

『国際井上円了研究』

International Inoue Enryō Research
2015

Issue 3 / 第3号

English Contents / 英文コンテンツ目次

Special Lecture

Looking for a Great Synthesis: Philosophy around 1900 / Ulrich Sieg

Article

Inoue Enryō and the Thought of Yoshitani Kakuju / Satō Atsushi

Translations

Statement on Establishing the Personal Cultivation Church (1903) / Inoue Enryō

My Philosophical Mission (1919) / Inoue Enryō

Japanese Contents / 和文コンテンツ目次

特別講演

大いなる総合を求めて—1900年頃の哲学 / ウルリッヒ・ジーク

論文

「不思議」の相含構造—井上円了と南方熊楠をめぐって— / 甲田烈

吉谷覚寿の思想と井上円了 / 佐藤厚

禅における再帰性—井上円了と禅解釈 / ラルフ・ミュラー

井上円了の後期の思想について—修身教会活動との関係から / 朝倉輝一

井上円了の教育と仏教 / 岩井昌悟

講演録

日本人の宗教生活と仏教 / 竹村牧男

井上円了『政教日記』におけるキリスト教観 / 梅村祐子

スペンサーと円了 / 長谷川琢哉

International Inoue Enryō Research 3 (2015): 1–12
 © 2015 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

LOOKING FOR A GREAT SYNTHESIS PHILOSOPHY AROUND 1900

Ulrich SIEG

The world as it was around 1900 has become alien to us. Fifty years ago the American historian Barbara Tuchmann observed that the First World War "lies like a band of scorched earth dividing that time from ours."¹ Not much has changed since then. It is still difficult to study this time and do justice to all the various problems and hopes they had at the outset of the 20th century. While it is certainly true that historians should not construct their narratives with a single aim in mind, it is equally unhelpful to ignore what we already know about how history has played out. It is this very

⁰ Ulrich SIEG, Marburg University. The text was presented as special lecture at the 3rd general meeting of the International Association for Inoue Enryō Research in 2014. I would like to dedicate this essay to Prof. Dr. Kinichi Ogura, who established the tie between Marburg historians and the Toyo University. For their invaluable help I would like to thank Anne C. NAGEL, Uwe DATHE and Rainer SCHULZER. For his precise translation of the German manuscript, I am thankful to Wolfram KÄNDLER.

¹ Barbara TUCHMANN. *The Proud Tower: A Portrait of the World before the War, 1890–1914* (New York, 1966), xiii.

knowledge that enables us as historians to interpret and to assess in a way that contemporaries could not.

The cultural climate around 1900 was rather unclear. Many of the contemporaries were full of praise for the rapid technological progress that had brought people closer together, added to their wealth, and increased their life-expectancy. Accordingly, you could find many a self-confident advocate of various scientific or political 'Weltanschauungen' that shared a certain utopian quality. On the other hand there was no denying the underbelly of globalization. The middle-classes were wondering how much longer Europe could prevail over the world, or which upheavals would be caused by the social problems experienced by the great industrial nations.² And the desire for clear-cut and meaningful world views grew everywhere.

Today's historians should aim for a balanced judgment, which is not an easy task when looking at an era oscillating wildly between vibrant joie de vivre and oppressive angst.³ Fascinating ideas and utopian designs originated early in the 20th century and still give us a lot to think about today. Even the political world order of the time that seemed so obsolete during the years of the Cold War regained much of its relevance. Furthermore there are complicated hermeneutic tasks. For instance, around 1900 palpable conflicts of interests tended to be formulated in a highly stylized language. Due to this, it is far from easy to identify the historically crucial forces.

Much the same is true for the great philosophers of the turn of the century, who, for the most part, preferred a language rich with metaphors and broad generalizations. They were all competing in an ever overheating market of 'Weltanschauungen,' linking their analysis of current trends with far-reaching predictions. Accordingly, they presented ideas more bold than verifiable, seeking wide-spread approval rather than ensuring precise reasoning. As important as it may be to assess the limited rationality of their designs—it is equally important to trace the reasons for their erstwhile success.⁴

I will approach this vast topic in four steps. Firstly I shall look at Herbert Spencer and his concept of evolution, which in the 1860s was considered to be a successful combination of idealism in the spirit of Hegel and modern natural sciences (I). The opposing point of view was taken up by German epistemologists and I will introduce

² For the rapid changes on the eve of World War One cf. Eric HOBBSBAWM. *Das imperiale Zeitalter, 1875–1914* (Frankfurt, 2004); for a global perspective cf. Jürgen OSTERHAMMEL. *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (Munich, 2009).

³ Cf. Philipp BLOM. *Der taumelnde Kontinent: Europa 1900–1914* (Munich, 2008).

⁴ Cf. the extensive analysis by J[ohn] W. BURROW. *The Crisis of Reason: European Thought, 1848–1894* (New Haven / London, 2000). As a case study cf. chap. 4 of Ulrich SIEG. *Geist und Gewalt: Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Munich, 2013).

their ideas using the Neo-Kantian philosopher Paul Natorp by way of example (II). Thirdly I will deal with Rudolf Eucken who thought of himself as being a modern synthesis of Hegel and Kant and who enjoyed international renown after being awarded the Nobel-prize for literature in 1908 (III). Using this as a backdrop I will describe and analyze why Inoue Enryō campaigned so emphatically for the reception of western philosophy in Japan (IV). Finally I shall attempt to characterize the philosophical concepts that were predominant around 1900 and to explore the reasons for their swift disappearance after the First World War.

I.

The British philosopher and sociologist Herbert Spencer ranked among the most influential thinkers of the second half of the 19th century. He was an ardent follower of Darwin and conveyed to his readers the credo that the success of the natural sciences had but a single root. He promised to unify human knowledge. His universal "principle of evolution" was supposed to not only explain the world's natural history but also to put in order the insights produced by modern science.⁵ Accordingly, "diffuse" and "overreaching" are two terms which come to mind when looking at his definition of evolution "to which he gave the highest general sense possible, incorporating not only organisms but the inorganic and the social."⁶

Spencer expounded his ideas in his monumental *System of Synthetic Philosophy*. Between 1860 and 1896, for no less than thirty-six years, he incessantly labored to finish his opus magnum. It consists of fifteen volumes and emphasizes evolution's importance not only for the natural world but also for the development of human society. Spencer agreed with Lamarck's opinion that evolution is influenced by the environment and he highlighted the value of social statistics for explaining human behavior. A great sense of optimism permeates his work that relied equally on strict reasoning as well as on empirical evidence. For instance, Spencer, a staunch liberal, was convinced that in the long run the state would lose almost all influence. He argued that every day people would get better at using their freedom sensibly so that regulations could be dispensed with more and more.⁷

⁵ Ferdinand FELLMANN, ed. "Positivismus," in *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert: Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantianismus, Lebensphilosophie* (Hamburg 1996): 15–98, see 68 et seq.

⁶ BURROW. *Crisis of Reason* (see note 4), 45.

⁷ Cf. Herbert SPENCER. *System der synthetischen Philosophie*, trans. B. VETTER (Stuttgart, 1875), vol. 11, ch. 29. For Spencer's decades-long work on his philosophical system cf. David WHILTSHIRE. *The*

Despite its cumbersome style, Spencer's contemporaries, having experienced the progress of human knowledge and the many blessings of technology, embraced his work. By the end of the century, however, an increasing number of critical voices could be heard asking whether it really was possible to encompass the whole of humanity's knowledge in only one philosophical system. Bernhard Lewes, a friend of Spencer's, ironically observed, "With Spencer, everything is continually evolving except his own theories."⁸ Lewes believed it to be unfeasible to fit all of the scientific disciplines, ever transforming and diversifying, into a categorical framework that dated back to the middle of the 19th century.

Even Spencer himself began to doubt his own optimistic outlook. He was alarmed by the idea of the "heat death of the universe" that stemmed from the second law of thermodynamics and he wondered whether the historical process really would conclude sensibly.⁹ He was, however, unfaltering in his utilitarian belief that "the greatest happiness of the greatest number" was a worthwhile objective. And he was certain that the state would soon wither away, since only the rationale of the market could sustain progress and ensure individual freedom. At the height of imperialism, when the world was getting ever smaller and conflicting interests between different states became apparent everywhere, this appears to be a view strangely removed from reality. It did not even begin to allow for the tremendous power nationalism was exerting over people's hearts and minds. By 1900 all had become quiet around Spencer. Apparently, his belief in progress, inspired by Hegel and counting on Darwin's theory of evolution without foregoing the importance of individual freedom, had finally outlived itself.

II.

At the turn of the century central European philosophy was dominated by epistemological concepts. To name but one example, August Stadler, teaching in Zurich, measured Spencer's philosophy against Kant's thinking. He criticized Spencer's insufficient knowledge of the *Critique of Pure Reason* and his lack of interest in metaphysics. Furthermore, he considered his eudaemonistic ethics to be deficient since even "the most refined happiness would not fully comprise the purpose of man" nor would it substantiate the concept of duty.¹⁰ In the 1870s Stadler had studied in Marburg under Hermann

Social and Political Thought of Herbert Spencer (Oxford, 1978), 73–99.

⁸ WILTSHIRE. *Social and Political Thought of Herbert Spencer* (see note 7), 94.

⁹ Cf. FELLMANN. *Positivismus* (see note 5), 70.

¹⁰ August STADLER. "Spencers Ethik," in *Herbert Spencer: Spencers Ethik: Schopenhauer*, ed. J. PLATTER (Leipzig / Zürich, 1913), 99–157, quoted 156.

Cohen, who was of very high renown at the turn of the century. He was considered an original genius in philosophy and attracted young and gifted people like the Russian Boris Pasternak or the Spaniard José Ortega y Gasset to the town of Marburg that was widely regarded as the "Mecca of continental philosophy."¹¹

Cohen had developed his *System der Philosophie* using Kant's Critiques as a template, while at the same time devising it as an open set of categories allowing for the dynamics of scientific diversification.¹² It was an unusually complex philosophical program that was difficult to translate into distinct tasks. As regards content, Cohen's writings were considered exceptionally intricate, even dark. His friend and colleague Paul Natorp had many more readers, despite his thinking being equally profound he made a conscious effort to write in an accessible and comprehensible manner. Because he was loyal to Cohen without fail, it was Natorp who ensured the inner cohesion of the "Marburg school." He was also responsible for much of the school's impact beyond Marburg.¹³

Natorp favored a rather normative approach to the history of ideas. While he emphasized the need for philological accuracy when interpreting philosophical texts, he was, first and foremost, concerned with proving the concepts of the Marburg Neo-Kantianism to be correct. He presented interpretations of Galilei, Descartes, and Leibniz in which he accentuated only those of their considerations and ideas that would justify turning them into precursors of Kant's criticism, he thus forced them to fit into a teleological concept of history. In his opinion, calculus, which had revolutionized physics since the days of Newton, was at the very heart of the development of modern, math-based natural sciences.¹⁴ Just how far Natorp pushed his normative and teleological

¹¹ Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, vol. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist* (Munich 1990), 190. Essential for studying Marburg's Neo-Kantianism is Helmut HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, 2 vols., vol. 1: *Ursprung und Einheit: Die Geschichte der 'Marburger Schule' als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, vol. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen: Zeugnisse kritischer Lektüre; Briefe der Marburger; Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule* (Basel / Stuttgart, 1986); for a perspective embedded in the history of science and universities cf. Ulrich SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft* (Würzburg, 1994).

¹² The key position of Kant's *Critique of Pure Reason*, whose table of judgement ("Urteilstafel") has always been imperative for Cohen, is made clear in Hermann COHEN, *System der Philosophie: Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, new ed. with an introduction by Helmut HOLZHEY (Hildesheim / New York, 1977).

¹³ He would be worthy of an extensive biography for which his papers in the archive of Marburg University could supply ample material. For a more or less hagiographic account, see Norbert JEGELKA and Paul NATORP, *Philosophie, Pädagogik, Politik* (Würzburg, 1992).

¹⁴ He takes the lead in this from Hermann COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* (Berlin, 1883), which is easily accessible in a new edition with an introduction by Peter SCHULTHESS (Hildesheim / Zurich / New York, 1984).

concept of history is apparent in his book, *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism*, published in 1903.

Natorp was not interested in the statistical linguistics that was fashionable at the time. When he wanted to assign a Platonic dialogue a certain place within the complete body of work, he boldly based this placement on considerations of philosophical content and disregarded philological details. At the height of historicism, Natorp was looking for systematic rigor when interpreting philosophical texts. He perceived the Platonic idea as being an equivalent to the natural law and assigned to it the characteristics of the modern notion of function. At the same time he regarded the idea as being an hypothesis and thus transformed Plato into the crucial harbinger of modern science.¹⁵ The classicists did not really know how to deal with Natorp's updating of Plato and accordingly the reviews were rather skeptical. Natorp was criticized for his anachronistic terminology and his interpretation of Plato was considered somewhat brutal. In time, however, it turned out to be Natorp's unconcealed Neo-Kantian ideas that led to his monograph becoming a classic of systematic Plato-exegesis.¹⁶

Natorp's educational thinking had a certain impact, too. As he was experiencing the rapid changes of Wilhelmine society, he was also interested in sustaining its inner unity, which was an issue much discussed at the time. Natorp trusted in teaching classic civic virtues at school and in the unifying potential of human community. In 1899 he published his book *Sozialpädagogik*, an ambitious attempt to prove the conceptual relevance of the idea of equality for an educational system. Even though Natorp approved of Germany's tripartite system of education and was in favor of selecting the gifted and talented, he warned of an uncontrolled increase in social differentiation. Improving primary schools, the Volksschulen, was, in his opinion, of eminent importance, so that all social classes would have access to education and thus had a chance to participate in society.¹⁷

Natorp's philosophy promised a synthesis of individual freedom and sound human community. This played to the needs of the time. It is therefore no coincidence that Natorp's *Sozialpädagogik* became the most successful among all the programmatic writings of Marburg's Neo-Kantians. It was translated into several European languages and

¹⁵ Cf. Karl-Heinz LEMBECK, *Platon in Marburg: Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp* (Würzburg, 1994), see especially 89–100.

¹⁶ For the reception of Natorp's book cf. SIEG, *Marburger Neukantianismus* (see note 11), 267–269.

¹⁷ Paul NATORP, *Sozialpädagogik: Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, 7th ed. curated by Richard PIPPERT (Paderborn, [1899] 1974); for an interpretation cf. Christian NIEMEYER, "Zur Systematik und Aktualität der Sozialpädagogik Natorps vor dem Hintergrund ihrer ideengeschichtlichen Einlagerung," in *Neukantianismus: Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*, ed. by Jürgen OELKERS, Wolfgang K. SCHULZ, Heinz-Elmar TENORTH (Weinheim, 1989), 241–260.

received many editions.¹⁸ Nevertheless, Natorp's harmonious conjunction of collective and individual aspects bore utopian features and left little room for an informed description of social realities. Just how very much in demand broad syntheses were early on in the 20th century can be shown by looking at the success of Rudolf Eucken.

III.

Generally, a history of philosophy in the Long 19th Century follows a simple pattern. The "collapse of the Hegelian system" brought to a close the gilded age of German idealism and initiated a long interlude of philosophical decline. This period was ended by Neo-Kantianism that prevailed until the Great War. Its emergence in the 1870s was, in actual fact, a rather complex matter and fairly different contributory factors can be discerned. The Prussian Ministry of education, in the hands of the liberal left, and its strategic appointment of professors was perhaps the most important one. While Neo-Kantianism remained influential in academia, many thinkers of the Fin de Siècle strove towards an all-embracing "Weltanschauung" that would overcome the contradictions of the time and serve the needs of a broader audience.¹⁹ Many of these saw themselves as "Neoidealists" because they considered materialism to be the root of all evil and intended to tie in with the legacy of Goethe's Weimar. The most important exponent of this school of thought—almost forgotten today—was Rudolf Eucken, who held Fichte's chair in Jena.

Since the 1890s Eucken was making use of the new means for publishing and wrote unremittingly for the feuilletons of the major newspapers. We still do not know exactly how many articles he penned, however, the best expert believes them to number about 2,000.²⁰ Looking at Eucken's career, one could hardly have guessed this development, because the Jena professor was a solid and respectable scholar who earned his academic merits early with studies on Aristotle. But the modern newspapers promised prestige and large earnings, and only few could resist these temptations. Fur-

¹⁸ SIEG. *Marburger Neukantianismus* (see note 11), 284.

¹⁹ For the success of "Weltanschauungen" around 1900 cf. H[orst] THOMÉ. "Der Blick auf das Ganze: Zum Ursprung des Konzepts 'Weltanschauung' und der Weltanschauungsliteratur," in *Aufklärungen: Zur Literaturgeschichte der Moderne: Festschrift für Klaus-Detlev Müller zum 65. Geburtstag*, ed. by Werner FRICK et al. (Tübingen, 2003), 387–401. For the emergence of Neo-Kantianism see Klaus C. KÖHNKE. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Frankfurt am Main, 1986).

²⁰ Uwe DATHE. "Rudolf Eucken: Philosophie als strenge Wissenschaft und weltanschauliche Erbauungsliteratur," in *Die höchste Ehrung die einem Schriftsteller zuteil werden kann: Deutschsprachige Nobelpreisträger für Literatur*, ed. by Krzysztof RUCHNIEWICZ and Marek ZYBURA (Dresden, 2007), 37–60, see 51.

thermore, it should not be overlooked that Eucken discussed and pushed forward serious issues in his articles. Admittedly, the philosophical "universal synthesis" that he called for remained rather nebulous. Eucken even failed to suggest a method suitable for achieving his aim of integrating existing knowledge. But his criticism of the hounded nature of the existing cultural life or of the estranged lives that many people had to live in an industrial society was not made up out of thin air. It should also be taken into account that he particularly denounced those phenomena of the modern media business that had been responsible for his own swift rise to fame.²¹

Eucken's reputation became apparent at the awarding of the Nobel-prize for literature in 1908. Since the members of the Swedish Academy failed to agree on an author, the philosopher was suggested as a sort of compromise. Eucken was valued for his criticism of the shallowness of present day culture, for his belief in the virtues of education, and for being a devout Lutheran. On 10th December 1908 he received the Nobel-prize for literature in Stockholm "in recognition of his earnest search for truth, his penetrating power of thought, his wide range of vision, and the warmth and strength in presentation with which in his numerous works he has vindicated and developed an idealistic philosophy of life."²² Over the following years Eucken's activities encompassed nearly the whole globe; seven American universities awarded him honorary degrees and there was no end to the translations of his works.

In Japan especially, Eucken enjoyed high renown. Even long before receiving the Nobel-prize for literature Japanese students traveled to Jena to listen to his lectures on European philosophy.²³ Eucken's idealistic approach to the fundamental questions of his time met with widespread approval in Japan and his advocacy for international understanding was considered exemplary. In 1909 the Japanese association "Concordia" contacted the scholar and asked him to support their peaceful cause. Eucken promptly agreed and in his reply he emphasized that it was imperative for the great nations to

²¹ Cf. Ulrich SIEG, "Kulturkritik als Zeitgeistverstärkung: Der Jenaer Neoidealist Rudolf Eucken," in *Romantik und Freiheit: Wechselspiele zwischen Ästhetik und Politik*, ed. by Michael DREYER and Klaus RIES (Heidelberg, 2014), 241–259; for Eucken's harmonising ideas of reconciling differences cf. Friedrich W. GRAF, "Die Positivität des Geistigen: Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration," in *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, vol. II: *Idealismus und Positivismus*, ed. by Gangolf HÜBINGER and Rüdiger vom BRUCH (Stuttgart, 1997), 53–85.

²² Ulrich SIEG, *Geist und Gewalt: Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Munich, 2013), 90. For a careful study of the circumstances of Eucken receiving the Nobel-prize cf. Uwe DATHE, "'Philosophen können den Statuten zufolge mit in Betracht kommen': Neue Dokumente zur Verleihung des Literaturnobelpreises 1908 an Rudolf Eucken," in *Das kulturhistorische Archiv von Weimar-Jena* 2/4 (2009), 269–283.

²³ This can be gleaned from the account book of the academic bursary in Jena's university archive: In the summer of 1890 Tsiosiro Kusaka attended Eucken's lecture "Introduction to philosophy" (Universitätsarchiv Jena, G Abt. I, Nr. 326).

overcome their prejudices in order to achieve "a mutual understanding [...] between the peoples of the East and of the West."²⁴ In general, the interest in Western education and philosophy was on the rise in Japan. One public figure in particular had been responsible for this—Inoue Enryō.

IV.

Since 1868, all through the Meiji era, Japan had been experiencing dizzying transformations. In only a few decades the country was turned into a modern industrial nation that also claimed military success. This was only possible because by and large the Japanese society supported changes in the educational system. But there was a great uncertainty regarding in which direction "education"—or "Bildung" to use the more encompassing German term—should be developed. This becomes strikingly obvious looking at the Tokyo University: from 1855 until its eventual foundation in 1877, its precursor institution received no less than ten different names.²⁵ Beyond dispute, however, was the importance of the natural sciences, that replaced the interest in Christianity, and the high regard for Western philosophy.

In 1881 Inoue Enryō left the university as the first graduated philosopher in Japan. He came from a Buddhist family and had originally been destined for priesthood. At Tokyo University, however, Enryō engrossed himself in the study of Western philosophy. Inspired by Ernest Fenollosa he absorbed the idea of progress, studied Kant and Hegel and even more diligently the figureheads of modern positivism: Comte, Mill, and Spencer.²⁶ At first glance these interests may appear surprising, considering Enryō's Buddhist background. But the principle of Mahayana Buddhism "to be useful to one-self and to others" may have been the bridge to the utilitarian idea of "the greatest happiness of the greatest number."²⁷ Furthermore it should not be overlooked that Enryō favored pragmatic considerations and preferred practical application of philosophical concepts over abstract speculation.

Enryō was deeply convinced of his subject's relevance for modernizing Japan and accordingly he founded his own private university centered on philosophy. In order to

²⁴ Uwe DATHE. "Rudolf Eucken: Ein Gegner des Monismus und Freund der Monisten," in *Monismus um 1900: Wissenschaftskultur und Weltanschauung*, ed. by Paul ZICHE (Berlin, 2000), 41–59, quoted 57.

²⁵ Cf. Rainer SCHULZER. *Inoue Enryō: A Philosophical Portrait*, phil. Diss. (Humboldt-Universität zu Berlin, 2012), 40. The following paragraphs owe a lot to Schulzer's study.

²⁶ Toyo University, pub. *The Educational Principles of Enryo Inoue* (Tokyo, 2012), 24.

²⁷ SCHULZER. *Inoue Enryō* (see note 25), 175.

spread philosophical ideas, he set up a publishing house and traveled the country giving lectures. Between 1890 and 1893 alone he gave 816 talks in 220 different places. Looking at the years 1906 to 1918, his audience per lecture apparently numbered on average about 250.²⁸ His publishing activities were on a similar scale and are reminiscent of Eucken both in scope and in style. Enryō's oeuvre consists of more than 800 newspaper articles and 182 monographs.²⁹ Enryō was guided by his enlightened beliefs. Vanquishing superstition—very common in his day in Japan—was particularly high on his agenda since he considered it to be incompatible with modern times.

Politically Enryō hoped for a harmonious conjunction of national and universal values. Ceaselessly he emphasized that a mere imitation of the West was insufficient for maintaining independence. Rather, Japan had to uphold its culture and its traditions and make its own way into the present. Just as Eucken did, Enryō complained that people lacked idealism and he attacked the prevailing materialism. On 8th December 1888, an article in *Japan Weekly Mail* referred to Enryō's (and others') views when observing, "It is maintained by some, and we think justly, that the lack of idealism in the Japanese mind renders the life of even the most cultivated a mechanical, humdrum affair when compared with that of Westerns."³⁰ Obviously, Enryō was not content with holding a mirror up to the faces of his fellow men but also strove to encourage them to actively remodel their lives.

Again like Eucken, Enryō put his trust in all-embracing syntheses to overcome the contradictions and centrifugal tendencies of his time. He hoped, for instance, that a harmonious conjunction of Japanese and universal values could be realized in the educational system. He, just like so many other professors, was looking for a sort of middle ground: "Japanism and Universalism were not separate entities. When intertwined as one thread, they became flawlessly complete. Neither was sufficient alone as they were needed to complement each other."³¹ There is a lot to be said for this approach but at the same time it poses the question of how to sustain a balance between national and universal values. At the height of imperialism, intellectuals everywhere tended to attest to the final supremacy of their own nation. Enryō was no exception—he valiantly advocated the idea of Japanese uniqueness. To name but one example, I would like to draw your attention to a statement he made in 1889, explaining why the new college

²⁸ *Educational Principles of Enryō Inoue* (see note 26), 81 and 177.

²⁹ SCHULZER. *Inoue Enryō* (see note 25), 89.

³⁰ "The Japanese Philosophical Society," in *The Japan Weekly Mail* (December 8, 1888), quoted in Rainer SCHULZER. " 'Philosopher's Ashes Return to Tokyo': Inoue Enryō as Seen in Historical Roman Alphabet Sources," in *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 20 (2011): 232.

³¹ *Educational Principles of Enryō Inoue* (see note 26), 73.

would be dedicated primarily to the Japanese tradition of learning: "Its goal must be the independence of the Japanese people and the independence of Japanese learning."³² In principle, there is no reason to repudiate this strong emphasis on cultural identity. But it put a new issue on the political agenda—how would it be possible to reconcile these different but also related national concepts with each other in the long run?

As a matter of fact, Enryō's thinking was not only similar to Eucken's philosophy but also to Natorp's. I am not alluding here to any specific reference to Kant and his critique of reason. It does not seem as if Enryō had studied in detail the writings of the Königsberg philosopher, he was rather using the name "Kant" primarily as a cipher for thinking independently. From a hermeneutic perspective this may appear questionable, especially since Enryō's praise of Western discourse did not entail an unequivocal approval of the idea of freedom in his practical philosophy.³³ But it shows a keen sense for the fact that, in order to have an impact on the world as it was around 1900, ideas had to be personalized and embedded in an impressive imagery.

Especially Enryō's knowledge of "the West" may have contributed to his heroic image of the history of philosophy. In 1889, during his first trip around the world, he ascertained that the Catholic as well as the Anglican Church were but little interested in change. For him it was beyond doubt that even religious institutions had to change and to adapt in order not to lose contact with people's social realities and with people's hopes.³⁴ Enryō's Temple Garden of Philosophy illustrates how sincere he was in his endeavors but also how intense. The Memorial Stone of Philosophers names Buddha, Confucius, Socrates, and Kant, thus calling for a synthesis of Orient and Occident. Kant was being transformed into the key figure of the history of philosophy—his unprejudiced understanding of human knowledge made him the bridgehead of modernity.³⁵

*

Looking at Enryō's philosophy today it appears both impressive and vexing. Embracing free discourse was, according to the philosopher, the very reason for Western superiority. At the same time he was striving for philosophical meaning. It would certainly

³² William M. BODIFORD, "Inoue Enryō in Retirement: Philosophy as Spiritual Cultivation," in *International Inoue Enryo Research* 2 (2012): 19–54, quoted 22. For the concept of nation cf. Isaiah BERLIN, *Der Nationalismus* (Frankfurt am Main, 1990).

³³ Cf. SCHULZER, *Inoue Enryō* (see note 25), 130.

³⁴ SCHULZER, *Inoue Enryō* (see note 25), 179.

³⁵ See BODIFORD, "Inoue Enryō in Retirement" (see note 32), 29–32.

be difficult to transfer his thinking into the present, but there is no doubting its historical impact. It is imbued with a steadfast belief in the power of philosophy for solving problems and for education, which perfectly matched the enlightenment promoted during the Meiji era. Especially by giving prominence to the classical philosophers, Enryō responded to the need for stability in a society that was ever transforming.

Just like the thinking of Spencer, Eucken, or Natorp, Enryō's philosophy bore utopian traits. Confidently he praised the significant thinkers of the past because he trusted in the future of the historical process. The First World War did not only shatter this belief but at the same time it discredited the great philosophical syntheses. This does not mean, however, that we should forgo studying these ambitious concepts. Because they tell us of thoughts and desires that are essential for a proper understanding of the world around 1900. Neither should we airily dismiss their belief in the value of "Bildung" and in the importance of community. Ultimately, it cannot really be argued that we have too much of either today.

International Inoue Enryō Research 3 (2015): 13–29
 © 2015 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

INOUE ENRYO AND THE THOUGHT OF YOSHITANI KAKUJU

SATŌ Atsushi 佐藤厚

1. Introduction

This paper examines the relationship between Yoshitani Kakuju 吉谷覚寿 (1843–1914) and Inoue Enryō 井上円了 (1858–1919). The former was the latter's teacher at the University of Tokyo. I focus on the following issues: (1) The influence Yoshitani had on Enryō as his teacher. Under Yoshitani's influence, Enryō constructed his academic project. (2) Yoshitani's criticism of this academic project.

The main focus of Yoshitani's criticism was Enryō's view that Buddhism and western philosophy are in harmony with each other (below, "Buddhism-philosophy concordance theory" 仏教・哲学一致論).¹ Out of my interest in this Buddhism-philosophy con-

⁰ SATŌ Atsushi 佐藤厚, Senshu University. This paper is an amended version of a presentation given at the 3rd Annual Conference of the International Association for Inoue Enryō Research that was held at Toyo University on September 13, 2014. I would like to thank everyone for the valuable opinions shared and questions asked regarding my presentation. The translation was done by Dylan Luers TODA.

¹ SATŌ Atsushi 佐藤厚, 「井上円了『仏教活論序論』における真理の論証」[The demonstration of truth in Inoue Enryō's 'Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism'], *Toyo University Asian Studies* 『東洋学研究』49 (2011); SATŌ Atsushi, 「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』第二編をめぐって」[Enryō's demonstration of the essence of God and criticism of Christians: About 'An Evening of Philosophical Conversation,' vol. 2], *Toyo University Asian Studies* 49 (2012); SATŌ Atsushi, 「井上

cordance theory, I have been engaging in research on its background. Recently while doing so, I came to see that its premise was the thought of Yoshitani Kakuju.² It could be said that Enryō developed and completed the basis of a Buddhism-philosophy concordance theory that Yoshitani prepared.

However, history is complicated. Enryō's teacher Yoshitani proceeded to criticize the theory that Enryō had constructed by developing Yoshitani's ideas. The goal of this paper is to elucidate why this happened. First, I will examine Yoshitani's thought, and then consider its relationship to that of Enryō. It is my hope that in doing so we will come to newly understand part of the formation process of Enryō's thought.

2. A Brief Biography of Yoshitani

Yoshitani was from what is now Gifu prefecture. After studying at Takakura Academy 高倉学寮, a school of the Ōtani branch of Shin Buddhism, in 1877 he became a professor at the Ōtani branch's Tokyo School 東京教校. Then, after teaching as a lecturer at the University of Tokyo starting in 1881, he became the principle of the Tokyo School in 1885. In 1890, he became an Ōtani branch novice lecturer 擬講 and Takakura Academy professor. Six years later in 1896, he became an assistant lecturer 嗣講. In 1901, he became a lecturer 講師, and in 1911 became an Otani University professor. Yoshitani was an authoritative and influential figure at Takakura Academy. Many of his earlier works deal with Buddhism overall, such as *The Gist of Buddhism* 『仏教大旨』, *A General Overview of Buddhism* 『仏教総論』, and *The Essentials of Meiji Sects* 『明治諸宗綱要』. On the other hand, his later works are primarily Shin Buddhism-related, such as *Lectures on the Collection of Hymns in Three Volumes* 『三帖和讃講述』 and *Commentary on the Essentials of the Six Volumes* 『六要鈔講讀』.

Yoshitani lectured in Buddhist studies at the University of Tokyo from 1881 to 1890. The then president 総理 of the University of Tokyo Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916) first invited the Sōtō Sect's Hara Tanzan 原坦山 (1819–1892) to teach the new Buddhist studies class based on the recommendation of Shimaji Mokurai 島地黙雷 (1838–1911). However, an Ōtani branch priest named Kondō 近藤 from Nensoku Temple 念速寺 suggested that another person who is a doctrinal specialist scholar be invited to teach, and made the following comment regarding Tanzan: "He is one who awakens

円了における伝統仏教体系と仏教・哲学一致論」[INOUE Enryō's systematization of traditional Buddhism and Buddhism-Philosophy concordance theory], *Toyo University Asian Studies* 50 (2013).

² SATŌ Atsushi 佐藤厚, 「井上円了『八宗綱要ノート』の思想史的意義」[The meaning of Inoue Enryō's 'Notes Regarding Essentials of the Eight Sects' in intellectual history terms], *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 『井上円了センター年報』 22 (2013).

to the Way through the meditative approach; he is not a scholar of the teachings. Above all, he has not learned at all about Tendai studies and so on." Kondō then introduced Yoshitani, who, being expected to teach doctrine, gave lectures on *Essentials of the Eight Sects* 『八宗綱要』 and *Tendai's Doctrine of the Four Teachings* 『天台四教義』.³

Miyake Setsurei 三宅雪嶺 (1860–1945) described Yoshitani's lectures he attended as a student in the following way: "He used *Essentials of the Eight Sects* for the textbook, and made us write down all of it in literary style [文語体]. For the test he made us do the same. I guess that's what scholar priests do."⁴ Here, it can be seen that Yoshitani gave precise lectures using traditional methods. In addition to taking Yoshitani's class in 1883, Enryō also created notes recording Yoshitani's 1885 lectures on the *Essentials of the Eight Sects*.⁵

3. Yoshitani's Thought

Next, I will consider Yoshitani's thought, particularly the systematization of Buddhism he presented in his early period. While today such endeavors are common, during the early Meiji period they were important. Buddhism during the Edo period was basically centered on sectarian learning, and had no need for a theoretical structure that runs throughout Buddhism. However, in the Meiji period, a theoretical construction that used the framework of not "sect" but "Buddhism" became necessary. In this section I will focus on three of Yoshitani's works.

3.1 "An Explanation of the Law of Cause and Effect" (1882)

Yoshitani's short article "An Explanation of the Law of Cause and Effect" 「因果法爾説」 was published in *Collected Buddhist Lectures* 『仏教演説集誌』 in 1882.⁶ He states that while Buddhism is divided into many teachings, its goal is to "change delusion into awakening" 転迷開悟, the essence of which is the law of "cause and effect" 因果, which he explains as follows.

³ INOUE Enryō. 「加藤老博士について」 [On the venerable Dr. Katō], 『東洋哲学』 [Eastern philosophy] 22.8 (1915).

⁴ MIYAKE Setsurei 三宅雪嶺. 「自分を語る」 [Speaking about myself], in 『三宅雪嶺』 [Miyake Setsurei] (Tokyo: 日本図書センター, 1997), 171. Originally published by 朝日新聞社 in 1950.

⁵ Enryō's notes only have the title *Essentials of the Eight Sects*, however to differentiate it from Gyōnen's 凝然 work, I have chose to call it 『八宗綱要ノート』 [Notes regarding Essentials of the Eight Sects]. I have reprinted it in SATO. 「井上円了『仏教活論序論』における真理の論証」 (see note 2).

⁶ YOSHITANI Kakuju 吉谷覚寿. 「因果法爾説」 [An explanation of the law of cause and effect], 『仏教演説集誌』 [Collected Buddhist lectures] (1882). Reprint in suppl. vol. of 『明治仏教思想資料集成』 [Collection of documents relating to Meiji Buddhist thought] (Kyoto: 同朋舎出版, 1983), 68–70.

A. Buddhist Teachings 内道

1. Cause and effect of the mundane world 世間の因果 (tainted 有漏 cause and effect in transmigration)
2. Cause and effect of the supramundane world 出世間の因果 (untainted 無漏 cause and effect in changing delusion into awakening, śrāvakas, pratyekabuddha, bodhisattvas)

B. Non-Buddhist Teachings 外道

1. Mistakenly understood cause and mistakenly understood effect 邪因邪果: non-Buddhist teachings that posit a creationist God 大自在天外道 (= Christianity)
2. Effect without a cause 無因有果: non-Buddhist teachings of spontaneous production 自然外道
3. Cause without an effect 有因無果: nihilistic non-Buddhist teachings 斷見外道
4. No cause and no effect 無因無果: non-Buddhist teachings of emptiness 空見外道

It should be noted that Yoshitani sees mistakenly understood cause and mistakenly understood effect (B.1) as the same as Christianity (ibid., p. 70). Regarding this, he offers a two-point criticism. First, he states that heaven is not the cause of creation. In other words, just as people give birth to people and cattle gives birth to cattle, things give birth to things that are the same as themselves. The theory that all effects arise from a God in heaven is illogical. Second, even if there was a God in heaven that created all phenomena, plants, birds, and beasts, why are there good things like cherry blossoms and Japanese apricots, and abhorrent things like lions and wolves? Furthermore, why are there good-looking and bad-looking people, and people that have short lives and people that have long lives? Yoshitani states that these issues reflect the incomplete nature of a God in heaven. In *Inquiry into the Origin of Humanity* 『原人論』, a Chinese text by Zōngmì 宗密, there is a section that criticizes the idea of an empty Great Way that gives birth to everything.⁷ In other words, this second criticism has a long history. This criticism of Christianity can also be found in Yoshitani's later works, namely, in chapter three of *The Gist of Buddhism* titled "Correct Causes and Correct Effects" 「正因

⁷ Zōngmì 宗密, 『原人論』 [Inquiry into the origin of humanity] (Taishō Tripitaka 45, 708b): "Now I will in brief point out [the problematic points of Daoism and Confucianism]. The theory that all things are born from the empty Great Way means that this Great Way is the basis of life and death, wisdom and foolishness, good luck and back luck, and fortune and misfortune. If it is the basis, it always exists and does not change. Therefore, troubles cannot be removed and benefit cannot be sought through the power of humans. [If this is so,] [w]hy is it necessary to use the teachings of Lao Zi and Zhuang Zi? Furthermore, if it is the basis of creation, this means it nurtured lions, wolves, King Jie of Xia and King Zhou of Shang, that it ended early the lives of Yan Hui and Ran Geng, and that it brought misfortune to Boyi and Shuqi. Why would one revere it?" 今略舉而詰之。所言萬物皆從虛無大道而生者。大道即是生死賢愚之本。吉凶禍福之基。基本既其常存。則禍亂凶愚不可除也。福慶賢善不可益也。何用老莊之教耶。又道育虎狼胎桀紂。天顏冉禍夷齊。何名尊乎。

正果」 and in chapter six of *A General Overview of Buddhism* with the same title.⁸ While "An Explanation of the Law of Cause and Effect" is short, it is an important work for understanding Yoshitani's basic thought.

3.2 "The Gist of Buddhism" (1886)

Yoshitani published in installments his *The Gist of Buddhism* in the Shimaji Moku-rai-led Buddhist magazine *Journal of the Enlightenment Association* 『令知会雑誌』 from 1884 to 1885. In 1886 it was published as a separate book.⁹ Yoshitani states that since the main points of Buddhism are hard to understand because it is profound and broad, he has read the texts of the various sects and recorded their points for readers.¹⁰

Furthermore, he states that while there are many people recently who criticize Buddhism, they do not really understand it. While he recognizes that ideas like the theory that Mahāyāna Buddhism was not preached by Śākyamuni are not new, he notes that some people say the following: 'while Buddhism is great because it is not like creator religions (Christianity), with regard to making nirvāṇa (absolute emptiness 畢竟空) as the essence of the teachings, I cannot follow it—in fact, society in general doesn't either.' Additionally, Yoshitani notes that some people get caught up in phrases like "real emptiness without characteristics" 真空無相 and "the principle of emptiness is tranquil" 空理寂滅, leading them to mistakenly see the "essence" 理体 of myriad existences as "nothingness" 空無. He concludes by stating that while such "deluded arguments [妄破] of superficial critics heavily intoxicated with terms and words" are frequent and out of place, Buddhists should, not seeing this as someone else's problem, make clear the essence of Buddhism, distinguish between the right and wrong of these deluded critics, and protect their religion.

The content of *The Gist of Buddhism* is divided into two sections: (A) Generally Making Clear the Essence of Buddhism (B) Widely Fielding and Answering Questions and Repeatedly Defending Buddhism.

A. In Generally Making Clear the Gist of Buddhism, he defines the essence of Buddhism as "showing the path to change delusion into awakening." Furthermore, he states that the essence of delusion and enlightenment is the "single principle of the true aspect of Suchness" 真如実相の一理. When discussing this, he states, "In recent years

⁸ YOSHITANI Kakuju 吉谷寛寿. 『仏教大旨』 [The gist of Buddhism] (仏書出版社, 1886), 24–26. 『仏教総論』 [A general overview of Buddhism] (Kyoto, 1890), 55–57.

⁹ FUKUDA Gyōkai 福田行誠 wrote the title characters and the Ōtani branch figure ATSUMI Kaen 渥美契縁 the introduction.

¹⁰ YOSHITANI. 『仏教大旨』 (see note 8), 「緒言」 [Opening words], 1–2.

people have been frequently engaging in western philosophy, discussing the fundamental principle [原理] of all phenomena in the universe. Therefore, Buddhists must also research the basis of dharmas." In other words, this endeavor of Yoshitani arose from his view that there should be a fundamental principle in Buddhism as there is in western philosophy. Next, he divides delusion and enlightenment into "six kinds of impurity" 六穢 (also known as the "six kinds of unenlightenment" 六凡 or the "six destinies" 六道) and "four kinds of purity" 四淨 (also known as the three vehicles and the Buddha or the "four kinds of enlightenment" 四聖). In closing, he states that the essence of Buddhism is to change the delusion of the six unenlightened destinies into the enlightenment of the four enlightened destinies.

B. Widely Fielding and Answering Questions and Repeatedly Defending Buddhism is divided into ten sub-sections: (1) The Essential Nature of Delusion and Enlightenment, (2) The Fundamental Principle of Dharmas, (3) Correct Cause and Correct Result, (4) Name and Meaning of Buddha Nature, (5) The Principle of Emptiness and Nirvāṇa, (6) The Three Realms are Only Mind, (7) The Sects of Religion, (8) The Two Truths of the Absolute and Conventional, (9) The Meaning of the Three Seals of the Dharma, and (10) Concluding Explanation. Of these, the content of the previously discussed "An Explanation of the Law of Cause and Effect" corresponds to (3) Correct Cause and Correct Result. Causes are discussed in (1) The Essential Nature of Delusion and Enlightenment and (2) The Fundamental Principle of Dharmas, while results are thematic in (4) Name and Meaning of Buddha Nature, (5) The Principle of Emptiness and Nirvāṇa, and (6) The Three Realms are Only Mind. He then continues with (7) The Sects of Religion, (8) The Two Truths of the Absolute and Conventional, (9) The Meaning of the Three Seals of the Dharma, and (10) Concluding Explanation. In this way, *The Gist of Buddhism* can be seen as an expanded and more systematized version of "An Explanation of the Law of Cause and Effect."

3.3 "A General Overview of Buddhism" (1890)

Yoshitani published *A General Overview of Buddhism* in 1890. While it expands the 10-topic structure of *The Gist of Buddhism* into 15 topics, the basic logical scheme is no different. In the same year, Yoshitani published *The Essentials of Meiji Sects*. Modeled after Gyōnen's 凝然 *Essentials of the Eight Sects*, it summarizes the essentials of the Buddhist sects that existed in Japan during the mid-Meiji period. According to Yoshitani, *A General Overview of Buddhism* is a "general overview" 総論, while *The Essentials of Meiji Sects* contains "specific explanations" 別論. Therefore, he states,

people who want to know the overall gist of Buddhism and the meaning of the separately established doctrines of the various sects should read these two books.¹¹

Thus concludes my overview of Yoshitani's early period thought as seen in three of his works. For reference, below is a table comparing the chapter composition of *The Gist of Buddhism* and *A General Overview of Buddhism*.

< Table 1 >

<i>The Gist of Buddhism</i> (1886)	<i>A General Overview of Buddhism</i> (1890)
1. The Essential Nature of Delusion and Enlightenment 迷悟体性	1. The Fundamental Principle of Dharma 諸法原理
2. The Fundamental Principle of Dharma 諸法原理	2. Expressing Suchness 真如名義
3. Correct Cause and Correct Result 正因正果	3. The Two Truths of the Absolute and Conventional 真俗二諦
4. Name and Meaning of Buddha Nature 仏性名義	4. Nothing but the Manifestation of the Mind 唯心所
5. The Principle of Emptiness and Nirvāṇa 空理涅槃	5. The Dependent Arising of Dharma 諸法緣起
6. The Three Realms are Only Mind 三界唯心	6. Correct Cause and Correct Result 正因正果
7. The Sects of Religion 宗教分派	7. Action and its Result are not Equal 業感不同
8. The Two Truths of the Absolute and Conventional 真俗二諦	8. The Three Natures of Wholesomeness and So Forth 善等三性
9. The Meaning of the Three Seals of the Dharma 三法印義	9. The Various Types of Buddhism 仏教種類
10. Concluding Explanation 總決料簡	10. The Sects of Buddhism 仏教宗派
	11. The Meaning of the Three Seals of the Dharma 三法印義
	12. Changing Delusion into Awakening 転迷開悟
	13. The Meaning of Being Wearied and Rejoicing 厭欣義趣
	14. The Results Obtained Through Faith and Practice 信行得果
	15. Flower Retribution and Fruit Retribution 華報果報

¹¹ YOSHITANI. 『仏教總論』 (see note 8), 1–3.

4. Yoshitani and Enryō's Relationship

Next, I will consider the relationship between Yoshitani and Enryō, looking at the influence of Yoshitani on Enryō's systematization of Buddhism (4.1) and Yoshitani's critique of Enryō (4.2).

4.1 Enryō's Systematization of Buddhism and Yoshitani

First, I will provide an overview of Enryō's systematization of Buddhism as found in his *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism* 『仏教活論序論』 (1887).

4.1.1 Enryō's Systematization of Buddhism

Enryō uses the doctrinal classification from Pure Land teachings that posits the "teachings of the path of the sages" 聖道門 and the "teachings of the Pure Land" 淨土門. After first defining the former as "difficult practices based on self power" 自力難行 and the latter as "easy practices based on other power" 他力易行, he then states that the former contains teachings for intellectuals and scholars, and the latter contains teachings for ordinary people, and explains that the Kusha 俱舍 (Abhidharma), Hossō 法相, Tendai 天台, and Kegon 華嚴 sects are teachings of the path of the sages, while the Jōdo 淨土 and Jōdo shin 淨土真 sects correspond to the teachings of the Pure Land (Table 2). He then proceeds by stating that humans' minds have an intellectual function and emotional function, and that while Buddhism responds to both, Christianity only does to the former. Enryō makes it clear that this is the reason only Buddhism is fit to be the religion of contemporary civilized society and the world of reason.

< Table 2 > Buddhism's Composition of Philosophy and Religion

Teaching :	Teachings of the path of the sages	Pure Land teachings
Object :	Intellectuals and scholars	Foolish people
Sects :	Kusha, Hossō, Tendai, Kegon	Jōdo, Jōdo shin
Scholarship :	Philosophy	Religion
Mind Function :	Intellect	Emotion
Included in Christianity?	No	Yes

Next, while explaining the teachings of the path of sages—in other words, Buddhism's philosophical aspect—he details the correspondence between Buddhism and western philosophy in the following way:

<Table 3> Buddhism's Concordance with Philosophy

Buddhist Sects	Western Philosophy
Kusha 俱舍 (Abhidharma) sect	Materialism
Jōjitsu 成実 (Satyasiddhi) sect	The stage from materialism to idealism
Hossō 法相 sect	Idealism
Sanron 三論 sect	The stage of entering the Middle Way from idealism
Kegon 華嚴 sect	Rationalism
Tendai 天台 sect	

According to the correspondences Enryō presents here, the Kusha sect is materialism, the Sōjitsu sect is the stage of reaching the limit of materialism and entering idealism, the Hosshū sect is idealism, and the Sanron sect is the stage of reaching the limit of idealism and entering the Middle Way. Finally, he says that the Kegon sect and Tendai sect are the Middle Way, or rationalism.

4.1.2 Yoshitani's Influence

I believe that Yoshitani's thought lies in the background of the Buddhism-philosophy concordance theory shown in <Table 3>. In the "The Fundamental Principle of Dharma" section of *The Gist of Buddhism*, Yoshitani says that in Confucianism there is the Great Polarity 太極, in Taoism there is the Great Way 大道, and in Christianity there is Yahweh. He continues by noting that there are many positions in western philosophy as well, but in recent years it is discovering the One Principle 一理. On the other hand, in Buddhism, the fundamental principle of dharmas is Suchness 真如.¹² However, there are differences between the Mahāyāna and Hīnayāna. He explains that the latter (the

¹² YOSHITANI Kakuju. 『仏教大旨』 (see note 8), 12–13.

Kusha sect) preaches that "the three times [of the past, present, and future] are real as are the essence of dharmas " 三世実有法体恒有. On the other hand, the Mahāyāna Hossō sect teaches "dependent arising from the store consciousness" 賴耶緣起, and the Mahāyāna Tendai and Kegon sects preach "dependent arising from Suchness" 真如緣起.

These three ways of thinking originally appeared in the "study of nature and characteristics" 性相学 framework (a traditional Edo period Buddhist system) as the Hīnayāna (the Kusha sect), the Provisional Mahāyāna (the Hossō sect), and the True Mahāyāna (the Tendai and Kegon sects). While the doctrinal differences expressed in this framework are the same as those found in Yoshitani's explanation, his comparison of them with other religions and Western philosophy as well as presentation of them as being about the "fundamental principle from which the world arises" 世界発生の原理 was an important step that allowed this system to become a Buddhism-philosophy concordance theory. While the content is the same, the changed perspective stimulated Enryō, leading him to attach to this framework the western philosophical names of materialism, idealism, and rationalism, and thereby come up with his Buddhism-philosophy concordance theory.

The appearance of the Jōjitsu and Sanron sects in addition to the Kusha, Hossō, Kegon, and Tendai sects in *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism* was also probably due to the influence of Yoshitani's *Essentials of the Eight Sects* lectures. Furthermore, his explanation of dependent arising from Suchness also heavily relies upon Tendai doctrinal studies, and I believe that it was also influenced by Yoshitani, who was well versed in Tendai teachings.

4.2 Yoshitani's Critique of Enryō

While Enryō in this way was influenced by Yoshitani and proceeded to construct his own Buddhism-philosophy concordance system, Yoshitani actually came to critique this thought of Enryō. The focus of his critique was whether to explain Buddhism only with Buddhism, or to try to give birth to something new by combining Buddhism, philosophy, and science. Here, I will specifically consider two of his criticisms.

4.2.1 Criticism of Classifying Buddhism as Intellectual or Emotional

The central point of Enryō's systematization of Buddhism is that it is divided into the teachings of the path of sages and the Pure Land teachings, which respectively correspond to the heart-mind's intellectual and emotional functions (Table 2). Yoshitani criti-

cizes this in a May 1888 article entitled "Arguing that There is no Reason to Add the Labels Intellect and Emotion to Buddhism" 「仏教に智力情感の名称を付するの理由無きを弁ず」 (*Journal of the Enlightenment Association* 50). He states that recently amidst a group who has studied western philosophy, there are people who attach the labels of intellect and emotion to the content of Buddhism, seeing the teachings of the path of the sages as a religion of the intellect, the Pure Land teachings as a religion of emotion, and so on. While Yoshitani states that this is something philosophers from outside of Buddhism are saying arbitrarily and therefore is no problem,¹³ he continues with the following anger-filled words:

However, there is a priest in our Buddhism responsible for protecting the Dharma and upholding its tenets that frequently goes along with them, happily promoting these labels. Ah, what is this? (ibid.)

Yoshitani is undoubtedly referring to Enryō. What did Yoshitani feel was problematic about Enryō? Regarding intellect and emotion, Yoshitani thought that when people think about psychology in philosophy, they do not establish what is true and what is false in the intellect and emotion—in other words, they do not differentiate between delusion and enlightenment. They simply call the discriminative ability intellect and the ability to be moved emotion, seeing both as related to each other in that intellectual ability increases with emotion and emotion develops through knowledge. Therefore, they say, one must not emphasize one over the other. In contrast, in Buddhism, there is the distinction in knowledge and emotion between delusion and enlightenment as well as truth and falsehood. In other words, emotion is that which arises from the illusory discriminations of deluded people, and the intellect is the ability of enlightened people to make determinations regarding phenomena and principle. Yoshitani quotes the *Discourse on the Theory of Consciousness-only* 『成唯識論』, the *Flower Ornament Sutra* 『華嚴經』, the *Great Sutra of Immeasurable Life* 『大無量壽經』, and so on to make his point. He says that therefore when distinguishing between the teachings of the path of the sages and Pure Land teachings, the labels difficult practice vs. easy practice and

¹³ 「仏教に智力情感の名称を付するの理由無きを弁ず」 [Arguing that there is no reason to add the labels intellect and emotion to Buddhism], 『令知会雑誌』 [Journal of the Enlightenment Association] 50 (May 1888): "In recent years, there are people from the school of western philosophers who, when summarizing the essential teachings of our Buddhism, attach the labels intellect and emotion. They say that the teachings of the path of the sages form an intellectual religion, the teachings of the Pure Land form an emotional religion, and so on. This is just them, philosophers, secretly peering into Buddhism from the outside, and, without identifying the meaning of its doctrine, distortedly attaching from ignorantly surmised thought names originating in theories propounded by them to the principal teachings of Buddhism. Therefore, they should not be reproached for doing so."

"entering sagehood in this land" 此土入聖 vs. "attaining realization in the other land" 他土得証 are adequate, and there is no need use the confusing words "intellect" and "emotion."

Thus was Yoshitani's understanding. Behind this issue was a gap in meaning between the Chinese character words that Buddhism used and the translations newly created in the Meiji period that made use of them. Specifically, the meaning of the Chinese character 智 in traditional Buddhism is close to that of "wisdom" in English. However, in the Meiji period it was given the meaning of "intellect." Yoshitani adopted a standpoint that was faithful to the meaning of the Chinese characters that comprised Buddhist terminology, and could not approve of using words like Enryō did.

4.2.2 Criticism of the Comparison between Buddhism and Philosophy

Next let us consider Yoshitani's criticism of Enryō's Buddhism-philosophy concordance theory. In April 1887, Yoshitani published the article "Don't See Buddhism as Crude and Incomplete" 「仏教を疎漏視すること勿れ」 in *Journal of the Enlightenment Association* (vol. 37). He first presents the opinions of two people regarding Buddhism. One person, a "certain university graduate," says that Christianity is comprised of shallow teachings and is non-academic, unlike Buddhism, which should be treated as philosophy. "A certain critic" compares Buddhism and other gates of learning, stating that gravity, bodies, and motion in "universal learning" 万有学 as well as the "three mind functions" 三靈性 of "subjective, objective, and complete" 主觀客觀純全 in mind function studies 靈性学¹⁴ are more detailed than Buddhism's (Tendai learning's) elucidations of "ten expression of Suchness" 十如是, "three insights in one thought" 一心三觀, and "principle induced phenomenal activity" 理具事造. The person also says that awakening to the *Flower Ornament Sutra's* statement "there is no distinction between the mind, the Buddha, and all living things" 心仏及衆生是三無差別 does not mean that one will know the universal working of thought, and that Herbert Spencer's philosophical and biological fundamental principles are clearer than the idea of dependent arising from Suchness. With regard to these opinions, Yoshitani critically laments, "Alas, what is this?" Furthermore, he states that while these people say Buddhism is crude, this is because they do not know Buddhism itself. According to him, they should pass judgment on Buddhist doctrine after thoroughly learning the truth of Buddhism based on books that ex-

¹⁴ At the annual conference some asked about the meaning of this term. I do not know the answer. Considering that Enryō states, "the three mind functions of subjective, objective, and complete," it is possible that it refers to Hegel's philosophy of spirit.

plain the highest Buddhist doctrine of dependent arising from Suchness, as well as the Tendai sect's notion of the "principle according with conditions in the specialized teaching" 別理隨緣 and the "principle according with conditions in the perfect teaching" 円理隨緣. Yoshitani admonishes them for learning crudely and then looking down on Buddhism as being crude.

These examples of the ways of thinking that Yoshitani criticizes are comparisons of Buddhism and philosophy that place an emphasis on the latter. While Enryō's viewpoints do not appear in this text, I think that he was included in the group Yoshitani was criticizing. This article was published in April 1887, two months after Enryō's *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism* was published. While it was positively received in the Buddhist world, it is not strange that Yoshitani secretly was indignant with regard to a way of thinking that saw Buddhism and western philosophy as being consonant.

In his 1890 *The Essentials of Meiji Sects*, Yoshitani also laments in the introduction that there are many people who "compare Buddhism and other fields [学] in vain to temporarily obtain the satisfaction of youth,"¹⁵ and gives the following as an example.

For example, with regard to materialism we have the Kusha teaching that the three times and the essences of dharmas are real; they have idealism, we have the teaching that all phenomena are nothing but the transformations of the mind [森羅万有唯心所変]; they have philosophical discussions of the relationship between the existence of all phenomena's subtle luminosity [万有虚靈の存在] and awareness [自覚], we have the Kegon school teaching that there is no distinction between the mind, the Buddha, and all living things [心仏衆生是三無差別]; they have mind function studies' three mind functions of subjective, objective, and complete, we have the Tendai school's discussion of the perfect interfusion of the three views of emptiness, nominal designation, and the mean [空假中三觀円融]; they have the study [學術] of the fundamental principles of philosophy and the fundamental principles of biology, we have the theories of dependent arising from Suchness and dependent arising from the Dharma-realm [法界縁起]. Why would we be inferior? It is as though the two households are fighting over who has more property. Alas, what is this? (ibid.)

This passage's discussion of materialism and the Kusha sect, idealism and consciousness-only, and so on appears to have been written with Enryō's Buddhism-philosophy concordance theory in mind.

¹⁵ YOSHITANI. 『仏教総論』 (see note 8), 「序論」 [Introduction], 1–2.

Yoshitani himself thought that even if Buddhism and the academic fields of the mundane world might have some parts that match, this is simply a coincidence; the original natures of the two are completely different. He says that Buddhism having areas not covered by the academic fields of the mundane world is the very thing that gives it value.¹⁶ Furthermore, he states, "Is it not possible to when speaking about measures for upholding Buddhism actually do things such as harming it oneself?" This also appears to have been written with Enryō's statements in mind, such as "Upholding the Great Dharma [Buddhism]," "Upholding these teachings until the very end for Truth," and "This is because we must uphold Buddhism for our nation," which can be found in *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism* and other texts.

Then, what is Yoshitani's position and attitude? It appears in the passage that follows:

This time when writing about the essentials of the Meiji sects, I will describe only the core content of Buddhism that has been passed down since ancient times—without being swept away by the times, being ostentatious, or, seeking the new and liking the strange, rewriting the texts and their meaning—and try to pass on the seeds of the religion [教法] by writing down the doctrines of the various sects. (ibid.)

Here, Yoshitani's pride in being part of Buddhist studies' conservative mainstream can be seen. Here, we have seen that (somewhat ironically) although Yoshitani's lectures were the basis of Enryō's Buddhism-philosophy concordance theory, Yoshitani criticized him.

5. Conclusion

In this paper, I considered the relationship between Yoshitani Kakuju's thought and Inoue Enryō. I first provided an overview of Yoshitani's early period thought, namely, his systematization of Buddhism. He presented its basis in his 1882 "An Explanation of Cause and Effect" and fleshed it out in his 1886 *The Gist of Buddhism* and 1890 *A General Overview of Buddhism* by expanding upon the various parts of theories of

¹⁶ Ibid. "Of course while in Buddhism there are parts that just happen to match the theories of the mundane world, this is just coincidental resemblance, and it goes without saying that their natures are different. If Buddhism completely matched the theories of the mundane world, it would certainly not be the essential Dharma of transcendental liberation. Therefore, the very reason that Buddhism has its value as Buddhism is that it has unique parts which are not covered by discriminative thinking that deviate from the theories of the mundane world."

cause and effect, for example, the fundamental principle of dharmas (the basis of causes) and nirvāṇa (the effect). Issues from his era, such as critiques of Christianity, also appear.

I then focused on the relationship between Yoshitani and Enryō. Yoshitani taught at the University of Tokyo from 1881 until 1890 on subjects such as *Essentials of the Eight Sects* and Tendai's *Doctrine of the Four Teachings*. In addition to attending Yoshitani's lectures in 1883, Enryō created notes based on Yoshitani's 1885 lectures. It appears that in doing so Enryō conceived of his Buddhism-philosophy concordance theory based on the "The Fundamental Principle of Dharmas" section of Yoshitani's systematization of Buddhism that discusses the differences between the understandings of the fundamental principle found in the Kusha, Hossō, Tendai, and Kegon sects. Furthermore, when systematizing his Buddhism-philosophy concordance theory, Enryō was influenced by Yoshitani's Tendai studies-based Buddhism lectures. I believe that in this way the influence of Yoshitani on Enryō was considerable.

However, Yoshitani was critical of Enryō's style of Buddhist research. For Yoshitani, Buddhism had a value separate from the academic fields of the mundane world, and should not be lightly compared or equated with them. From his conservative mainstream Buddhist studies perspective, Enryō—his Ōtani branch junior by over 15 years and former student at the sect's educational institution for sectarian school teachers—may have been someone hard to approve of. Despite studying at Takakura Academy, he did not return to his sect, and was combining Buddhism and secular academics (philosophy). However, conversely, this kind of reaction also shows Enryō's innovative nature that was free from—one could also say deviated from—tradition.

After educating Enryō and others at the University of Tokyo, in 1890, Yoshitani returned to Kyoto to become an authority in Ōtani sectarian studies at Takakura Academy. It is said that Yoshitani was the person who sought to punish Murakami Senshō 村上專精 for his theory that Śākyamuni did not preach the Mahāyāna, first proposed in his *On the Unification of Buddhism* 『仏教統一論』.¹⁷ The aforementioned Miyake Setsurei, who had studied at the University of Tokyo, described this older Yoshitani in the following way:

¹⁷ "I heard that at the venerable Yoshitani Kakuju and Tatsuyama Jiei [龍山慈影], representing Takakura Academy, went to Higashi Hongan Temple's office with my *On the Unification of Buddhism* and applied to meet with the revered Ishikawa [石川], seeking the main temple's swift punishment." MURAKAMI Senshō 村上專精. 『六十一年：一名・赤裸裸』 [60 years: or, bared] (Tokyo: 丙午出版社, 1914), 373–374.

Afterwards Yoshitani became a lecturer at Higashi Hongan Temple and an orthodox authority. Lecturer is the highest academic position in the Otani branch; they have the final judgment when it comes to doctrine. For this reason people from the University of Tokyo suffered and various problems arose. Yoshitani was probably faithful to the Shin sect, however in the end was this really beneficial? Yoshitani was someone who should have benefited from the knowledge he obtained at the University of Tokyo. However, he did not, and gradually became obstinate. He went through all the effort to become a scholar-priest, but he appeared just like an uneducated priest.¹⁸

Literature

INOUE Enryō. 「加藤老博士について」 [On the venerable Dr. Katō], 『東洋哲学』 [Eastern philosophy] 22.8

KETELAAR, James. Translated by OKADA Masahiko 岡田正彦. 『邪教/殉教の明治：廃仏毀釈と近代仏教』 (Tokyo: ベリカン社, 2006). Originally published as *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton University Press, 1989).

MURAKAMI Senshō 村上専精. 『六十一年：一名・赤裸裸』 [60 years: or, bared] (Tokyo: 丙午出版社, 1914)

MIYAKE Setsurei 三宅雪嶺. 「自分を語る」 [Speaking about myself], in 『三宅雪嶺』 [Miyake Setsurei] (Tokyo: 日本図書センター, 1997). Originally published by 朝日新聞社 in 1950.

SATŌ Atsushi 佐藤厚. 「井上円了『仏教活論序論』における真理の論証」 [The demonstration of truth in Inoue Enryō's 'Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism'], *Toyo University Asian Studies* 『東洋学研究』 49 (2011).

———. 「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』第二編をめぐって」 [Enryō's demonstration of the essence of God and criticism of Christians: About 'An Evening of Philosophical Conversation,' vol. 2], *Toyo University Asian Studies* 『東洋学研究』 49 (2012).

———. 「井上円了における伝統仏教体系と仏教・哲学一致論」 [Inoue Enryō's systematization of traditional Buddhism and Buddhism-Philosophy concordance theory], *Toyo University Asian Studies* 『東洋学研究』 50 (2013).

¹⁸ MIYAKE. 「自分を語る」, 171.

- .「井上円了『八宗綱要ノート』の思想史的意義」[The meaning of Inoue Enryō's 'Notes Regarding Essentials of the Eight Sects' in intellectual history terms], *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 『井上円了センター年報』 22 (2013).
- YOSHITANI Kakuju 吉谷覚寿.「仏教を疎漏視すること勿れ」[Don't see Buddhism as crude and incomplete] 『令知会雑誌』 [Journal of the enlightenment association] 37 (1877).
- .「因果法爾説」[An explanation of the law of cause and effect], 『仏教演説集誌』 [Collected Buddhist lectures] (1882). Reprint in suppl. vol. of 『明治仏教思想資料集成』 [Collection of documents relating to Meiji Buddhist thought] (Kyoto: 同朋舎出版, 1983).
- .「仏教に智力情感の名称を付するの理由無きを弁ず」[Arguing that there is no reason to add the labels intellect and emotion to Buddhism], 『令知会雑誌』 [Journal of the enlightenment association] 50 (1888).
- .『仏教大旨』 [The gist of Buddhism] (Tokyo: 仏書出版会, 1886).
- .『仏教総論』 [General overview of Buddhism] (Kyoto, 1890).
- .『明治諸宗綱要』 [The essentials of Meiji sects] (Kyoto: 法蔵館, 1890).

International Inoue Enryō Research 3 (2015): 30–41
 © 2015 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

STATEMENT ON ESTABLISHING THE PERSONAL CULTIVATION CHURCH (1903)

INOUE Enryō 井上円了

Translated by Dylan Luers TODA

1. Introduction

Before and after establishing the Philosophy Academy seventeen years ago, I toured Japan twice for its expansion. Seeing the poor state of religion in the provinces and observing moral decline, I was a little concerned for the future of the nation. Subsequently desiring to rectify this, after considering various things, I came up with the method of establishing the Personal Cultivation Church [修身教会] in various localities. In light of the conditions in the East and West, I have come to believe myself that today there is no matter of greater urgency than this. Therefore, here I will explain this opinion, and ask for my countrymen's cooperation. If there are any still incomplete parts of this method, I ask that readers supplement them.

2. Our Country's Progress

Our country's development and progress in various areas in the twenty years since the Meiji Restoration is truly unparalleled in the world. Whether it is the legal system, medicine, or science, they all appear to be at the same level as the countries of Europe and the United States, and inferior in basically no way. Are they not flourishing? However, when it comes to the country's vigor and the people's strength, it can be seen that compared to that of England, the United States, France, and Germany, they are far inferior. Why is this? There must be a cause.

3. The Country's Vigor and the People's Strength

Our country's power is not like theirs due to a considerable difference in wealth. Why is there this difference in wealth? This also must have a cause. I think the cause is our nation's morality and virtuous conduct having aspects that do not reach the same level as theirs. While generally the nation is familiar with full loyalty to the emperor and piety to one's parents, this loyalty is mostly wartime loyalty and not everyday loyalty, and this piety is a piety of extreme situations and not common piety. Therefore, while the whole nation knows loyalty and piety, this does not cultivate the people's strength or increase the nation's vigor. It must be said that the cause of this is that the meaning of loyalty and piety have still not been fully explained.

4. The Meaning of Loyalty and Piety

I think that loyalty [to the emperor] and [filial] piety mean the following. In a small sense, they mean doing a good job at cultivating one's self and putting one's household in order. In a large sense, they mean making society and the state wealthy and strong. I believe that the various virtues of frugality, study, patience, sincerity, faithfulness, charity, freedom, and so on are included in loyalty and piety. There is no doubt that our nation is far behind England, the United States, France, and Germany in terms of practicing these virtues. Therefore, today it is an urgent matter for our country to implement a method for cultivating them.

5. School Personal Cultivation

As everyone knows, today in our country the teaching of morality and virtuous acts is limited to the personal cultivation class that is part of school education; there is basically no other place for teaching morals. Personal cultivation at school is only four to

six years. While if one progresses into middle school one must take five more years of personal cultivation, education for the nation in general is usually limited to the four years of personal cultivation in elementary school. Personal cultivation education is completely lacking before entering and after graduating from elementary school. It appears that at home and in society, it is basically abandoned. Surely, none of the countries known in this world as civilized disregard outside of school personal cultivation education like our country. This is truly a deplorable situation.

6. The Household

Regardless of their wealth or rank, many of our country's households are inadequate to be made into educational sites of personal cultivation. For example, in low-class society, fathers and mothers just nurse and raise children; they do not know reason for education. In upper-class society, there are more than a few households in a state that actually seems to present a model for immorality. Households, which are the most important in personal cultivation education, are certainly like this. It is as if after being warmed up by moral heat everyday at school for five hours, [students] enter the household and are cooled for ten hours with the water of immorality. Thus, it is understandable that school education is not effective.

7. Society

Since today's society is filled everywhere with an immoral atmosphere, upon finishing school and entering society, children without fail lose their morals due to its influence. This is why after graduating from school, children's morals are not in several years but immediately destroyed. Therefore, if one wants to maintain the nation's morals, one must think about a path of teaching personal cultivation outside of school. In all the various countries of Europe and the United States they have such establishments. Is there a reason that our country should not?

8. Religion

Since our country's households and society are both inadequate to make into sites of moral education, besides schools, what should be entrusted with it? According to what I have seen with my own eyes in European and American society, all countries have churches of religion that maintain the morality of households and society: in other words, Sunday church. Every Sunday, fathers and mothers go to the church with their children, and have them listen to talks on personal cultivation. If this is not training for

household education, then what is it? Also, youth who have graduated from school go with each other to the parish hall and listen to lectures on morals in between music and singing. This is social education. In summary, there is no doubt that the morals of nations in Europe and the United States are supported by such churches rather than school education.

9. Our Country's Churches

In our country there are various sects, temples, and churches. However, their power is very weak, and they have very many bad effects. They should definitely not be entrusted with moral education. However, if our country's people come to realize the necessity of religion in moral education and take the path of reforming them, as was the case with removing old evils, what could be difficult about this? In short, reforming religion is nothing other than reforming the people who spread religion. Depending on the intentions of the nation, reforming these people can be carried out very easily.

10. The West's Churches

While in the West there are one or two countries where religion has considerably lost its power in recent years, such a thing is certainly limited to big cities like Paris and Berlin. If one goes to towns and villages in the provinces, today the power of religion exists as before. Furthermore, in big cities as well, normal people's trust in religion is not particularly any less than the old days. Thus it is clear that the general morality of nations is maintained by the power of religion.

11. Moral Education

A country's morality is established by the majority of its nation. Even if every single person in the nation cannot become a moralist, if the majority comes to maintain morality well, then due to the influence of this, the morals of society will flourish. If there are more lower-class people than upper-class people and more low status people than high status people, it is the most convenient for moral education to first start with people in the middle class and below. There is no doubt that for this goal the power of religion must be borrowed.

12. Temples and Churches

While our country's religion has considerably declined, it has not yet gone to ruin. There are temples throughout the country and priests live in them; today it is said that

there are eighty thousand temples and one hundred thousand priests. There are also Shinto and Christian churches. It goes without saying that if these temples and churches brought together town or village residents every Sunday and gave lectures on personal cultivation, the effect would be pronounced. However, since our country's temples only conduct funerals and Buddhist memorial services, they are nothing more than one necessary tool for ceremonies. They completely lack personal cultivation churches, which are the most important part of religion for the world. Therefore it is only natural that our nation's morality is not aroused. Is this not a lamentable result?

13. Buddhism's World-Renouncing Way

While in our country one or two religions devote themselves to propagation and missionizing and open their churches monthly, most of what they preach is not the morality of this world but happiness after death. Put in Buddhist terms, they are not the teachings of the mundane world but the way of world-renunciation. Morality is the way of the mundane world. Therefore, if one only preaches such teachings of world-renunciation, it is difficult to arouse the morality of the world. Thus, I am trying to revamp Buddhist churches so they preach not only world-renunciation but the teachings of the mundane world as well. I think that it is clear that the bias towards world-renunciation—which exists despite Buddhism's true aim of jointly teaching the worldly path and world-renouncing path—is a result of past times. Therefore, now it is necessary to in accordance with today's times place an emphasis on this life rather than after death. It is said that the likes of Christianity changed in recent times to become a religion purely of this life. This is the reason that its personal cultivation churches are effective.

14. The Worldly Teachings of Buddhism

While in Buddhism also there are sects that take as their object the world, they stop at teaching about immediate good and bad luck and misfortune and fortune. There are sometimes cases in which they make people fall into superstition. This is actually an impediment to moral education. Therefore, while doctrinally Buddhism cannot neglect its world-renouncing way, this is my wish: that it correct this traditional bad practice of being partial to the world-renouncing way, adopt on the surface the worldly way, not dispose of the world-renouncing way on the underside, and assign itself the task of the moral education of the world.

15. The Harmonization of Religion and Education

If Buddhism is made to take such a course, school education and the churches of religion will surely be harmonized with each other. However, up until the present there has been a tendency for schools and religion to be antagonistic towards each other, which has been an impediment to advancing society's morals. While world-renouncing religion might be incompatible with school education, when it comes to preaching the worldly path, they both must be in harmony. Therefore, it is my hope that in the future religion and education will harmonize and cooperate with each other and devote their powers to advancing the nation's morality. While the religion does not necessarily have to be only Buddhism, it has spread the most in our country, and I argue for its application in personal cultivation education.

16. The Goals of the Personal Cultivation Church

If one knows the reason that school education and churches should be in harmony and cooperate in teaching worldly personal cultivation and morality, one must spread personal cultivation education outside of school with the two coupled together and assisting each other. This is why I assert that it is necessary to establish a Personal Cultivation Church in towns and villages. My aim in doing so is the following. Based on the Imperial Rescript on Education [教育勅語], taking loyalty and piety as the essence, and taking the national polity [国体] as the most important, I wish to teach about the morality necessary for all sorts of jobs (such as patience, study, frugality, and sincerity), and then revamp household manners and etiquette as well as social customs.

17. The Church Venue

I think it would be most convenient to make temples in towns and villages the venues of the Personal Cultivation Church. It would be good to bring together every or every other Sunday the old, youth, men, and women in the town or village, and as speakers have not just priests but also schoolteachers. There is no doubt that if in this way priests and schoolteachers both attend and teach patiently and earnestly, it will be effective. Additionally, the organization of the church should be jointly decided based on discussions between all people in each town or village. Everything should be based on the town or village's self-government. Therefore, the mayor and town or city council members must each become advocates for the church and make the whole town or village approve of it. If there are some expenses, they should be paid by the town or village's finances.

18. The Church Organization

Below I summarized what I have expressed above by listing the elements of my humble proposal regarding the church's organization.

- The goal of the Personal Cultivation Church is to inform the nation of the various morals that should be normally maintained, and have people carry them out.
- This church should be established based on discussions between town or village residents, managed based on self-government, and organized in accordance with the area's situation.
- This church should be held every or every other Sunday. However, depending on the situation in the area, it also may be held weekly during the winter and monthly during the summer.
- This church should be held at temples, with both priests and schoolteachers in attendance and giving lectures. Also, the mayor or person with the most popularity in the town or village should be nominated as the church head, and village or town priests and schoolteachers should be welcomed as lecturers.

19. The Church's Program

While due to the situations in the provinces it is hard to establish a standard time for the church, it is best to hold it from approximately 9:00 to 11:00 on Sundays. A program should be established in which first the Imperial Rescript is read, then a teacher gives a lecture, and then a priest gives teachings. Priests' teachings should be based on the Imperial Rescript, and while of course they should lecture on worldly morality, there is obviously nothing stopping them from preaching various things in detail while taking examples and citing admonitions from Buddhism. Furthermore, in accordance with the requests of like-minded people [i.e., church attendees], after teachings on the worldly way, the world-renouncing way may then be lectured upon. Alternatively, for convenience it is also fine to divide up into youth and old people, and hold a youth church in the morning and an old people's church in the afternoon. Things like this should be decided in accordance with the situation in the area. However, it is my wish that in each village or town a Personal Cultivation Church is established in addition to school education.

20. Music, Singing, and the Time of Lectures

Music and singing are indispensable in churches. It appears that much of the flourishing and pronounced influence of churches in Europe and the United States is due to the power of music and singing. Therefore, in our country as well music and singing should certainly be added to churches. The music should be Western music, and the songs should be created based on the virtues enumerated in the Imperial Rescript and sung. Also, the way of singing them should be taught in advance to the congregation; they all must be made to sing in unison on the day of. Furthermore, since the aim of the church is based on the holy teachings of the Imperial Rescript that must always be remembered and never forgotten, every time they should be made to listen attentively to the Imperial Rescript being read. The sequence would be as follows:

- 1) Music and Song
- 2) Reading of the Imperial Rescript
- 3) Music and Song
- 4) Lecture (School Teacher)
- 5) Music and Song
- 6) Lecture (Priest)
- 7) Music and Song

A lecture should be limited to thirty or forty minutes; it should not be too long. Between the first and second lecture, a break of ten to fifteen minutes could also be scheduled. Also, for reasons of convenience, priests may be assigned the two lectures, a lecturer may be invited from other towns or villages, and so on. This should be done in accordance with the local situation.

21. Town and Village Ceremonies

When organizing a Personal Cultivation Church in this way, town or village weddings may also be held at the church. When doing so, it is sufficient to distribute tea and sweets to attendees. Therefore, by removing the bad custom of heavy drinking and eating, unnecessary expenses can be avoided. Holding other ceremonies at the church has the benefit of reducing time and expenses. Furthermore, it should certainly not be difficult to through this method reform the general manners and customs of the town or village.

22. The Benefits of the Church

Not only does establishing this church harmonize education and religion, it diffuses discord between political parties and emotional conflict in towns and villages, smooths relationships between people, and facilitates communication regarding the situations on various social levels. Additionally, it gives a day of rest to those who labor their body and mind at the site of daily society's competition, providing psychological pleasure and impressing upon them ideal interests. Truly, it therefore must be said that the benefit obtained by this church is very considerable.

23. Occupational Education

While recently as a result of the promotion of occupational education in our country occupational schools have arisen one after another, I worry that this will actually lead to the degeneration of business. This is because our nation is deficient in its ability to be patient and study, which is the most important for occupations. If people just like leading idly, there is the danger that [the number of] hard workers will decrease as this education progresses. In other words, I fear that this occupational education will lead to the raising of scoundrels [社士] of the business world. Therefore, considering how things are going today, before occupational education, there is a need to reform the natures and characters of youth. This reform does not lie solely in schools improving personal cultivation. Surely the power of the Personal Cultivation Church—the manufacturer [製造元] of education in households and society—must be borrowed. This is another one of the benefits of the church. If the purpose of this church is expanded and factory churches, hospital churches, and so on are held every Sunday, this benefit will certainly increase even more.

24. The Reform of Religion

There is no doubt that the quality of religion relates to the state's rise and decline. People also recognize that the reform of religion must begin with the reform of the people that are priests. If in villages and towns people unite to form the church and have priests teach every Sunday, naturally priests will be reformed. At the same time, religious reform will succeed. Furthermore, after a church is established, due to the town or village's natural sanctions, bad priests will naturally be weeded out.

25. The Establishment of Libraries

In the West, there are basically no villages—not to mention cities—without a library established. Therefore, now and then village residents enter them to read newspapers, peruse magazines, and read books. Due to this, there is much about which their horizons are widened and their knowledge advanced. In our country, libraries cannot possibly be placed in each locality. Therefore, if a Personal Cultivation Church comes to be established in temples, at the same time it should not be difficult to make one room in such temples into a library, and give people the convenience of reading newspapers, magazines, and so on before and after Sunday church. The benefit of preventing people in this way from engaging in useless and harmful play on their day off will certainly be very great.

26. The Order in Establishing the Church

When establishing churches like this, they first should be attempted in provincial villages rather than cities. This is because since large cities like Tokyo are always crowded and busy it is hard to unite all the people in one neighborhood or ward. However, in provincial villages, it is easy to obtain the agreement of everyone. Therefore, first begin this church in villages, and then gradually bring it to cities. If after trying it out in villages it is known to be effective, cities will surely naturally come to learn from this custom. I think that this is the order in establishing the church.

27. Church Magazine

Since these churches should be completely governed by each town and village, there is no need to establish a headquarters in Tokyo to supervise them. However, there must be an organ for internally communicating between churches regarding matters. In other words, the church must have a center for transmitting throughout the country. Therefore, wanting to meet to this need, I will publish the *Personal Cultivation Church Magazine* [修身教会雑誌]. This magazine should present materials for church lectures along with reports from each church. Its detailed rules will be announced separately. Furthermore, the church's songs must also be edited at the aforementioned magazine's place of publication and distributed to individual churches. Therefore, I would like to seek songs from throughout the country for a prize. The rules will also be able to be seen in an announcement.

28. Conclusion

Above, I discussed the Personal Cultivation Church's purpose and gave a brief of a summary of it. Two or three pages cannot cover all of its details. Therefore, when I publish the magazine in the coming days, I will present the particulars in this next issue. However, I fear that its meaning cannot be exhausted in just a magazine. Therefore, I want to go on a tour of the nation, explaining and describing it in detail at various localities. I went around the various countries in Europe and the United States starting last year, and devoted myself to observing customs, practices, and people's nature in these countries, and came to fully know that they greatly differ from our country. Therefore, when going around the provinces, I plan to discuss these matters in detail and explain the urgent need for the Personal Cultivation Church. Now in advance I earnestly request the help of like-minded people.

*

Editor's Note: The Statement on Establishing the Personal Cultivation Church 『修身教會設立旨趣』 (1903) was written by INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919) in the midst of his efforts to develop the Philosophy Academy into an independent private university. After resigning as the Academy's principal in 1906, Enryō resumed his nation-wide lecture tours and poured his energy into the spread of the Personal Cultivation Church. Presumably, because the initiative did not show the results he wished for, he scaled down and renamed the project in 1912 to the "Society for the Spread of Civic Morality" 国民道德普及会. The *Statement on Establishing the Personal Cultivation Church* is nevertheless an intriguing reflection of Enryō's reform ideas. It advocates a new social practice that combines religion, education, ceremony, and morality. Seen from today, the comprehensiveness with which Enryō hoped to reform Japanese society based on the *Imperial Rescript on Education* (1890) has an almost utopian character.

『修身教會設立旨趣』 [Statement on establishing the Personal Cultivation Church] was first published as monograph by the Philosophy Academy in September 1903. One month later it appeared in the journal 『東洋哲學』 [Eastern philosophy] (vol. 10, no. 10, 1903: 616–623) and six months later it was again reprinted in 『圓了講話集』 [Enryō's collected lectures] (鴻盟社, 1904: 341–354). The latter is included in vol. 25 of the *Inoue Enryō Selected Writings* 『井上円了選集』 (Toyo University, 1987–2004: 628–639).

The text in the *Selected Writings* is identical to the reprint in vol. 1, bk. 1 of 『東洋大学百年史：資料編』 [One hundred years history of Toyo University: Materials] (Toyo University, 1988: 20–27), which is based on the first September 1903 version. In the second edition, which was published by Toyo University in 1906 as 『修身教會要旨』 [Essentials of the Personal Cultivation Church], some differences can be found in paragraphs 3, 18, 20, 25, 27 and 28.

Paragraph 3: The title was changed from 國勢民力 [the country's vigor and the people's strength] to 國家の實力 [the nation's real strength]. The sentence "this loyalty is mostly wartime [戦時] loyalty and not everyday [平日] loyalty" was changed to "this loyalty is mostly loyalty in a narrow meaning [狭意] and not loyalty in a broad sense [廣義]." Moreover, the next sentence has 尋常 instead of 通常, albeit without any obvious change in meaning.

Paragraph 18: In the fourth point, "or appropriate places" was added to "This church should be held at temples."

Paragraph 20: The sentence "If the service is held at night a laterna magica [幻燈] may be used" was added to the end of the paragraph.

Paragraph 25: The sentence "Due to this, there is much about which their horizons are widened and their knowledge advanced" was changed to "Due to this, not only their horizons are widened and their knowledge advanced, but also their mind is cultivated [精神を修養] in many ways."

Paragraph 27/28: The paragraphs 27 and 28 are combined into one under the title "Conclusion." The header "Church Magazine" disappeared together with the passage that spans from "Its detailed rules will be announced separately" until "I will present the particulars in this next issue." An "although" was also added to "there is no need to establish a headquarters in Tokyo."

Rainer Schulzer

International Inoue Enryō Research 3 (2015): 42–49
 © 2015 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

MY PHILOSOPHICAL MISSION (1919)

INOUE Enryō 井上円了

Translated by Dylan Luers TODA

After the Meiji Restoration, our country's scholars read the books of various Western countries, sought the theories of European and Americans, and just lined them up like an exhibition to show to people. Since they neither established original views nor introduced innovations, dozens of years ago I became determined to do my best to stand in the world with one view. However, since I have rather shallow knowledge, lack ability, and do not have the power to establish a single academic school, I decided rather to pave the way for popularizing and spreading in the world high-level philosophy, as well as to develop practical areas and contribute to the world's morality. As a result of recent Western philosophy being more and more advanced and increasingly concerned with minute and detailed explanations, over the years it has grown far from human affairs and separate from the ordinary world. Having seen this bad practice of the world of philosophy, in order to correct this malady, out of my policy that it is best to

apply my abilities to practical things, naturally I have come to understand that my mission lies in the following two items:

- 1) Popularizing philosophy.
- 2) Making philosophy practical.

In order to fulfill this mission, arguing that useless reading and vain cultivation is harmful and has no benefit, for thirty years I have had a no-reading policy and advocated for the disposal of dead books [死書] and the reading of living books [活書].

My first mission of popularizing philosophy was the project of the first half of my life, and corresponds to my books and teaching during that time. Its focus was the Philosophy Academy. Its founding aim was to spread philosophy in this world. While at first it was completely based in the popular world, led by the times and moved by the climate, it naturally came to lean towards the advanced, and in the end I even ended up opening a university faculty. However, I think that it in fact did reach its goal of spreading philosophy in the world. There is no doubt that the lecture records and books published by the Philosophy Academy contributed to this goal of popularization. Furthermore, with the increased fame of the Philosophy Academy, for over ten years starting in 1890 I went across the country to various prefectures and districts and gave lectures on philosophy for the masses, and I think that this certainly achieved this goal. Deciding that I had completed my first mission project of popularizing philosophy, I prepared to retire from the Philosophy Academy, and did so in 1906. Here, I proclaim that this was the project of the half of my life before old age.

Next, my second mission of making philosophy practical was the project of the half of my life after old age. After retiring in 1906, I started working on it. It is centered on the Wadayama Philosophy Hall. Western philosophy is slanted towards the theoretical and ignores practical aspects and thus is a disabled philosophy with eyes and no legs; it cannot avoid being crippled philosophy. However, believing that the acme of philosophy is practice, taking as my ideal the opening of the downwards-oriented path in upwards-oriented theories, and defining philosophy as the field of strenuous action, I am devoting myself to exercising ingenuity to realize this ideal and definition in the realm of practice. Since this is not a viewpoint advocated by Western philosophy, I call it a separate transmission outside the teaching [教外別伝] of philosophy and a new proposal that has not arisen in Western philosophy. Imitating Saint Hōnen's [法然] *One Sheet Petition* [一枚起請文], I came to describe it in the following way.

It is not the learning of the philosophy spoken of by scholars of Japan, China, and the West. It is also not the philosophy people advocate after academically reading all the books of various scholars. There is no need to do anything but strenuously work for loyalty to the emperor and patriotism, and engage in activities knowing without a doubt that one can fulfill one's life duty. If everyone makes up their mind to strenuously work, that which is talked about in relation to views of the universe and life will be contained within them fulfilling their life's original duty. If one thinks profound things besides this, one will actually go away from the true purpose of philosophy; this is certainly different than the aim of life. Even if those trying to carry out philosophy haven't learned everything about the philosophy of the past and today, they should become illiterate and foolish, keep company with ill-mannered and uneducated ignorant companions, and, not behaving like a scholar, devotedly engage in activities.

Before this, I had also written a statement about my activities imitating *Letter on White Ashes* [白骨の御文] by Saint Rennyo [蓮如] of the True [Pure Land] sect.

If we fully contemplate the flourishing aspects of humans, generally enjoyable things fill this lifetime; it is like paradise. Thus, we have still not heard of experiencing the suffering of hell. Life is easy to live. Who can in this world sink into the pool of pessimism? Regardless of whether it happens to me first or someone else, people who work and compete with each other without disdain of suffering or labor will without fail bring fortune and happiness. Thus in the morning one may be poor, and in the evening a nobleman. When successful spring has come and the ice of trouble melts, and when a pleasant flower blooms and frost changes in an instant into the charm of peaches and plums, family and relatives gather. Even if they soar to heaven and dance on earth, they cannot exhaust their joy. Even if one's lifespan comes to an end and one leaves the world, fame will surely last for one thousand years. While this is happiness, it is also insufficient. Thus, everyone should quickly focus on the most important thing to succeed in, and, using their abilities as much as possible, make a strenuous effort. Yours Respectfully.

This is, after all, a doctrine of a separate transmission outside the teachings of philosophy.

The advanced theories of philosophy have generally already been decided by three thousand years of research by scholars. However, since today's philosophy is just quarreling about insignificant unestablished principles, I think that if we just grasp the fundamentals it is adequate. In order to do so, it is fine to just read through one short vol-

ume on the history of philosophy and not read extensively the books of philosophers. Also, look into practical problems. Truly, if a person is just able to act with regard to practical problems, while it might be said that they are still unlearned, I am trying to say that they have learned philosophy. With regard to the method for practical action, as a result of many years of research, I have come up with a mindful recitation method. I have already published the gist of it, but as a supplement I composed in twenty-five lines a hymn about it. It is below.

Looking at the philosophy of this world, it is lamentful that while the flower of discussion has bloomed it has still not bore any practical fruit.

While losing one's way at the base not knowing the moon at the high mountain peak, days are spent examining existence and non-existence. This is philosophy's bad habit today.

Philosophy that does not show the path people's minds should cross is a defective field of study that only is oriented upwards and not downwards.

Philosophy that is oriented downwards is nothing other than teaching the path for actually practicing advanced ultimate principles.

Of the many paths, the most important method for showing this truth to the people of the world and making them put it into practice is mindful recitation.

The mindful recitation method is reciting, "I take refuge in the venerable absolute infinite" [南無絶対無限尊]; there is no need to carry out any practice besides this.

It does not discriminate between intelligent, foolish, sharp, and dull. Since it is the path where one is safe by just reciting and reaches the other shore, it is the shortcut easy practice.

If one recites, "I take refuge in the absolute," the clouds clear, and the dark mind quickly reaches the mind-ground filled with light.

If one recites, "I take refuge in the absolute," surely the myriad waves will subside and the moonlight of the absolute will arise in the water of the mind.

If one recites, "I take refuge in the absolute," a life that appears to be hell will immediately transform and appear as a world of paradise.

If one recites, "I take refuge in the absolute," while reciting, the pessimistic motor of the mind and even the body will become joyful and filled with vigor.

If one recites, "I take refuge in the absolute," while reciting, that discrimination will also disappear and be contained in the light of the absolute.

If one recites, "I take refuge in the absolute," while reciting, the virtue and power of the absolute will well up at the base of one's heart like a spring.

If one recites, "I take refuge in the absolute," evil thoughts that fill one's mind will naturally disappear, and one will become a person who has amassed all good virtues.

The greatness of this virtue in the seven characters recited by one's mouth is the most unfathomable of the unfathomable; it is the miraculousness of truth [真実妙].

Even without reciting and saying the "absolute," if one is silently mindful with a concentrated mind, naturally the same virtue will be received.

While just thinking of the absolute with a concentrated mind, the voice of the small self grows silent, returning to and becoming one with the big self.

While just thinking of the absolute with a concentrated mind, the three lights of truth, good, and beauty appear, completely illuminating the mind.

In reciting and thinking, the power of the absolute infinite stimulates from within the mind, and gives rise to great activity.

Subsequently it becomes easy to move forward having removed the hundred difficulties that block one's life path, and one can make considerable strenuous efforts.

There, the so-called sacrificial great spirit [大精神] wells up, and sacrificing one's life, one becomes able to accomplish everything.

If one does not reach this point, the path of humanity and justice [仁義] and the teachings of loyalty and piety are simply surface-level things, and it will be difficult to truly put them into practice.

In this way, if one wants to be a person who serves the country, work to always recite and bring to mind the absolute infinite lord.

Other ways of approaching mindful recitation that depart from this theory are teachings not advocated by the separate transmission outside the teachings of Western philosophy.

I also wrote the above outline imitating Rennyo's *Statement of Repentance* [改悔文].

We should recite, abandoning the mind of examining the various similar philosophical theories and single-mindedly taking refuge in the venerable absolute infinite, and believe that all the most crucial things to be carried out in our lives are contained in these seven characters. It is settled that in absorbed recitation the delusive clouds of the mind's sky immediately will clear and the light of bliss will in an instant appear. I think that devotedly reciting having understood this well is the acme of the philosophy that is a separate transmission outside its teachings and the marvelous aim unknown to Western philosophy from the ancient past to the present. One should exert oneself for the world and for the country in this life.

From what I have stated above, one can understand what my practical philosophy is.

Of course, I plan to investigate even further in the future ways of handling this mindful recitation method; one could say I am in the midst of devising it. On another day in the future there will probably be an opportunity for me to report in more detail. In summary, when making philosophy practical, it will surely turn into a kind of religion. I would like to call this the 'Philosophy sect' [哲学宗]. While the Wadayama Philosophy Hall is known as a park for spiritual cultivation [神修養] and a training center for social education, in fact it is the head of the Philosophy sect. This is also why I am calling it the Mt. Morality Philosophy Temple [道德山哲学寺]. However, when seen from the currently existent religions of today, it must be said that it is philosophy.

In other words, there is a difference between religion simply constructed by belief, and religion constructed by knowledge. To put it another way: there is a difference between reverent belief and principled belief. Since Buddhism is a philosophical religion, it is basically the same as the Philosophy sect that I speak of. The only large difference is that Buddhism is established with its founding individual as its basis. I will leave the details regarding this to another day.

In closing, I would like to touch upon my belief. To confess my faith: on the surface I believe in the Philosophy sect, and on the back side I believe in the True Pure Land sect. One might say that people or belief should not have two paths, but I think that belief itself has a front and back side. Just as there are the two sides of my mind of intellect and emotion, I have come to have two sides to my belief. At the same time, their essence is one. Therefore, if one looks at my approach to the Philosophy sect, it will immediately appear as the True Pure Land sect. Of course, this is not limited to the True Pure Land sect. Depending on one's way of looking from the back side, the single Philosophy sect could appear as the Zen sect, the Pure Land sect, the True Pure Land sect, or the Nichiren sect. Due to my causes and conditions from birth, when I was young the basis of my belief was planted in the ground of the True Pure Land sect, and therefore before my eyes it appears as the True Pure Land sect. Since this is the case, a person of the Zen sect would certainly see the Philosophy sect as the Zen sect. I think that the ways of looking of the people in the Pure Land sect and the Nichiren sect are each different.

To summarize my above-discussed view, the differences between my two large missions are as follows.

My First Mission: The Popularization of Philosophy

- (1) Centered around the Philosophy Academy.
- (2) Uses school education as its method.
- (3) The project of the first half of my life before old age.
- (4) An enterprise to repay my indebtedness to education.

My Second Mission: Making Philosophy Practical

- (1) Centered around the Philosophy Hall.
- (2) Uses social education as its method.
- (3) The project of the second half of my life, after I became old.
- (4) An enterprise to repay my indebtedness to society.

Since announcing my permanent departure from the Philosophy Academy upon retiring in 1906 after having seen that I had already reached the aim of my first mission, I cut off all of my involvement with academy, wholeheartedly devoted all my power to my second mission, and have reached today. Comparing the importance of the two missions, I place an emphasis on the second. In other words, the first is expedient means, and the second truth. The first is preparation, and the second is the goal. While comparing a small personality like myself to the great personalities of Śākyamuni and Nichiren [日蓮] would be the height of audacity, if I were to do so, my pre-old age half-life project is comparable to Śākyamuni's teachings before the *Lotus Sutra* [爾前の法門] or Nichiren's teachings before exile [佐前の法門], and my post-old age half-life project is comparable to Śākyamuni's *Lotus Sutra* teachings [爾後の法門] or Nichiren's teachings after exile [佐後の法門].

Today, I am in the midst of constructing a foundation for realizing my second mission, and in the middle of my national tour. My national tour has two goals. The first is to observe people's living conditions, feelings, and thoughts, and use this as reference when making philosophy practical. The second is to fully put in place the Philosophy Hall management, and establish a method for its upkeep. Now, in the thirteen years since 1906, I have toured around seventy percent of the country. To complete the remaining thirty percent of the country, five or six years are needed.

After finally finishing my tour on a day in the future, I will shut myself up in the Philosophy Hall and expound the tenets of the Philosophy sect to the people who come daily. At the same time, I will work on compiling a textbook that will serve as the Bible of the Philosophy sect. When I finish this compilation, I would like to gather like-

minded individuals from across the country and try organizing a religious institution. Before doing so, I plan to build a Non-Reading School Building [不読学舎] in the garden of the Philosophy Hall, gather like-minded individuals, and have them practice making philosophy practical. These are my future tasks.

However I cannot know whether heaven will really give me the years to complete this. I am just determined to do my best and leave the rest to heaven. I hereby proclaim that this is nothing other than my longstanding intention that I present to repay my indebtedness to the emperor and my country. Above all, it is my desire that the educated people of the world recognize that the Wadayama Philosophy Hall is a training center for social education, the foundational central hall for making philosophy practical, and the Philosophy Hall, in other words, the headquarters Mt. Morality Philosophy Temple.

*

Editor's Note: The here translated article is one of the very last writings of INOUE Enryō 井上円了 (1885–1919), who died approximately four months after its publication. The text is not only insightful as an autobiographical review of Enryō's life-long efforts, but also as a programmatic statement of what he planned to achieve with the Temple Garden of Philosophy 哲学堂公園. 「哲學上に於ける余の使命」 [My philosophical mission], was published in 『東洋哲學』 [Eastern Philosophy] vol. 26, no. 2 (February 10, 1919): 83–93 and reprinted in 『妖怪玄談』 [Arcane talks about mysteries], ed. by TAKEMURA Makio 竹村牧男 (Tokyo: 大東出版社, 2011), 282–289. The paragraph divisions in this translation are based on the latter edition.

Rainer Schulzer

International Inoue Enryō Research 『国際井上門了研究』 3 (2015):50–63

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上門了学会

【 特別講演 】

大いなる総合を求めて—1900 年頃の哲学

ウルリッヒ・ジーク (Ulrich Sieg) *

翻訳：辻麻衣子

1900 年頃の世界は、我々にとって馴染みのないものになってしまった。すでに 50 年以上前にアメリカの歴史家バーバラ・タックマンは、第一次世界大戦が「まるで焦土地帯のように、我々とそれ以前の時代との間に横たわっている」¹ ことを見てとっていた。これは今日まで、さして変化していない。20 世紀初頭のさまざまな問題を、また同時に希望を正当に評価することは、今もなお困難である。確かに、歴史家はある一つの対象だけを指し示すことを差し控えるべきだ。しかし同時に、当時何が起りつつあったかについて我々が知る限りを全て無視することも、有益ではないだろう。というのも、その時代の人々ができなかったような仕方で我々が何かを解釈、評価できるのは、この知識あつてのことだからである。

1900 年前後の「文化的風潮」は、かなり見晴らしが悪い。人々をより近くに集め、彼らの富を増やし、平均寿命を延ばした技術の急速な進歩を多くの同時代人たちは称賛した。それに応じて、科学のおよび政治的「世界観 (Weltanschauungen)」の自信に満ちた支持者が現れてきた。これらの世界観はたいていの場合、はっきりとユートピア的な性質のものであった。他方でグローバル化の影の側面が姿を見せたことも見逃してはならない。市民階級は、ヨーロッパによる世界支配があとどの程度続くのか、あるいは産業大国が経験する社会的諸問題によって、どのような歪みがもたらされるだろうかと思っていた²。そして至る所で、明確な、かつ意義のある世界像が要請されていた。

現代の歴史家にとって特に重要なのは、バランスのとれた判断であるだろう——躍動する生の喜びと迫りくる不安との間で揺れ動く時代を考察するにあたって、これは簡単な仕事ではない³。魅力的な理念とユートピア的構想は20世紀初頭に端を発するが、今日の我々がそれらをすでに考えきったとはとても言えない。冷戦時代にはとても古ぼけて見えた政治的世界秩序も、少なからずアクチュアリティを再び増してきた。さらには、複雑な解釈学的課題もある。例えば1900年前後の明らかな利害対立は、高度に様式化された言語を媒介として表現される傾向にあった。その結果として、何が歴史的に決定的な力を持っていたかを突きとめることは、およそ容易であるとは言いがたい。

同様のことが、世紀の変わり目の大哲学者たちにも当てはまる。彼らはたいていの場合、隠喩に満ちた文体と包括的な一般化を好んだ。彼らはみな「世界観」の過熱した市場で競合し、現状分析を将来にわたる予測と結びつけた。それに応じて彼らは、正確な論証を行うよりむしろ広い支持を求め、論証可能な理念より大胆な理念を提示した。だが、彼らの構想が合理性に乏しいと見極めることが重要であればあるほど、彼らのかつての成功の理由を追求することもまた同様に重要である⁴。

本稿は、このように広大なテーマに四つの段階を踏んで接近するものである。まず私は、ハーバート・スペンサーと彼の進化概念を考察する。この概念は1860年代から、ヘーゲル的精神における経験論的思想と近代自然科学の組み合わせの成功例とみなされている (I)。その反対の立場としては、ドイツの認識論者たちを取り上げる。彼らの立場は、マールブルクの新カント主義者であるパウル・ナトルプの例を用いて紹介する (II)。第三に新理想主義者のルドルフ・オイケンを扱うが、彼はカントとヘーゲルの時流にかなった総合として現れ、1908年にノーベル文学賞を授与された後、世界的名声を得た (III)。これを背景に、四番目に描写、分析されるのが、なぜ井上円了が日本において西洋哲学の受容に尽力したのか、ということである (IV)。最後に、1900年頃に支配的な役割を担った哲学的概念を描き出し、第一次世界大戦後にそれらが急速に姿を消した理由を解明することに努めたい。

I

イギリスの哲学者であり社会学者でもあるハーバート・スペンサーは、19世紀後

半においてもっとも影響力の強い思想家の一人に数えられる。このダーウィンの熱狂的な信奉者は、読者に以下のような信条を伝えた。すなわち、自然科学の成功はただ一つの根から導き出されうる、という信条である。彼の普遍的「進化原理」は、世界の自然史を説明するためのみならず、近代科学の成果を体系づけるためのものと考えられた⁵。それに応じて、彼の進化概念は過度に拡張され、結果として不鮮明なものになってしまった。彼は「進化の定義に最高度に一般的な意味を与え、有機体だけでなく無機的なものや社会的なものまで、そこに組み入れた」⁶のである。

スペンサーは、自分の構想を『総合哲学体系』という記念碑的な著作に書きとどめた。1860年から1896年まで、すなわち36年もの間、彼は絶え間なくこの大著に取り組んだ。それはあわせて15巻にのぼり、自然界にとってのみならず人間社会の発展にとっても進化の原理が重要であることを力説している。スペンサーは、進化が環境によって影響を受けるというラマルクの見解を支持し、同時に人間の行動説明に社会統計学が有用であると強調した。経験的な明証性と並んで強力な論証を信頼する彼の著作は、きわめて楽観主義的なものだった。それ故、筋金入りの自由主義者であったスペンサーは、国家は長い目で見ればほぼ全ての影響力を失うことになるだろうと確信していた。というのも、人間は日々、自らの自由の理性的な行使を学んでおり、国家による統制はますます不要になるだろうと考えたからである⁷。

その厄介な文体にもかかわらず、スペンサーの著作は、人間の知の進歩と技術の恩恵を身をもって体験していた同時代人を熱狂させた。だが世紀の終わり近くになると、本当に人間の全ての知がただ一つの哲学体系によって包括的に捉えられうるのかを懐疑的に問う声が大きくなってきた。スペンサーの友人であり哲学史家のベルンハルト・ルイスは、皮肉をこめて次のように述べている。「スペンサーにあっては、全ては絶えず進化し続けている。彼自身の理論を除いて」⁸。ルイスは、常に変化し多様化する様々な科学ディシプリンは、19世紀中葉にさかのぼる範疇的な枠組においては、もはや捉えられないとした。

スペンサー自身もまた、自分の世界像の楽観主義的路線に疑問を抱き始めていた。彼は「宇宙の熱的死」という熱力学第二法則に起因する考えに頭を悩ませ、歴史プロセスが理性的な終末に至るのか否かを疑っていたのである⁹。それにもかかわらず彼は、「最大多数の最大幸福」は追求するに値する目的とみなされるに違いない、

という自らの功利主義的信条に固執した。そして彼は、市場という原理だけが進歩を維持し、個人の自由を保証しうるのだから、国家がまもなく消滅するのは確実だとみなしていた。世界がますます狭くなり、国家同士の利害衝突が至る所で生じていた帝国主義の全盛期にあつて、これは現実離れした怪しげな見方であつた。それは、ナショナリズムが人々の心や精神に及ぼしていた強大な力を一顧だにしなかつたのである。実際 1900 年前後には、スペンサーは世間で取りざたされなくなっていた。ヘーゲルによって動機づけられ、ダーウィンの進化論に全幅の信頼を置き、他方で個人の自由の重要性を手放そうとしなかつた彼の進歩観は、このように最終的には時代遅れなものとなった。

II

世紀が変わる頃、中央ヨーロッパの哲学においては認識論的発想が支配的だった。例としては、スイスの学者、アウグスト・シュタードラーが挙げられるだろう。彼はスペンサー哲学をカントの考えと比較して評価した。彼は、スペンサーが持つ『純粹理性批判』についての知識が不十分であり、彼が形而上学に無関心であるとしてスペンサーを非難した。加えて彼は、スペンサーの幸福主義的倫理学を不十分だとみなした。というのも、「もっとも洗練された幸福ですら人間の使命を汲み尽くしはしない」し、義務という概念を基礎づけられないからである¹⁰。1870 年代、シュタードラーはマールブルクのヘルマン・コーヘンのもとで学んでいたのだが、このコーヘンの名声は世紀の変わり目のころには高まっていた。彼は哲学の独創的天才と目され、その魅力によってロシアのボリス・パステルナークやスペインのホセ・オルテガ・イ・ガセトラ若き天才たちは、「大陸哲学のメッカ」と広くみなされていたマールブルクの街に呼び寄せられた¹¹。

コーヘンは自らの『哲学体系』をカントの批判を手本にして展開し、同時に、とりわけ科学の多様化を顧慮するための開かれたカテゴリー体系としてそれを構想した¹²。これは並外れて複雑な哲学プログラムであり、個別の課題に変換するのは困難であつた。内容面でも、コーヘンの著作は非常に錯綜しており、あいまいだとすら言われた。彼の同僚であり友人であつたパウル・ナトルプには、より多くの読者がいた——彼の思想はコーヘンのそれと同様に深遠であつたが、彼は人々がアクセ

スしやすく理解できる仕方での著述を心がけていたのである——。ナトルプはコーヘンに絶対の忠誠を誓っており、「マールブルク学派」内部の結束を確実にしたのは他ならぬ彼であった。また、この学派がマールブルクの街を超えて外に与えた影響の大部分は、彼による功績であった¹³。

ナトルプは、精神史に対して著しく規範的な態度を持っていた。確かに彼は、哲学のテキスト解釈において文献学的な厳密さがいかに重要であることを強調したが、それでも彼にとってまず第一に重要だったのは、マールブルクの新カント派の世界像の正しさを証明することだった。彼はガリレイ、デカルト、ライプニッツの解釈を示したが、その解釈は彼らの思想の認識批判的路線を強調し、カントによる批判主義の先駆けとして彼らを目的論的な歴史思想の中に押し込めるものであった。彼の見解によれば、ニュートンの時代以来、物理学に革命をもたらした微積分学こそが、数学を基礎とした近代自然科学の発展のまさに中心にある¹⁴。ナトルプが自らの規範的・目的論的歴史思想をどれだけ推し進めたかは、1903年に刊行された彼の著作『プラトンのイデア論』を見れば明らかである。

ナトルプは、この時代に持てはやされた統計言語学には興味を示さなかった。むしろ大胆にも彼は、プラトン対話篇の全著作中での順番を、その内容を考慮して決定した。歴史主義や文献学的に細部にこだわる時代の全盛期にあつて、ナトルプは哲学のテキスト解釈における体系的厳密さを追い求めている。彼はプラトンのイデアを自然法則と同等のものと理解し、近代の関数概念の持つ性質を付与した。同時に彼は、イデアを仮説として解釈し、それによってプラトンを近代自然科学の重要な先駆者だと褒め称えた¹⁵。ナトルプによるプラトンのこのような「更新」を古典学者たちは持て余し、それ故たいていの論評は懐疑的であった。ナトルプの時代錯誤の術語は非難の的になり、彼のプラトン解釈はいささか横暴であると考えられた。だが結局、ナトルプの研究論文をプラトン注釈の古典へと高めたのは、まさに彼のあからさまな新カント主義的立場であった¹⁶。

ナトルプの教育思想もまた、一定の影響を持っていた。急速に変化するヴィルヘルム二世治下の社会において、内的統一の維持という問題が当時盛んに議論されていた。ナトルプは、学校で古典的な市民道徳を教えること、そして人間共同体の持つ、統一をもたらす力に信頼を置いていた。1899年に公刊された彼の『社会的教育学』は、教育制度にとっての平等の理念の重要性を証明するという野心的な試みであった。ナトルプはドイツの三段式学制に賛同し、英才選抜に対し肯定的な態度

をとったにもかかわらず、社会分化の拡大が抑制できない状況に警鐘を鳴らした。小学校（Volksschule）の改善が際立って重要なのであり、これによって全ての社会階層が教育にアクセスすることができ、社会に参加する機会を持つようになる、というのが彼の見解であった¹⁷。

ナトルプの哲学は、個人の自由と安定した人間共同体の総合を約束するものだった。これが時代の要求に応えたのである。従って、ナトルプの『社会的教育学』がマールブルクの新カント派によるプログラムの著作の中でもっとも成功したのも偶然ではない。この著作は、いくつかの主要なヨーロッパ言語に翻訳され、何度も版を重ねた¹⁸。それにもかかわらず、ナトルプによる集団的観点と個人的観点との調和のとれた結合は、ユートピアの特徴を持ち、現実の社会についての詳しい叙述の余地をほとんど残さなかった。20世紀初頭において幅広い総合の需要がいかに高かったかは、ルドルフ・オイケンの成功が物語っている。

III

一般的に見て、長い 19 世紀における哲学の歴史は単純なパターンに従っている。「ヘーゲル体系の崩壊」はドイツ観念論の黄金時代に終焉をもたらし、哲学は比較的長い衰退期へ突入した。この衰退期は、第一次世界大戦まで主導的であった新カント派の登場によって終わった。新カント派の出現は実のところ、かなり複雑な問題であり、非常に様々な要因が認められうる。左派リベラル的なプロイセンの文部省、そしてその戦略的な教授任命政策が、おそらくはその中でもっとも重要な要因であった。新カント派がアカデミアにおいて強い影響力を持ち続けた一方で、「ファン・ド・シエクル（Fin de Siècle）」と呼ばれる 19 世紀末において、多くの思想家が時代の矛盾を克服し、より多くの公衆の要求を満たすような包括的世界観（Weltanschauung）を得ようと努めていた¹⁹。彼らのうちの多くは「新理想主義者」を自認していた。というのも、彼らは唯物論をあらゆる悪の根源とみなし、ゲーテのワイマール古典主義の遺産を受け継ごうとしたからである。今日ではほとんど忘れ去られたこの思想傾向のもっとも重要な代表者が、イエナでフィヒテ哲学の講座を務めたルドルフ・オイケンであった。

1890年代から、オイケン新しい出版手段を利用し、多くの新聞の文芸欄に間断なく寄稿していた。今日に至るまで、彼が書いた記事の厳密な数は不明だが、専門家はその数をおよそ2000と見積もっている²⁰。もっとも、このことによってオイケンの経歴が完全に語り尽くされる訳ではない。というのもこのイエナの教授は、すでに若いうちからアリストテレス研究で学術的功績をあげていた、堅実で尊敬すべき学者だからである。だが、近代の新聞は名声と高額な謝礼の提供を約束し、これに抵抗できるのは、ほんのわずかな人のみであった。加えて、オイケンが記事の中で重大な問題を議論し、それらに耳目を集めたことは見過ごされるべきではない。だが彼が声高に求めた哲学的「普遍的総合」が依然としてかなり漠然としたものでしかなかったことは認めざるをえない。オイケンは、手元にある知の統合という自らの目的を達成するための方法すら提案することができなかったのである。しかしながら、当時の文化生活の扇動的な性質や、産業社会の中で多くの人が強いられていた疎外的な生への彼の批判は、何の根拠もなく作り出されたという訳ではない。もっとも、彼自身の名声を急速に高めた立役者であった近代のメディアビジネスという現象を彼がとりわけ非難したということも、同時に考慮されるべきではあるのだが²¹。

オイケンの名声は、1908年のノーベル文学賞受賞に際して顕著になった。スウェーデン・アカデミーの会員たちが一人の作家に絞ることができなかったため、この哲学者はある種の「妥協案」として提案された。オイケンは、古典的な教育の価値の提唱者、敬虔なルター派信者として、並びに現代文化の浅薄さに対する批判者として評価された。1908年12月10日、彼はストックホルムで「真理への真剣な探求、鋭い思考力、まなざしの広さ、数多くの著作において理想的な世界観を主張し展開した際の表現に込められた熱意と力強さという功績をたたえて」²²ノーベル文学賞を授与された。続く数年にわたって、オイケンの活動は世界的な広がりを見せた。アメリカの7大学から名誉博士号を授けられ、彼の著作はきりがなく翻訳された。

オイケンは日本でとりわけ評価された。ノーベル文学賞受賞よりずっと前から、日本の学生たちは、オイケンのヨーロッパ哲学講義を聴講するためにイエナへ行っていた²³。時代の根本問題に対するオイケンの理想主義的な態度は広い共感を呼び、国際間の協調に対する彼の支持は模範的だとされた。1909年、日本の帰一協会は、自分たちの平和運動を支援してもらおうとこの学者に連絡をとった。オイケンは即座に賛同を示し、彼らへの返信の中で、「東西の人々の相互理解」²⁴を達成するた

めに、偏見を克服することは大国にとって必須であると強調した。当時の日本では概して、西洋の教育や哲学への関心が高まっており、とりわけ一人の著名人、他でもない井上円了こそが、この現象を招いた人物であった。

IV

1868 年以降、明治時代の日本は、目もくらむような変化を経験した。たった数十年の間に、この国は近代的な、そして軍事的にも大成功した産業国となった。このようなことが可能だったのは、ひとえに日本社会の大部分が教育制度の近代化に肯定的だったからである。だが、「教育」——より包括的なドイツ語を用いるなら「陶冶 (Bildung)」——が真に意味するところのものに関しては、非常に不確かなままだった。このことは、東京大学がその創立当時、少なくとも 10 ものさまざまな名称を持っていたことから推察されうる²⁵。これに対し、宗学にとってかわった自然科学の重要性、また西洋哲学への高い評価には、議論の余地が無かった。

1881 年、井上円了は学位を持った日本初の哲学者として大学を離れた。彼は仏教徒の家に生まれ本来僧職につく予定であったが、東京大学で西洋哲学に夢中になった。アーネスト・フェノロサの影響のもと、彼は進歩概念の研究に没頭し、カントやヘーゲル、さらには近代実証主義の代表的人物であるコント、ミル、スペンサーを学んだ²⁶。円了の仏教的背景を鑑みると、彼のこのような興味関心は一見意外に見えるだろう。しかし「自分自身に、そして他人に有益であれ」という大乘仏教の信条が、「最大多数の最大幸福」という功利主義の原理への橋渡しをしたのかもしれない²⁷。それに加えて、円了がプラグマティズム的思考に好意を示し、抽象的思弁よりも哲学的思考を具体的に適用するのを好んだことも看過されるべきでないだろう。

円了は、日本の近代化にとって自分の専門分野が持つ意義を強く確信しており、それ故彼は、哲学を中心に据えた自分の私立大学を創立した。哲学的思考の普及のため、彼は出版社を作り、日本全国を飛び回って講演活動を行った。1890 年から 1893 年の間だけでも、彼は 220 ヲ所で 816 もの講演を行っている²⁸。生涯を通じて見れば、一講演あたり約 250 人の聴衆がいたことになる。同様に彼の出版活動もまた盛んで、その量においても文体においてもオイケンを彷彿とさせる。円了の全作

品は、少なくとも 857 の新聞記事、182 の単著からなる²⁹。円了は、自らの啓蒙的信念に突き動かされていた。とりわけ彼の最優先事項は、当時の日本によく見られた迷信を打ち破ることだった。というのも、彼はこのような迷信が近代的な世界像とは相容れないと考えていたからである。

政治に関して言えば、円了は国家的な価値と普遍的な価値の調和のとれた結合を望んでいた。彼は絶えず、西洋の単なる模倣だけでは、独立を維持するために充分ではないと強調していた。むしろ日本は、自らの文化と伝統を持ち続けねばならず、現代へ向かう独自の道を見い出さねばならなかった。ちょうどオイケンが、人々に観念論が欠けていると不満を述べ、当時優勢だった唯物論を攻撃したように。彼は 1988 年 12 月 8 日、ジャパン・ウィークリー・メール紙に記事を寄せた。そこで彼ははっきりと述べている。「今から述べることを主張する人もいくらいるのだが、我々はまっとうにも次のように考えている。日本人の精神における観念論の欠如が、きわめて教養のある者の人生をすら、西洋のそれと比べて人間らしさに欠け、退屈なものにしてしまっている、ということである」³⁰。明らかに円了は、自分の仲間に向かって欠点を指摘しようとするばかりでなく、自らの人生を積極的なものにするよう、彼らを励まそうもしていた。

オイケンと同様、円了も時代の矛盾と遠心的な傾向を克服するために、包括的総合に信頼を寄せていた。例えば彼は、日本の価値と普遍的な価値の調和のとれた結合が教育体系の中で実現されることを望んでいた。多くの教授たちと同じように、彼はある種の中道的立場を求めているのである。「日本主義と普遍主義は別個の存在ではなかった。一本の糸のごとく絡み合うとき、これらは完全になったのである。どちらも単独では充分でなく、互いを補うために必要とされていたのである」³¹。このような態度には確かに良い面もあるが、それと共に国家的な価値と普遍的な価値のバランスをいかに維持するかという問いが生じてくる。帝国主義の全盛期にあって、知識人たちは総じて、自国の究極的な優位を保証する傾向にあった。円了もこの例外ではなく、日本の比類なさというイメージを強力に堅持した。その一例として、彼の 1889 年の発言に注目したい。この発言は、なぜ新設大学が何よりもまず日本の伝統的教育を考慮せねばならないかを説明したものである。「その目標は、日本の人々の独立と日本の学びの独立でなければならない」³²。原則として、文化的アイデンティティをこのように強調することを拒む理由はない。だが、同時に政治課題に関する新しい問題も生じてくる。すなわち、長い目で見て、異なっていない

るものの相互に関連している諸国民概念を調停することはいかにして可能であろうか、という問いである。

もちろん円了の考えは、オイケンの哲学だけでなく、ナトルプのそれとも類似性を示していた。ここで私は、カントや彼の理性批判との具体的関連をほのめかしている訳ではない。円了はケーニヒスベルクのこの哲学者を詳しくは学んでいなかったようであり、むしろ彼は「カント」という名前を、自主的に考えることへの暗号として使っていた。解釈学的観点からすればこのことは定かではないかもしれない。西洋の議論の文化を称賛しつつも、円了が自らの実践哲学において自由の理念に対して明確には同意していなかったがために、なおさらそうであると言えるだろう³³。だが同時にそれが示してくれるのは、1900年前後の世界において影響力を持つためには、思想が個人へ具体化され、印象的な比喩表現の中に組み込まねばならなかったという事実への彼の鋭い感覚である。

円了の「西洋」に関する知識は、哲学史に対する彼の英雄的イメージを後押ししたと言ってよいだろう。1889年の初めての世界旅行のとき、すでに彼は、英国国教会もカトリック教会も自ら変化することにほとんど関心がないのだと突き止めていた。宗教機関ですら、人々の社会的現実や希望とのつながりを失わないために変化、順応しなければならないというのは、彼にとって疑う余地がないことだった³⁴。円了によって造られた「哲学堂公園」は、彼の尽力がいかに真剣であり、いかに張りつめたものであったかを描き出している。「四聖堂」は釈迦、孔子、ソクラテス、カントにちなんでおり、東洋と西洋の総合を求めている。カントこそが、人間の認識に関するその先入観にとらわれない理解をもって、近代への架橋を初めて可能にした哲学史のキーパーソンになったのである³⁵。

＊

今日の観点からすれば、円了の哲学は印象的であるが厄介でもある。自由な議論を奉じることは、この哲学者によれば、西洋の卓越の中心的理由であった。同時に彼は、哲学的意味付けを得ようと努めていた。彼の思想を現代へと移し入れることは容易ではないだろうが、その歴史的意義には何の疑いもない。彼の思想は、哲学の持つ問題解決力、教育力への信頼に満たされている。そしてこの信頼は、明治時

代に推し進められた啓蒙と見事に調和する。特に古典的な哲学者たちを目立たせることによって、変化し続ける社会における安定という要求に円了は応えたのである。

スペンサー、オイケン、そしてナトルプの思想と同じように、円了の哲学もまた、ユートピア的な特徴を持っていた。彼は自信をもって、過去の権威ある思想家たちを称賛した。というのも、彼は歴史プロセスの行く末を信じていたからである。第一次世界大戦はこの信頼を打ち砕いただけでなく、同時に大いなる哲学的総合の信用に傷をつけた。しかしながらこれは、我々がこれらの野心的な構想の研究を断念すべきであるということではない。なぜならこれらの構想は、1900年前後の世界を適切に理解するために不可欠な思想と願いとを我々に与えてくれるからだ。また我々は、「陶冶 (Bildung)」の価値と共同体の重要性への彼らの信頼を軽々しく退けるべきでもない。結局のところ、我々が今日これらを十分に手にしていると主張することなど、ほとんどできないのだろうから。

注

* マールブルクの歴史家たちと東洋大学との関係を築いてくださった小倉欣一教授にこの小論を捧げたい。貴重な助力を与えてくれた Anne C. Nagel、Uwe Dathe、Rainer Schulzer に感謝したい。また、ドイツ語原稿から正確な翻訳をしてくださった Wolfram Kändler にも感謝の念を表す。

¹ Barbara TUCHMANN. *The Proud Tower. A Portrait of the World before the War, 1890-1914*, New York, 1966, p. xiii.

² 第一次大戦前夜の急速な変化に関しては、Eric HOBSEBAWM. *Das imperiale Zeitalter 1875-1914*, Frankfurt am Main, 2004 参照。そのグローバルな視点を論じたものとしては、Jürgen OSTERHAMMEL. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, 2009 参照。

³ この点に関する研究としては、Philipp BLOM. *Der taumelnde Kontinent. Europa 1900-1914*, München, 2008.

⁴ 広範な分析としては、以下を参照。J[ohn] W. BURROW. *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1894*, New Haven / London, 2000; Ulrich SIEG. *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München, 2013, Ch. 4.

⁵ Ferdinand FELLMANN (ed.). Positivismus, in: Id., *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantianismus, Lebensphilosophie*, Hamburg, 1996, pp. 15-98. ここでは p. 68f.

⁶ BURROW. *Crisis of Reason*, p. 45.

- ⁷ Herbert SPENCER. *System der synthetischen Philosophie*, translated by B. Vetter, Stuttgart, 1875 vol. 11, ch. 29 参照。哲学体系に関するスペンサーの数十年に及ぶ仕事に関しては以下を参照。David WHILTSHIRE. *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford, 1978, pp. 73-99.
- ⁸ 前掲書 p. 94 からの引用。
- ⁹ FELLMANN. *Positivismus*, p. 70 参照。
- ¹⁰ August STADLER. Spencers Ethik. in: Id., *Herbert Spencer. Spencers Ethik. Schopenhauer*, ed. by J. Platter, Leipzig / Zurich, 1913, pp. 99-157. ここでは p. 156。
- ¹¹ Thomas NIPPERDEY. *Deutsche Geschichte 1866-1918*, vol. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, Munich, 1990, p. 190. マールブルクの新カント派に関する基本文献としては Helmut HOLZHEY. *Cohen und Natorp*, 2 vols., vol. 1: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ‚Marburger Schule‘ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens, vol. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule, Basel / Stuttgart, 1986 がある。大学史的、学問史的背景に関しては以下を参照。Ulrich SIEG. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg, 1994.
- ¹² カントの『純粋理性批判』の重要箇所——コーヘンは常にその判断表に縛られていた——を明らかにしている研究としては Hermann COHEN. *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, 2nd rev. ed. Berlin 1914 (1st ed. Berlin 1902), new ed. with an introduction by Helmut Holzhey, Hildesheim / New York, 1977.
- ¹³ 故に彼は、伝記のテーマとなるに値する人物である。彼の伝記は、マールブルク大学図書館に所蔵されている大量の遺稿に基づいている。彼の更なる聖人伝は以下参照。Norbert JEGELKA. *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg, 1992.
- ¹⁴ 彼はここで次の著作に従っている。Hermann COHEN. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, 1883. 以下の新版のほうが容易に手に入る。A new edition with an introduction by Peter SCHULTHESS, Hildesheim / Zurich / New York, 1984.
- ¹⁵ Karl-Heinz LEMBECK. *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg, 1994. 特に pp. 89-100 参照。
- ¹⁶ ナトルプの著作の影響力に関しては、以下を参照。SIEG. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, op. cit., pp. 267-269.
- ¹⁷ Paul NATORP. *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, 7th ed. curated by Richard Pippert, Paderborn, 1974 (originally Stuttgart, 1899). 解釈については以下を参照。Christian NIEMEYER. Zur Systematik und Aktualität der Sozialpädagogik Natorps vor dem Hintergrund ihrer ideengeschichtlichen Einlagerung, in: Jürgen OELKERS, Wolfgang K. SCHULZ, Heinz-Elmar TENORTH (eds.), *Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*, Weinheim, 1989, pp. 241-260.

¹⁸ SIEG. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, op. cit., p. 284.

¹⁹ 1900 年前後の「世界観」の成功については以下を参照。H[orst] THOMÉ. Der Blick auf das Ganze. Zum Ursprung des Konzepts „Weltanschauung“ und der Weltanschauungsliteratur, in: Werner FRICK et al. (eds.), *Aufklärungen: Zur Literaturgeschichte der Moderne. Festschrift für Klaus-Detlev Müller zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 2003, pp. 387-401. 新カント派の出現に関して今もなお該当するものとしては、以下が挙げられる。Klaus Christian KÖHNKE. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, 1986.

²⁰ Uwe DATHE, Rudolf Eucken – Philosophie als strenge Wissenschaft und weltanschauliche Erbauungsliteratur, in: Krzysztof RUCHNIEWICZ and Marek ZYBURA (eds.), *Die höchste Ehrung, die einem Schriftsteller zuteil werden kann. Deutschsprachige Nobelpreisträger für Literatur*, Dresden, 2007, pp. 37-60. ここでは p. 51.

²¹ 以下を参照。Ulrich SIEG. Kulturkritik als Zeitgeistverstärkung. Der Jenaer Neoidealist Rudolf Eucken, in: Michael DREYER and Klaus RIES (eds.), *Romantik und Freiheit. Wechselspiele zwischen Ästhetik und Politik*, Heidelberg, 2014, pp. 241-259. 対立の和解というオイケンの調和的イメージに関しては以下を参照。Friedrich Wilhelm GRAF. Die Positivität des Geistigen. Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration, in: Id., Gangolf HÜBINGER and Rüdiger vom BRUCH (eds.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, vol. II: Idealismus und Positivismus, Stuttgart, 1997, pp. 53-85.

²² Ulrich SIEG. *Geist und Gewalt*, op. cit., p. 90. ノーベル賞受賞の経緯に関する綿密な研究は、以下参照。Uwe DATHE. „Philosophen können den Statuten zufolge mit in Betracht kommen.“ Neue Dokumente zur Verleihung des Literaturnobelpreises 1908 an Rudolf Eucken. in: *Das kulturhistorische Archiv von Weimar – Jena* 2/4 (2009), pp. 269-283.

²³ これはイェナ大学のアーカイブに収められている同大学の会計帳簿によって裏付けられている。例えば 1890 年の夏学期には、草鹿丁卯次郎がオイケンの「哲学入門」講座を聴講している (Universitätsarchiv Jena, G Abt. I, Nr. 326)。

²⁴ Uwe DATHE. Rudolf Eucken – ein Gegner des Monismus und Freund der Monisten, in: Paul ZICHE (ed.), *Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung*, Berlin, 2000, pp. 41-59. ここでは p. 57.

²⁵ Rainer SCHULZER. *Inoue Enryō. A Philosophical Portrait*, phil. Diss. Humboldt-Universität zu Berlin, 2012, p. 40. 以下の論述は、彼の研究に多くを負っている。

²⁶ *The Educational Principles of Enryō Inoue*, Tokyo, 2012, p. 24.

²⁷ SCHULZER. *Inoue Enryō. A Philosophical Portrait*, op. cit., p. 175

²⁸ *The Educational Principles of Enryō Inoue*, op. cit., p. 81 and 177.

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

³⁰ INOUE Enryō. The Japanese Philosophical Society, in: The Japan Weekly Mail, 8th December 1888, quoted in: Rainer SCHULZER, “Philosopher’s Ashes Return to Tokyo”. Inoue Enryō as Seen in Historical Roman Alphabet Sources, in: *Enryō* 20 (2011), pp. 186-236. ここでは p. 232.

^{3 1} *The Educational Principles of Enryo Inoue*, op. cit., p. 73.

^{3 2} William M. BODIFORD. Inoue Enryo in Retirement. Philosophy as Spiritual Cultivation, in: *International Inoue Enryo Research 2* (2012), pp. 19-54, here p. 22. 国家概念に関しては以下参照。Isaiah BERLIN. *Der Nationalismus*, with an introduction by Henning Ritter, Frankfurt am Main, 1990.

^{3 3} SCHULZER. *Inoue Enryo. A Philosophical Portrait*, op. cit., p. 130 を参照。

^{3 4} *Ibid.*, p. 179.

^{3 5} この詳細に関しては、BODIFORD. Inoue Enryo in Retirement, op. cit., pp. 29-32

(ジーク、ウルリッヒ：マールブルク大学教授)

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 3 (2015):64–81

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 論文 】

「不思議」の相含構造—井上円了と南方熊楠をめぐって—

甲田 烈

Abstract:

In this study, while highlighting the similarities between Inoue Enryō(1858-1919) and Minakata Kumagusu(1867-1941), I will present the "mystery" as a philosophical method guided by joy towards knowledge. After providing an overview of the concept of the "mystery" found in Enryō's *Lectures on Mystery Studies* 『妖怪学講義』 (1893–1894), I will show how it is carried over into his late-life philosophical work entitled *New Proposal in Philosophy* 『哲学新案』 (1909). Then, I will focus on Kumagusu's letters to Dogi Hōryū written during his period of seclusion in Nachi 那智 and consider his discussion of the "mystery" found therein.

I focused on Inoue Enryō and Minakata Kumagusu's concepts of the "mystery," considering how they are inseparable from these two figures' understandings of the universe (the phenomenal world) and the joy that led their inquiry into it. In *New Proposal in Philosophy*, Enryō matures the "front" and "back" worldview conceived in his elucidation of the issue of the "soul" found in *Lectures on Mystery Studies*. He explains how in the phenomenal world seen from the "front," the essences of the "mind" seen from the outside and of "matter" seen from the inside are in a mutually inclusive relationship, just like how eyes and heaven / earth mutually include each other. Furthermore, he calls the spectacle of the back view the "mystery." This is the suchness

that is the source from which matter and mind appear. Since there is no time or space in it, it includes all of matter and mind, and it can be seen that the universe is one great projector slide. This is not an object-based knowledge inquiry. It is an objectless knowledge and therefore very direct. Because of this, it also brings joy to life. In the case of Kumagusu, he expressed the interrelated nature of phenomena in Minakata mandala A. This mandala is the sphere completely permeated by "incidents," the interrelating of "matter" and "mind." It is a "mystery" structure that includes even "reason" as intuitive knowledge. However, in the case of Minakata mandala B, which is from the perspective of a timeless and spaceless Dainichi, we find a structural elucidation of how the universe is created as well as how we, who contain Dainichi (which is part of this universe), lead our daily lives. As I discussed earlier, it expresses a complicated modality that, while being part of Dainichi, includes a progression from the interrelationship of "matter" and "mind" to "coincidences" and "arising." Minakata mandala A is a human perspective limited by time and space, while Minakata Mandala B is Dainichi's perspective that is not restricted by them. Thus, they can be seen as respectively corresponding to Enryō's "front" and "back." In other words, while the Minakata mandala A is the state of the phenomenal world that includes Dainichi (in that it reflects Dainichi as part of Dainichi), the Minakata mandala B expresses from Dainichi's perspective the state of the phenomenal world that is completely included in Dainichi. These two can be seen as mutually including each other.

(Keyword: Inoue Enryō, Minakata Kumagusu, Mystery, Minakata Mandala)

1. はじめに

哲学は驚き(θαυμάζειν, *thaumazein*)から始まるということは、古代ギリシャ以来言い古されてきたことである。しかしこの驚きは哲学的思索を駆動させるにあたって困惑や戸惑いとして作用し、「知」自体の持つ「歓び」という側面が閑却されてはこなかっただろうか。たとえば古東は存在の儚さや虚しさとの直面といった存在驚愕において、反転図形的に同時に存在のとてつもない希有性や肯定性が逆証されると述べている¹。しかし通俗的な哲学の入門書をどれでも繙いてみると、なにかがその

人の予期に反して到来することへの当惑を哲学の始発点におく²という説明も見られる。こうした解釈においては、知的な歓びは閑却されているのではないだろうか。

夜空の星々をみて美しさを感じ、なぜ私はここにいるのか、とふと疑問に思ったとしよう。それはたしかに圧倒的な驚異にさらされた卑小な人間像を想起させるかもしれない。しかし当の驚く者自身にとっては、それはまずここを揺さぶられる素晴らしい体験であって、眼に映ずる星空が、他ならぬ自分自身を取り囲んでいることへの驚きではないであろうか。ここで、星空をめぐる科学的探求に人は歩を進めることもできる。それは自身もその中にいる星空について、まずはその配置や惑星間の関係、光の到達する速度といったことから、量子論も加味した宇宙誕生の歴史にまで至るかもしれない。またひるがえって、眼に宇宙を宿している自身に打ち震え、そこから心の構造や内奥にある「魂」といった事柄や、世界と自己の関係へと関心を膨らませるかもしれない。

これらの探求は一方において自分を取り囲む外界に向かい、他方においては自身の内奥に直接に向かっている。そしてこの両者は、実はあの星空との出会いから生じているのである。今日、哲学が専門分化しつつ力を失っているとしたら、その初発においてこうした知の歓びというより、むしろ思考を強いる暴力を看取してきたからであり³、そのことがむしろ素朴に歓びを強調する自然科学により注目が集まることに帰結しているのではないだろうか。言い換えればそのことは、哲学があまりにも人々の悩みや苦しみと関連するいとなみとして喧伝されてきた歴史もあるだろう⁴。

それでは、歓びを動機として哲学を始め、また歓びに寄り添いつつ哲学していくことは可能だろうか。私たちはその希有な試みを井上円了(1858-1919)と南方熊楠(1867-1941)にみることができる。円了と熊楠に関する比較研究は少なく⁵、また両者は同時代人であるにも関わらず直接の交流はなかった。管見の限り円了から熊楠に関する論評などは確認できないが、熊楠は朋友の土宜法龍(1855-1923)宛の現在発見されている限りでは在英時の最初の書簡においてすでに「円了法師が例の妖怪研究とか、一向に取り留めもなき法螺話」⁶と痛烈に批判し、また帰国後の書簡においても「真言で古え行いしまじない、祈禱、神道、呪詛、調伏等は、決して円了のいうごとき無効比々として法螺ばかりのものと思わず」⁷とやはり妖怪学を対象としたと思われる批判を記している。熊楠は自身においても予知夢や幽霊といった現象を経験し、日記に観察を記録しているが⁸、そうした合理的な観察眼を持っていたと思わ

れる円了への評価は手厳しいものがある。このように見ても、円了と熊楠はまったく対蹠的な思想家と思われるだろう。しかし、円了は後述するように生涯を通して「不(可)思議」に関心を示し、自身の哲学の中核としてそれを位置づけていたし、熊楠は法龍宛書簡において、不思議の体系としての「南方マンドラ」⁹を提唱したのだった。しかも両者はその思索の方法として遊びを手放さなかったのである。

本研究では、円了と熊楠の共通点に着目しつつ、知への遊びに導かれる哲学の方法としての「不思議」を提唱することを試みる。まず円了の『妖怪学講義』(1893-1894)における「不可思議」の概念を検討し、それが晩年の哲学的著作である『哲学新案』(1909)においても継承されていることを確認する。次に熊楠の那智隠棲期における法龍宛書簡に焦点化しながらその「不思議」論について考察する。そして最後に、両者の共通点として、世界と人間に対する「表」からの見地と「裏」からの見地があり、その両者が相含していることを「不思議」と特徴づけていることから、現代の哲学に対する若干の方法的示唆を得る。

2. 井上円了における「不可思議」論

2-1. 『妖怪学講義』における「不可思議」

円了は妖怪学の遂行が「生死の迷門を開きて死後の冥路を照らすもの」(16:23)¹⁰であると考えていた。そのことによって人は「泰然として歓楽の別世界に安住」(16:25)することができるのである。不可思議の探求の極点であると同時に直接知の深化としての「真怪」の探求は、すでにそのことを証示していると言えよう¹⁰。そのことは同時に、円了の関心がきわめて宗教的であったことも示唆している。実際に円了は『妖怪学講義』の「第六 宗教学部門」において宗教を「妖怪の本城」(18:13)と定め、幽霊論から靈魂の不死、呪術や靈驗の効果についてまで、およそ生死にまつわる広範な問題を解明している。けれどもその中核は円了の独特の「靈魂不滅論」の提示にあった。円了はそのことを冥界(あの世)の意味について触れつつ、次のように展開している。

しかして、余がいわゆる靈魂とは、すなわちこの物質内包の力、すなわち妙力にほかならざれば、幽冥世界というもまた、この力の世界というにほかならず。ゆ

えに、物質にも表裏両面あることを知らざるべからず。表面より見れば盲目的有形世界を形成せるも、その裏面には靈活なる精神世界を開き、内外相よりてこの世界をなすものなり。この精神世界、これを名付けて幽冥世界という。すなわち不可思議の境遇なり。しかれども、人はまたその身内に不可思議世界の一部を開きたれば、これによりて幽冥界と相通すべき道あり。これ他なし、吾人の精神なり。(18:150-151)

円了によれば、「表」の立場と「裏」の立場によってこの世界は異なった姿を立ち現れさせる。「表」において物質は固定した存在であり、あたかも死んだもののように見える。しかし「裏」から見れば、それは「靈活」として特徴づけられる「妙力」を展開する力動的な存在である。それはより適切には「生成」といったほうがよいだろう。なぜならば、それは活動して止まないのであり、そのことが「天地間の妙力を具する」(18:150)ことになっているからである。では、その「裏」の視点を開示するものは何か。円了はそれを「精神」という。精神により開示された「裏」からの世界の光景が「不可思議」なのである。円了によれば、この宇宙の本源への探求も、その終局を求めたとしても、「ただ不可知、不可思議として観ずるよりほかなし」(18:198)である。しかし他方において、「従来、世人の認めて不可思議となししものは、いまだ真の不可思議にあらず。ゆえに、これよりますます進みて真の不可思議を開示するものは、すなわち學術の目的とするところ」(18:199)なのである。これはどういうことだろうか。

たとえば「幽霊」について考えてみよう。円了によれば、一般的な靈魂不滅論者は僅かな「幽霊」目撃譚に基づいて靈魂の不滅を説くが、それは他の無数の事例を説明することにはならず説得力を持たない。また靈魂の存在を否定する者たちは、われわれが生きている以前にそれがいかなる状態にあったかということを解き明かせないでいる。この両者の誤りは「生時の靈魂」(16:34)を極めていないところに起因すると円了は考える。では、円了は「靈魂」についてどのように考えたのだろうか。それはおおよそ次のように要約できる。「靈魂」が不滅である理由は、第一に物質不滅、勢力恒存という自然科学上の知見による。物質は偶然に生ずることはなく、また突然に消滅するものではない。唯物論者は精神もまた物質から生ずる働きだと考えているが、そうであればなおさら、人間の精神もこの世界に属するものである以上、これらの法則に漏れるものではありえず、不滅であることになる。また潜勢

力と顕勢力という二つの力の関係からも、「靈魂」は不滅であると考えられる。両者は「内包外発」(18:36)の関係にある。たとえば植物の種子をいつまでも部屋の引き出しの中にしまいこんでいたとすると、その種子はいつまでたっても発芽しない。その意味からすれば、種は死んでいると言えよう。けれどもひとたび土の中にそれを撒いて日光と水分を与えればそれは芽吹き、植物として生長する。そうだとすると、この種はやはり生きていたのだ。肉体の死後、「靈魂」はこのひきだしの中の種子のような眠りの状態に入るが、ひとたび肉体を得たときには、活動を表面化させるのだ(18:35-36)。「しかして真怪と名付くべきものは、余はひとり靈魂そのものの本性、実体あるのみと信ずるなり」(18:66)と円了は結論する。

以上のような理路が、先述した「裏」の視点と同一のものであることは明らかであろう。植物の種のアナロジーにおいては、死んだものに見える種に内包されている力が靈魂であった。これは種という「表」からは見えない。それは種のうちという「裏」に眠っているからである。このように、「表」において自然科学的に把握される物質は、「裏」から透視されたときは「妙力」なのである。それは「不可思議」の境域なのだが、人間の精神はそれを開示する回路となっているのである。「鬼神も幽霊も不思議にあらずして、心そのものの奇々怪々、不可思議なることを知るべし」(18:128)なのである。ただしこの「心」は個体としての人間の心というわけではない。かえって直接的であるがゆえに捉えることが困難な真怪であり、直接に与えられ、深化させられるべき世界の真相なのである。「すなわち、その体たるや絶対不可思議にして、ことに物心万有を包含し、かつこれに遍在せるもの」(18:152)がここでいう「心」の意味であろう。では、このような物心の相対的關係と両者の包含、換言すれば「表」と「裏」の構造はどのようなになっているのだろうか。

2-2.『哲学新案』における「相含」と「不可思議」

哲学的には円了の最晩年の集大成というべき『哲学新案』は短いながら体系的な著作であり、その論点は多岐にわたる。したがってここでは、『妖怪学講義』において示された「表」「裏」のパースペクティブと「靈魂」観念、そしてそれと「不可思議」との関わりに焦点化して論究する。その核心である相含説は、以下のように説かれる。

心界は物界の中にあることは、何人といえどもたやすく了解するところにして、更に深く推究すれば、物界かえって心界の中にあるを見る。例えば吾人の眼は天地の間に点在して、しかも天地が吾人の中に現立するがごとし。換言すれば眼は天地の中にありながら、天地また眼中にあり、心界は物界の中にありながら、物界また心界の中にあり、この関係を余は相含と名付けたり。この相含説こそ古来の二元論、両面論、あるいは相制論、並行論等を総合して、その中正を得たるものというべけれ。(1:342-343)

「物」と「心」との関係は現代哲学においても難問の一つであるが、円了はこれを両者の視点の差異と、その視点を支えるさらなる始源を求めるという形で解明しようとしている。まず「眼と天地の相含のアナロジー」について考えてみよう。私たちの眼はその視野において見えるもの全てを収めているということができる。それがたとえどのようなものであれ、見られた以上は取りこぼされるものはない。しかし同時に、その眼は特定のこの肉体において位置を占め、その意味で視野として見られる外界や他者側からの視点には丸ごと収められているものといえよう。このように、大宇宙の中に包含された一存在に過ぎない眼の中に、かえって大宇宙が包含されているという入れ子＝相含の構造をまず円了は指摘する。そして、これと同様に、大宇宙における「物」という立場からみたとき、やはり「心」も「物」の中にあるように見えるが、しかし「心」の立場から捉えなおしてみたとき、「心」の中に「物」があるように見える。そうだとすれば、両者は互いに相含していると言わざるを得ないというように論を進める。「心」と「物」をまず異なる領域として区別した上で対立させる視点においては、そのどちらが根本的なのかという問いを免れることはできない。しかし「相含」として考えたときに、その「中正」が得られる。なぜならば、それは「心」と「物」を両立させつつも、いずれも根本ではないという立場を担保するからである。

ところで『哲学新案』は「各方面より観察せる結果をことごとく総合集成」して「宇宙の真相」(1:286)を解き明かすことをモチーフとしている。円了はまず観察の方面を「表観」と「裏観」に分節し、「表観」をさらに「外観」と「内観」に分節する。そして「外観」には「縦観」と「横観」が含まれる(1:284)。この「表」とは物心が相関した現象世界と考えることができる。物質の領域はまた、その成り立ちの歴史(縦＝時間)と現実の構造(縦＝横)という二つの側面から見ることができるが、

宇宙の勢力がなければ物質は存在せず、物質がなければ勢力が存在しない以上、この両者は「包含」の関係にある(1:332)。また「内観」においては「物」も「心」に含まれることは、先に見たとおりである。「表」における「外」においては物質と勢力が相含し、「内」においては「物」と「心」が相含する。しかし留意すべきは円了の相含論はここに留まらないことである。さらにこの「表」を「裏」から見たとき、以下のような光景が展開される。

さきに一言せしがごとく、宇宙の本体より時方両系の形式を除き去らば、その体は一点一無に帰するのみ。その一無の中にこの重々無尽の相含の理を具有す。これを開現するには時方の形式によらざるべからず。宇宙は一大幻灯なり。そのひとたび照動して、時方の形式の上に光を送りきたるときは、たちまち森羅万象の開現を見る。しかしてその形式を超絶せる一如の内情は、信性を待つにあらざれば感知することあたわず。ここにおいて表裏両面の観察いよいよ明瞭となる(1:395-396)。

すでに「内観」においても、「無限光は一電光間に縮むべく……一分子一元素は、宇宙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曩底に包括せらるるが如き相含あるを知るべきなり」(1:355-356)と説かれていた。なぜならば、「心」はその性質として時間・空間を一瞬に把握するからだ。そこには当然、物質の歴史の全領域も畳みこまれている。逆にいえばその一瞬の中に、宏大な宇宙が息づいているのである。しかしそうであるとしても、これはまだ時空を前提とした把握に過ぎない。「表」から「裏」へと視座が反転したとき、「時方の形式」は無と化しきる。言い換えればそこには時間も空間もない。しかしこの宇宙＝現象世界は相対的な領域であるために、時間と空間という形式を必要とし、それらの諸形式を通してみたとき、「森羅万象」が立ち現れるのである。かくして、「宇宙は一大幻灯なり」と言われる。ここで注目すべき点は二つある。まず、「裏」からの視点とは、もはや「視点」ともいえない直接知の深化によるものであり、「内観」とは異なるものであるということだろう。「内観」とは言い換えれば内省であり、内省にはたとえば知・情・意という対象があり、いかに一瞬に畳み込まれているとしても宇宙という対象がある。ある特定の視点からなにかを省みるということがなければ「内観」は成立しない。しかし「裏観」にはそうした対象がなく、言わばそれは非対象的な知である。そこ

では直接的に事物事象が把握される。ひとたび事象を対象化したとき、宏大な宇宙の誕生を「裏観」の立場にたつものは観ることになるのだ。そしてこのような「裏」からの視点を体得したとき、「人生楽天の一道」(1:389)が開かれることになる。

このような「観」が入れ子となったパースペクティブ構造により、円了の相含論は支えられていると言えよう。「外観」における物質と勢力の相含、「内観」における「心」と「物」の相含、さらに「内」と「外」をあわせた「表」観における「心」の本質と「物」の本質の相含、さらにそれらを一瞬に畳み込んだ相含と、「表」と「裏」の相含、このような「重々無尽の相含」が「観」の反転によってもたらされ、かつそれによってこの世界＝宇宙の真相が開示される。それは「徹頭徹尾、神秘不可思議」(1:382)の世界である。

では、このような哲学において、「靈魂」はどのように位置づけられるであろうか。その答はすでに示されていると言ってもよい。もし物質と勢力が相含して不滅であるとしたら、「靈魂」もまた不滅であるということになる。それは根源的には「宇宙」と同義であるが、「宇宙」は時間と空間の両者の形式をとって存続しているのであった。私たちの肉体もまたこの宇宙から産まれる。それはなぜかと言えば、この「宇宙」の前の「宇宙」において潜在的な要因となったものが、今回のこの「宇宙」において発現してくるからである。死とはあたかも眠りのようなものであり、眠りが覚めれば再び活動が生じるように、「靈魂」にも「潜因と顕因」(1:367)がある。このように、個体としての「靈魂」もまた現象世界において差異化されて出現している以上、消滅してしまうことはない。円了はそのことを「靈魂は無数回消滅しつつ、無限の来界に向かいて不生不滅を継続するなり」(1:370)と表現する。

ここでは『妖怪学講義』における「表」と「裏」の世界観がさらに緻密に練り上げられているといえよう。『哲学新案』における「裏観」の直接知は「真怪」と同義である。それは「不可思議」の領域であり、現象世界の根底でありつつ、あまりに直接的であるために把握しがたい領域である。しかしその現象世界の相関性に対するまなざしを翻してその立場にたつとき、この現象世界の光景そのものが不可思議と化し、われわれの「靈魂」もその一部として不滅であることがわかる。しかしそれは同時に現象世界の否定を意味しない。この「裏」の立場もまた「表」に相含されており、「表」における諸々の立ち現れの相含を支えているのである。では、このような「不可思議」論と対比して、南方熊楠の場合はいかがであろうか。

3. 南方熊楠における「不思議」と「大日」

今日、南方熊楠の広範な仕事は民俗学・博物学・植物学・変形菌研究などに渉るものとされており、その総合的評価は緒についたばかりだと言えよう。熊楠研究に先鞭をつけた鶴見はその全体像を「地球志向の比較学」¹¹として位置づけている。その意味は次のようなものである。すなわち、熊楠における変形菌(粘菌)研究と民俗学的業績には(1)知的好奇心を原動力にしている、(2)境界領域への関心が高い、(3)ことがらの原初形態に関心を持つ、(4)膨大な資料を用いながらも、それらの事物をそれらが生じた脈絡から切り離さないようにつとめること、という共通点があり、そうした比較学のモデルとして「南方マンダラ」が考案されているということなのである¹²。しかし熊楠の研究は個別・具体的な事象に沿ったものが多く、一般的に哲学者とは言い難いであろう。ところが近年、土宜法龍宛の書簡の研究が進展するにつれ、そこでとりわけ展開された南方曼陀羅の理論は、かなり原理的深度に達するものであることが明らかにされ、その成果を南方哲学¹³として再評価する研究もみられる。本節では土宜宛書簡に焦点化しつつ、これまでとは異なる哲学的見地からその曼陀羅における「不思議」論と「靈魂」論の関わりについて簡略に考察する。

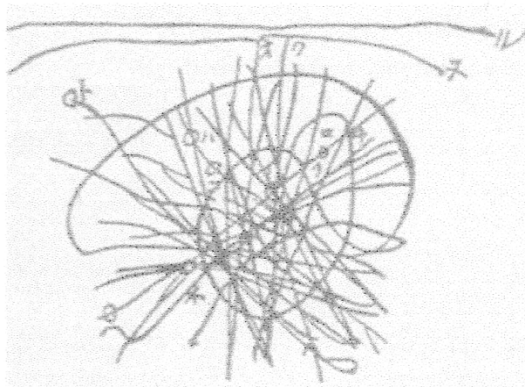


図1 南方マンダラ A

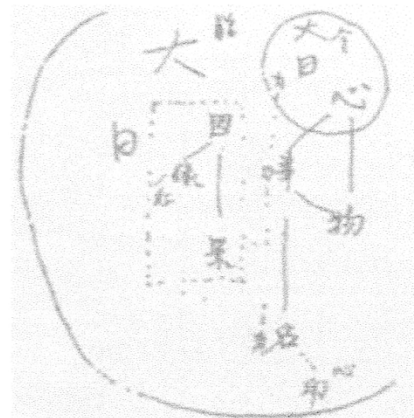


図2 南方マンダラ B

ところで、「南方マンダラ」と呼ばれるものは現在三種類ある。一つは変形菌のライフサイクルを土宜に対して説いたもので「絵曼陀羅」であると熊楠は述べているが、本節の考察からは除外する¹⁴。残る二つは(便宜的に A・B と名づけたが)、それ

ぞれ明治36(1903)年7月18日と同年の8月8日の土宜宛書簡に見られるものである。

この両図の説明に入る前に、マンダラ誕生の前提を確認しておこう。熊楠は明治35(1902)年3月に土宜に宛てた書簡で生死の問題に対する考察を展開し、「大日の体に有らざる所なし。吾れ吾れはその小原子なれば、大日の体より別れしとき迄の大日の経歴は一切具する」¹⁵と述べ、さらに「吾れ吾れ何れも大日の原子は何れも大日の全体に則りて、或は大に或は小に大日の形を成出するを得」¹⁶と繰り返して生命体が「大日」の部分であり、そうである以上逆に「大日」を含むことを強調する。そして翌年の6月8日には「わが曼陀羅に名と印とを心・物・事(前年パリにありしとき申し上げたり)と同じく実在とせることにつき、はなはだしき大発明をやらかし」¹⁷と熊楠在英時にパリにあった土宜に宛てた「事の学」¹⁸の思索の進展を報告している。この「事の学」というのは、「心」と「物」が交接した現象のことであり、「心物両界連関作用」¹⁹をあらわす。熊楠は夢や仏教における十二因縁を事例にあげているが、「今の学者(科学者および欧州の哲学者の一大部分)ただ箇々のこの心この物について論究するばかりなり」と、「事」の理解には及んでいないことを論じている²⁰。

さて、南方マンダラの図に戻ろう。長い思索の結晶として示された南方マンダラAについて、熊楠はまず次のように説き起こす。

ここに一言す。不思議ということあり。事不思議あり。物不思議あり。心不思議あり。理不思議あり。大日如来の大不思議あり。予は、今日の科学は物不思議をばあらかた片づけ、その順序だけざっと立てならべ得たことと思う。(人は理由とか原理とかいう。しかし実際は原理にあらず。不思議を解剖して ^{げんしょうだん} 現像団とせしまでなり²¹。

熊楠によれば、この宇宙は前後左右上下、いずれの方向からも事理が透徹している。それは「法則だに立たんには、必ず人智にて知りうること」²²、すなわち可知の領域である。この図にはイ・ロ・ハ・ニ・ホ・ヘ・ト・チ・リとランダムな曲線の交差する地点に記号がつけられ、上部にヌ・ルという直線が描かれているが、このランダムな曲線は物事がさまざまに変化していく状態をあらわす。その中において、たとえば中心点のイは多く線が交錯しているので、人間の注意を呼びやすい。熊楠はこれを「諸事理の ^{すいてん} 萃点」²³と呼ぶ。それに対して、可知の領域から推測できるの

がルと記された理不思議である。このことについて熊楠はtact(やりあて)と表現し、自身の植物の発見の例をあげて説明している。たとえば明治23(1890)年、熊楠はフロリダでピソフォラという藻を発見した。それからかなりの年月がたち和歌山帰国後、和歌山の吉田村にある聖天に行けばこの藻が見つかるという夢を繰り返してみた。あまりに何度も見るので、その付近を歩き回ってみても見つからない。ところが、近くの熊楠の弟が勤める紡績会社の池に藻が浮かんでいるのを見て気になり、子どもに見せようと持ち帰って顕微鏡で確認したところ、アメリカで発見したものと同種のピソフォラだった²⁴。唐澤はこうしたtactについて、この事例のように発見につながるような熟練能的tactと、人の死の予言のような生得的tactについて指摘している²⁵。ピソフォラの場合は前者に該当するだろう。すなわち、熊楠にはすでに歴大な植物や藻に対する知識があった(物)。その知識から観察を続けるうちに夢(事)を見て心に感じ(心)、なんとなくその場所に行けば藻が見つかる直観的に推理し(理)、それを行動に移したといえよう。ここでは物・心・事が交錯し、理に導かれている。熊楠の宇宙観はこのようにさまざまな現象が相関して立ち現れているさまをそのままに写し取ったものだった。そして、その相関の諸様態を「不思議」と呼んだのである。

だが、話はここで終わりではない。なぜなら、「さてすべて図にあらわれし外に何があるか、それこそ、大日、本体の不思議なり」²⁶だからである。南方マンダラAは「人間」の側から宇宙を捉えていることだと考えられる。そのことを熊楠が「人間を図の中心に立つとして」²⁷と明言していることからわかる。しかしそれに対して南方マンダラBは「大日」の側からの図となっている。そのことを証示するように、熊楠は南方マンダラAにも比して高密度な文体でその内容を一気に述べている。

すなわち四曼陀羅のうち、胎藏界大日中に金剛大日あり。その一部心が大日滅心(金剛大日中、心を去りし部分)の作用により物を生ず。物心相反応動作して事を生ず。事また力の応作により名として伝わる。……右の如く真言の名と印は物の名にあらずして、事が絶えながら(事は物と心とに異なり、止めば絶ゆるものなり)、胎藏大日中に名として残るなり。これを心に映して生ずるが印なり。²⁸

留意すべきは、「大日に取りては現在あるのみ。過去、未来一切なし。人間の見様

とまったく反す。空間また然り」²⁹とこの図が「人間」目線のものではないと説かれていることである。つまり南方マンダラ B は「大日」の側からの宇宙の生成・構造論なのである。さて、この図では大日・心・力・物・事・名・印・因・果・縁・起という 12 の文字が読み取れる。これを熊楠自身の挙げた一例に基づいて読み解いてみよう。それは「熊楠が酒を見て美趣があることを、人に聞いたことがあることを思いだし、それを飲むことによって酒の名前を得る」というごくシンプルなものである。ところがこれは驚くべき複雑なプロセスで生成している。熊楠(心)が酒(物)を見る(力)。そこからまず酒名(名)があることをかつて人に聞いたこと(力)を想起する(心)。そして酒を飲む(事・力)によって、酒名(名)を得る、というように³⁰。大日如来自体は時空を持たない。しかしその大日の力が発動して「心」と「物」が分節され、その交錯が「事」となる。この「心」「物」「事」の部分は南方マンダラ A と同一である。さて、「事」は「心」と「物」が特定の条件になれば消滅してしまうが、そのときに「大日」の中に「名」を残す。これは先の例だと「物」の「名」だと思われるかもしれないが、そうではない。なぜならそれはあくまで「事」に先行されており、現象の痕跡だからだ。それを「心」において具体的に想起することが「印」である。熊楠は「名」について宗旨・言語・習慣・遺伝・伝説をあげているのであるが³⁰、「名」が抽象的な構造であることがここからもわかる。では、「因」「果」と「縁」「起」とは何であろうか。熊楠はそれについて、因と果は相関し、この因果の相関に別の因果が交錯することが縁であり、それが異なる影響を与えることが起であると述べ、次のような例をあげている。たとえば自分が山の中で人に会い、ただそれだけで終われば「縁」ということになる。ところがその人と話し込み、後日その家を訪れるときは「起」であると³¹。これも、われわれの日常にとってはありふれた例だろうが、瞬間に出会う無素の「縁」が重なり「因果」が形成され、そこから別の行動が生ずるさまを的確に捉えている。

以上をまとめてみよう。南方マンダラ A は心・物・事・理の諸不思議が交錯する現象世界を人間の視点から描いたものだった。そこでは「心」と「物」が交錯して「事」が生じ、「事」を追求していくと直観の力や推測によって「理」を垣間みることができた。人間を図の中心にした場合、ランダムに描かれた線は人間にとって気がつきやすい側面と気づきにくい現象の側面をあらわす。ところが、この有限的な知性を持つかにみえる人間もまた「大日」の一部であり、人間の中に「大日」が在るとも考えられる。そのことを明確に表現したのが南方マンダラ B である。「大日」

には時・空がない。それは「人間」の立場とはまったく反するものである。しかし人間も「大日」の一部である以上、それが生きる現象世界にも「大日」の働きがおよんでいる。それはまず「力」によって「心」と「物」が交錯する「事」の現象世界を自身から差異化し、人間における「事」の差異として「名」を生み、「名」は「事」の構成条件の「心」において「印」となり、「因」と「果」の交錯としての「縁」「起」として連鎖していく。熊楠においてはこのように、複雑な現象世界は、その中に「大日」があると同時に、「大日」に現象世界が畳み込まれていた。換言すれば「大日」と「宇宙」は入れ子だったのである。このことから「靈魂」の不滅を導き出すことは容易である。なぜなら、熊楠が南方マンダラ A・B の前年に土宜宛にあてた「大日」について説明した書簡はまさに「靈魂の安否、死不死」³²について説いたものだったからである。熊楠はこのような「大日」を中心とした「不思議」論を展開していた。それは「無尽無究の大宇宙の大宇宙のまだ大宇宙を包蔵する大宇宙を、たとえば顕微鏡一台買うてだに一生見て楽しむところ尽きず、そのごとく楽しむところ尽きざればなり」³³と自身も含む大宇宙を極め尽くしてきわまりないという形で、無上の歓びを与えるものだったのである。熊楠の脱領域的な関心は、こうした楽しみに基づく知的好奇心に源があったといえよう。

4. 「不思議」の相含構造

これまでわれわれは井上円了と南方熊楠における「不(可)思議」の概念に着目しながら、それが彼らの捉える宇宙＝現象世界の構造や、その探求に向かわせる歓びと不可分であることを考察してきた。円了は『妖怪学講義』において「靈魂」問題の解明を梃子にして構想した「表」と「裏」の世界観を『哲学新案』において成熟させ、「表」から見られた現象世界において、外観された「心」と内観された「物」がともにその本質において相含の関係にあり、それはあたかも眼と天地が相互に含み合うようなものだと言っている。さらに裏観においては、その光景は「不可思議」と呼ばれる。それは物心を立ち現れさせる根源の一如であり、そこには時間と空間がないがゆえに、物心も全てが畳み込まれ、宇宙が一大幻灯であることが体得される。それは対象的な知の探求ではなく非対象的な知であるがゆえにあまりに直接的であるが、そうであるがゆえに人生に歓びをもたらすのである。熊楠の場合、諸現

象の相関性は南方マンダラ A によって説き示されたが、それは「物」と「心」が相関する「事」が透徹する領域であり、直観知としての「理」までも含む「不思議」の体系であった。しかしそれは「大日」の側から見られた南方マンダラ B の場合、時間・空間のないそこから、いかに宇宙が生成し、その一部である「大日」を宿す私たちが、日々の生をどのように営んでいるかという構造の解明となる。それが「大日」に畳み込まれながらも「物」「心」の相関から「縁」と「起」の連鎖まで複雑な様相を呈することは、先に述べてきたとおりである。この南方マンダラ A・B の関係は、A が時間・空間に限定された人間的視点、B が時・空に制約されない「大日」の視点であることから、円了における「表」と「裏」に相当すると考えられるだろう。すなわち、A は「大日」に包含されていると同時に、同時にその一部分として「大日」を宿す現象世界のありかたであり、B は「大日」の側から、あくまでそこに畳み込まれた現象世界のありようを表現したものである。そしてこの両者はやはり「相含」していると考えることができるのではないだろうか。

このように両者の哲学を比較したとき、円了と南方はともに(1)現象世界を不思議の体系として捉え、(2)さらにその構造を人間的視点といわば人間を超えて含む非人称的視点からの多層的なパースペクティブの相含の下で捉えていること、(3)さらにそうした知の営みが自らも含まれた宇宙への喜びに促されたものであったことという三点において共通していると言えよう。

今日の私たちがここから学ぶことのできることははかり知れない。なぜなら冒頭で述べたように、現代において哲学は専門分化し、精緻化するとともに、なおも一般人からの人生論へのニーズをともなつた誤解にさらされ、低迷しているかに見えるからである。こうしたときに、素朴な世界や自己・他者への驚きや喜びを手放さず、その動機に忠実に哲学していった円了と熊楠からは、その「不思議」という概念を哲学の方法として摂取することができるのではないだろうか。それは哲学というには、直接知を深めるというプラクシスを含むので理論的ではなく、またあまりに楽天的と誹られるかもしれない。だが、その発想を比較研究の手続きも介して改釈することは、円了の哲学的営為を今日的に継承・深化するという関心にもかなうことだと思われる。また、原発問題や環境汚染に代表されるように、いくら自然科学の暴走が批判され、人類種の存続と地球の危機が叫ばれても、知への憧れや喜びが衰えるわけではない。そうだとしたらいつそ丸ごとに「驚く事」自体を方法化し、素朴な知の喜びを深める方向に価値を再び見いだしてもいいのではないだろうか。

それはおそらく円了と熊楠が喝破したように、存在論的な事象の相含性に焦点づけられ、人間性と非人称性を往還する「不思議」の回路を開く哲学の営みとなる。それが具体的にどのような理路を備えるのか、また具体的な人類の諸課題に対してどのように応答するものになるのか。そのことを彼ら先達の「不思議」に学びつつ、さらに考察していくことが今後の課題である。

参考文献

- 日野裕一郎. 「南方熊楠の思想: 「南方マンダラ」から「南方哲学」へ」(『文化環境研究』2号、2008年)、p.20-29.
- 飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』八坂書房、1990年
- 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年
- 唐澤太輔『南方熊楠の見た夢: パサージュに立つ者』勉誠出版、2014年
- 國府功一郎. 『ドゥルーズの哲学原理』岩波書店、2013年
- 古東哲明. 『〈在る〉ことの不思議』勁草書房、1992年
- 松居竜五「南方マンダラの形成」(松居竜五・岩崎仁編『南方熊楠の森』方丈堂出版、2005年)、p.132-159
- 中島隆博「世紀の交の靈魂論: 中江兆民、南方熊楠、井上円了」(『エコ・フィロソフィ研究 別冊』第7号、2012年)、p.39-49
- 中島義道. 『哲学の教科書』講談社、2001年
- 奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書簡 土宜法龍宛 一八九三——一九二二』藤原書店、2010年
- 斎藤慶典『哲学がはじまるとき: 思考は何/どこに向かうのか』筑摩書房、2007年
- 『井上円了選集』(東洋大学、1987-2004年)
- 鶴見和子. 『南方熊楠: 地球志向の比較学』講談社、1981年

注

¹ たとえば古東はタウマゼインの体験を、底無しの体験として描写し、そこからの反転

を〈存在神秘〉と表現している。古東哲明『〈在る〉ことの不思議』勁草書房、1992年、p.119 参照。

² 國府功一郎は現代の哲学者ジル・ドゥルーズ(Gilles DELEUZE, 1925-1995)を論じた著作において、このような「思考の強制」にドゥルーズが着目していたことを論証している。國府功一郎『ドゥルーズの哲学原理』岩波書店、2013年、p.87-94 参照。

³ 新書スタイルの哲学入門の中で斎藤は「当惑」を「哲学は驚きから始まる」というアリストテレスの言葉と重ねて論じている。斎藤慶典『哲学がはじまるとき：思考は何/どこに向かうのか』筑摩書房、2007年、p.26-27 参照。

⁴ 哲学は人生論ではない。しかし哲学がいつまでも人生論であるという誤解が繰り返されるのも事実である。この誤解の構造については中島義道『哲学の教科書』講談社、2001年参照。

⁵ その一例として両者の靈魂論に着目したものに次のものがある。中島隆博「世紀の交の靈魂論：中江兆民、南方熊楠、井上円了」(『エコ・フィロソフィ研究 別冊』第7号、2012年)、p.39-49。

⁶ 飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』八坂書房、1990年、p.5。

⁷ 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.371。

⁸ 熊楠の神秘的な経験についての詳細な研究には唐澤太輔『南方熊楠の見た夢：パサージュに立つ者』2014年、勉誠出版がある。

⁹ 鶴見和子によれば、「南方マンダラ」の最初の命名者は中村元である。そのさい中村は本稿で扱う南方マンダラ A を指している。鶴見和子『南方熊楠』講談社、1981年、p.82 参照。

¹⁰ 本稿における『井上円了選集』(東洋大学、1987-2004年)からの引用は全てこの略記号で示す。()内の左の数字は巻数を、右の数字は頁数を示す。たとえば(17:125)は『井上円了選集』第17巻 p.125 を示す。

¹¹ 鶴見和子『南方熊楠』講談社、1981年、p.60-112 参照。

¹² 同書、p.80-81 参照。

¹³ 日野裕一郎「南方熊楠の思想：「南方マンダラ」から「南方哲学」へ」(『文化環境研究』第2号、2008年)、p.20-29 にこのような視点が見られる。

¹⁴ 南方マンダラの形成過程については松居竜五「南方マンダラの形成」(松居竜五・岩崎仁編『南方熊楠の森』方丈堂出版、2005年)、p.132-159 参照。この「絵曼陀羅」は変

形菌における生死について説明しているため、本稿とは異なる角度の考察を必要とする。
熊楠の変形菌研究についてはあらためて論じたい。

¹⁵ 奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書簡 土宜法龍宛 一八九三——一九二二』藤原書店、2010年、p.255。

¹⁶ 同書、p.256。

¹⁷ 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.326。

¹⁸ 同書、p.145。

¹⁹ 同書、p.148。

²⁰ 同書、pp.146–148 参照。

²¹ 同書、p.364。

²² 同書、p.365。

²³ 同書、p.365。

²⁴ 同書、p.369 参照。

²⁵ 唐澤太輔『南方熊楠の見た夢: パサージュに立つ者』勉誠出版、2014年、p.175–178 参照。

²⁶ 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.366。

²⁷ 同書、p.366。

²⁸ 同書、p.390。

²⁹ 同書、p.392。

³⁰ 同書、p.390 参照。

³¹ 同書、p.391 参照。

³² 奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書簡 土宜法龍宛 一八九三——一九二二』藤原書店、2010年、p.257。

³³ 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.356。

(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』 3 (2015):82-95

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【 論文 】

吉谷覚寿の思想と井上円了¹

佐藤厚

1. 問題の所在

題目に掲げた吉谷覚寿（1843–1914）と井上円了（1858–1919、以下円了と略称）は、東京大学における師弟の関係である。本論文は、この二人の関係を問題とする。

簡単に言えば次のようになる。第一に、両者は師弟関係であるから、吉谷から円了に与えた影響というのがある。そして吉谷の影響を受けて円了は自分の学問を構築していった。第二に、しかしそうした弟子の学問を師である吉谷が批判するのである。

その際のポイントとなるのは何か。それは円了が説く仏教と西洋哲学とが一致するという考え方（以下、仏教哲学一致論）である²。筆者は、この仏教哲学一致論に関心をもち、その背景を調査してきたが、最近わかったことは、その「前提」として吉谷覚寿の思想があるということである³。そうすると吉谷が準備した仏教哲学一致論の前提を発展させて円了が完成させたということがいえる。

しかし、歴史は複雑である。吉谷の考え方を発展させて構築した円了の思想を、今度は師匠の吉谷自身が批判するのである。その原因がどこにあるか。それを明らかにするのが本論の目的である。行論の次第は、まず吉谷自身の思想を探り、その上で円了の思想との関係を見ることにする。

この考察により、我々は、これまで知られていなかった円了思想の形成の過程を理解することができるようになるであろう。

2. 吉谷の略歴

吉谷は現在の岐阜県出身で、真宗大谷派の学問所である高倉学寮で修学し、1877年（明治10）、大谷派の東京教校教授に就任、1881年（明治14）、東京大学講師を経て、1885年（明治19）東京教校長となる。1890年（明治23）擬講、高倉学寮教授に就任。1896年（明治29）嗣講に進む。1901年（明治34）講師。1911年（明治44）大谷大学教授となる。高倉学寮の重鎮として権威があった。著作は、初期のものには『仏教大旨』、『仏教総論』、『明治諸宗綱要』といった仏教全体を扱う著作が多く、後になると『三帖和讃講述』、『六要鈔講讃』など真宗関係の著作が中心となる。

吉谷は1881年（明治14）から1890年（明治23）まで東京大学で仏教学の講義を行なった。吉谷が東京大学にきた経緯は次のようなものである⁴。東京大学総理であった加藤弘之（1836–1916）が東京大学に仏教学の講義を設けるにあたり、島地黙雷（1838–1911）の推薦により、まず曹洞宗の原坦山（1819–1892）を招聘した。ところが、加藤と知己であった真宗大谷派・念速寺の近藤という僧侶が原坦山について「禅門の悟道の方にて教相学者にあらず。殊に天台学などは全く学びたることなき人」と述べ、それゆえもう一人、教理専門の学者を招聘するのがよいと進言し、近藤氏の紹介で吉谷が講師となったという。教理を期待された吉谷は、東京大学で『八宗綱要』、『天台四教義』の講義を行った。

東京大学での講義の様子について、学生として講義を聴講した三宅雪嶺（1860–1945）は、「八宗綱要を教科書にし、一々文語体で筆記せしめ試験にもその筆記通りにさせた。そういうのを学僧というのであろう。」と述べている⁵。ここから吉谷が伝統的な方法で緻密に講義をしていた様子が窺える。円了は1883年（明治16）に吉谷の講義を受講したほか、1885年（明治18）には、吉谷の講義を筆録したノート『八宗綱要』を作成している⁶。

3. 吉谷の思想

続いて吉谷の思想、特に初期に展開した仏教体系について見ていく。仏教体系とは、文字通り、仏教とはどのような体系で構築されているかをいう。これは現在で

は珍しくないが、明治初期においては重要であった。江戸時代の仏教は、基本的には宗派の学問が中心であり、仏教全体に通じる理論構成を必要としなかった。しかし、明治時代になると、廃仏毀釈、キリスト教の進出とそれに基づく仏教批判に対応するために、「宗派」ではなく「仏教」という枠組みでの理論構築が必要とされたのである。ここでは吉谷の三つの著作を取りあげる。

3-1 「因果法爾説」(1882 年、明治 15 年)

吉谷の初期論文に「因果法爾説」⁷ (『仏教演説集誌』、1882 年、明治 15 年) という短編がある。仏教は多くの門に分れるが、迷いを転じて悟りを開く(転迷開悟)が目的であり、その要点は因果の道理にあるとする。その内容は次のようになる。

1. 内道(仏教)

- (1) 世間の因果(流転輪廻の有漏の因果)
- (2) 出世間の因果(転迷開悟の無漏の因果、声聞、縁覚、菩薩)

2. 外道(仏教以外)

- (1) 邪因邪果・・・大自在天外道(≡キリスト教)
- (2) 無因有果・・・自然外道
- (3) 有因無果・・・断見外道
- (4) 無因無果・・・空見外道

まず因果を 1.内道(仏教)、2.外道(仏教以外)の二つに分け、内道を(1)世間の因果(流転輪廻の有漏の因果)、(2)出世間の因果(転迷開悟の無漏の因果、声聞、縁覚、菩薩)の二つに分ける。続いて外道を、(1)邪因邪果(大自在天が万物を生ずるという外道)、(2)因が無くても果が有るという自然外道、(3)因は有るが果は無いという断見外道、(4)因も無く果も無い空見外道の四つに分ける。

ここで注目されるのは、(1)邪因邪果の項目で、吉谷はこれがキリスト教と同じ考えであるとする⁸。批判の論点は二つである。第一に、天は万物の因ではないということ。すなわち、人は人を、家畜は家畜を生むように、ものは同じものから生まれる。これに対して一の自在天から万類の果が生じるのは不合理な説であるという批判である。第二に、仮に万物を造化する大自在天があるとした場合、草木禽獣の

中、桜や梅のような良いものと、虎狼のような憎むべきものがあるのはなぜか。また人類でも容貌の良し悪しや長寿短命の違いがあるのはなぜか。これは大自在天の不完全さを表わすものであるという。この第二の批判は、中国唐代の宗密『原人論』にも、全てを生みだす虚無の大道を批判する部分に見えるものであり⁹、その歴史は古い。このキリスト教批判は以後の『仏教大旨』「3 正因正果」¹⁰、『仏教総論』「6 正因正果」¹¹も同様である。以上、本論文は短編ながら、吉谷の基本的な思想を知るうえで重要な著作である。

3-2 『仏教大旨』（1886 年、明治 19 年）

吉谷は、1884 年（明治 17）から 1885 年（明治 18 年）にかけて『令知会雑誌』（島地黙雷を中心とする仏教系雑誌）に「仏教大旨」を連載し、1886 年（明治 19 年）に単行本として刊行した¹²。著述の目的は、仏教は幽玄広博であり、容易にそのポイントを知るのは難しい。そこで自分は諸宗の典籍を読んでそのポイントを記録した¹³というものである。

さらに、近年仏教を批判する者が多いが、それらは仏教を本当に理解して批判しているのではない。その中、大乘非仏説などは今に始まるものではないが、ある人は次のようにいう。仏教がすばらしいのは造化教（キリスト教）の比ではない。しかし、涅槃すなわち畢竟空を教えの極意とすることについては、自分は取らない。これは自分だけでなく社会一般についても同様である。また真空無相、空理寂滅という言葉にとらわれて誤解し、理体を空無とするような間違った考えがある。こうした「名字の糟粕に泥酔せる皮相論者の妄破」は往々にして当たらない。しかし、これらを仏教者は対岸の火事と見ずに、仏教の大旨を明らかにして妄想論者の狙撃の当否を識別し、防護をしなければならないと述べる。

内容は 1. 略して仏教の大旨を明す、2. 広く問答を設けて反復弁論す、の二門に分かれる。

1. 略して仏教の大旨を明すでは、仏教の大旨を、「迷いを転じて悟りを開く（転迷開悟）の要路を示す」と定義する。さらに迷悟の体は真如実相の一理であるとす。この迷悟の体を設定するにあたっては、「輓近、西洋の哲学大に世に行なはれ覆載間、万物の原理を論及せんとす、故に仏家に於ても諸法の本源を研究せずんばあるべからず」と述べ、西洋哲学においてと同様、仏教にも原理があるべきだという

考え方から出たものであることを述べる。次いで迷悟の別を六穢四淨（六道と三乗、仏。六凡四聖とも）に分ける。そして最後に六凡四聖の中、六凡の迷を転じて四聖の悟を開くを仏教の大旨とする、とまとめる。

続いて「2. 広く問答を設けて反復弁論す」では、1、迷悟体性、2、諸法原理、3、正因正果、4、仏性名義、5、空理涅槃、6、三界唯心、7、宗教分派、8、真俗二諦、9、三法印義、10、総決料簡の10門を設ける。これらの中、前に見た「因果法爾説」の内容は3、正因正果にあたる。そしてその前の1迷悟体性、2諸法原理には因果の因となるものが置かれ、さらに4、仏性名義、5、空理涅槃、6、三界唯心は果に相当するものが説かれる。そして7、宗教分派、8、真俗二諦、9、三法印義、10、総決料簡と続く。このように、『仏教大旨』は、「因果法爾説」を拡張し、より体系化させたものと考えられる。

3-3 『仏教総論』（1890年、明治23年）

吉谷は1890年（明治23）、『仏教総論』を刊行した。これは10門構成であった『仏教大旨』を15門に拡大したものであるが、基本的な構図は変わっていない。また吉谷は同年、『明治諸宗綱要』を刊行した。これは凝然『八宗綱要』に倣い、明治中期に日本に存在した仏教宗派の綱要をまとめた書物である。吉谷によれば、『仏教総論』は総論にあたり、『明治諸宗綱要』は別論にあたる。よって仏教全体の要旨、および各宗別立の法義を知ろうとすれば、この二書を読むとよいと述べる¹⁴。

以上、初期の吉谷の思想について、三つの論著を通して見た。参考までにこれらの構成を対比させると次のようになる。

<図表 1>

「因果法爾」(明治 15)	『仏教大旨』(明治 19)	『仏教総論』(明治 23)
因果法爾	1、迷悟体性 2、諸法原理 3、正因正果 4、仏性名義 5、空理涅槃 6、三界唯心 7、宗教分派 8、真俗二諦 9、三法印義 10、総決料簡	1、諸法原理 2、真如名義 3、真俗二諦 4、唯心所現 5、諸法縁起 6、正因正果 7、業感不同 8、善等三性 9、仏教種類 10、仏教宗派 11、三法印義 12、転迷開悟 13、厭欣義趣 14、信行得果 15、華報果報

4. 吉谷と円了との関係

続いて吉谷と円了との関係を考察する。ここでは 1. 円了の仏教体系に与えた吉谷の影響、2. 吉谷の円了批判を見る。

4-1 円了の仏教体系と吉谷

まず『仏教活論序論』(1887 年、明治 20 年)に基づいて円了の仏教体系を見る。

(1) 円了の仏教体系

① 仏教は哲学(智力)と宗教(情感)とから構成される

円了は仏教全体の分類として浄土教の教判である聖道門と浄土門の分類を取り上げる。そして聖道門を自力難行、浄土門を他力易行と規定し、さらに聖道門を、知者学者を対象とする教え、浄土門を愚かな人々を対象とする教えであるとする。こ

れを宗派で言えば、俱舎宗、法相宗、天台宗、華嚴宗が聖道門にあたり、浄土宗、浄土真宗が浄土門にあたるという＜図表2＞。次いで、人間は智力と情感の二つの心のはたらきを持つとし、仏教は両者を備えるが、キリスト教は情感しか持たないという。そして両者を備えている仏教こそが、現在の文明社会の宗教にふさわしく、将来の道理世界の宗教になるのは仏教のほかにはないことを説く。

＜図表2＞

	教え	対象	宗派	学問	心のはたらき	キリスト教
仏教	聖道門	知者学者	俱舎宗、法相宗、天台宗、華嚴宗	哲学	智力	無
	浄土門	愚かな人々	浄土宗、浄土真宗	宗教	情感	有

② 仏教の哲学的部分

続いて聖道門、すなわち仏教の哲学的部分を詳しく述べる中で、仏教と西洋哲学を一致させる。それは次のような図式となる。

＜図表3＞

仏教宗派	西洋哲学
俱舎宗	唯物論
成実宗	唯物論から唯心論への階梯
法相宗	唯心論
三論宗	唯心論から中道へ入る階梯
華嚴宗	唯理論
天台宗	

これらの中、仏教宗派と西洋哲学との対応では、俱舎宗は唯物論であること、成実宗は唯物論が極まって唯心論に入る階梯であること、法相は唯心論であること、三論は唯心論が極まって中道に入る階梯であること。そして華嚴宗・天台宗は中道、唯理論であるという。

（２）吉谷の影響

私は＜図表３＞に示される仏教哲学一致論の背景に吉谷の思想があると考えている。吉谷は『仏教大旨』『諸法原理』の中で、諸法の原理について、儒教では太極、道教では大道、キリスト教ではヤハヴェを設定する。西洋哲学にも様々な立場があるが、最近では一理を発見するようになっている。それでは仏教では諸法の原理は何か。それは真如であるとする¹⁵。ただ、それには大乘小乗の別があり、小乗（俱舎宗）では「三世実有法体恒有」、大乘の法相宗では「頼耶縁起」、同じく大乘の天台宗、華嚴宗では「真如縁起」を説くという。

そもそも、これら三つの考え方は、江戸時代の伝統的な仏教体系である性相学の枠組み、すなわち小乗教（俱舎宗）、権大乘（法相宗）、実大乘（天台宗、華嚴宗）である。そしてそれらの教理の違いも、いま述べられている説明と同じであるが、私はこれが仏教哲学一致論になるためには、吉谷が、これを他宗教や西洋哲学と比較して「世界発生の原理」と捉えなおしたことが重要であったと考えられる。内容は同じでも、見方を変えたことが円了を刺激し、それらに唯物論、唯心論、唯理論という西洋哲学的な名称を付与し、これにより仏教哲学一致論ができたのではないかと考えている。

このほか『仏教活論序論』に、俱舎宗、法相宗、華嚴宗・天台宗に加えて成実宗、三論宗が出ていることにも、吉谷の『八宗綱要』講義の影響を考えられ、さらに円了の真如縁起の説明も天台教学に多く依っているが、これも天台教理に通じていた吉谷の影響を受けたものと考えている。

4-2 吉谷の円了批判

このように円了は吉谷の影響を受けて自己の仏教哲学一致の体系を構築したのであるが、これを吉谷は批判するようになる。論点の中心は、仏教を仏教だけで説明するか、あるいは仏教と哲学、科学を結合させていき新しいものを生み出そうとするかという考え方の違いである。ここでは二つの批判を見る。

（１）仏教を智力と情感とに分類することへの批判

円了の仏教体系の第一のポイントは、仏教を聖道門と浄土門とに分類し、それを心のはたらきでは智力と情感とに分けていた（＜図表２＞）。これを吉谷は、1888年

(明治21年)5月、「仏教に智力情感の名称を付するの理由無きを弁ず」(『令知会雑誌』50号)という論文を書いて批判する。まず次のように述べる。

最近、西洋の哲学を勉強した連中の中には仏教の内容に智力と情感という名称を付けているものがある。聖道門は智力の宗教、浄土門は情感の宗教などである。ただ、これは仏教以外の哲学者が勝手に述べていることだから問題ではないが¹⁶、と述べた後に怒りを込めた次の言葉を続ける。(引用文は読みやすさを考慮してカナをひらがなに改め濁点を付した。以下同じ)

然るに、動もすれば我仏教門中に在りて、而も護法扶宗を以て己れか任とする僧侶其人にして、頻りに彼等に雷同して自ら好んで此名目を唱ふる者あり。嗚呼、何と謂ふことぞや。¹⁷

これは間違いなく円了を指して言った言葉であろう。では吉谷は円了のどこが問題と感じたのであろうか。

吉谷は智と情とを次のように考える。哲学の中で心理を考える際には、智と情の内容に真や妄を立てず、迷や悟を分けない。ただ単に、分別の能力を智と名付け、感動の能力を情と言う。そして両者は互いに関係をもち、智は情によって能力を増し、情は智によって発達する。故に智と情とはどちらかだけを重視してはならない。これに対して仏教の智と情には迷悟、真妄の区別がある。すなわち、迷者の妄想分別より発するものを情といい、悟者の事理において決断の機能あるものを智と名づける。このことを『成唯識論』、『華嚴經』、『大無量寿經』などを引用して論ずる。そして聖道門、浄土門の二門を区別するには難行、易行あるいは此土入聖、他土得証の名目で足りるのであり、智と情というまぎらわしい言葉は使う必要はないという。

以上、吉谷の見解を見たが、この問題の背景には、本来は仏教の漢字語であったが、後にそれを活用して明治になって作られた翻訳語との意味上のズレが背景にある。いまの問題は、智という漢字語は、伝統仏教でいえば英語の wisdom に近いものであり、明治になり英語の intellect の意味が与えられるようになった。吉谷は仏教語としての漢字の意味に忠実な立場であり、円了のような言葉の使い方は許せなかったのである。

(2) 仏教と哲学との比較に対する批判

続いて仏教哲学一致論に対する批判である。1887年(明治20年)4月、吉谷は『令知会雑誌』37号に「仏教を疎漏視すること勿れ」という論文を発表する。疎漏とは大雑把で不完全という意味である。そこではまず仏教に関する二人の意見を出す。一人は「ある学士」の説で、キリスト教は浅い教えで学問ではないが、仏教はそうではない。これは哲学として扱うべきものであると説いている。また「ある論者」は、仏教と他の学問とを比較する。そして、万有学の重力、物体、活動、霊性学¹⁸の主観、客観、純全の三霊性は、仏教(ここでは天台学)の十如是、一心三観、理具事造等の解明よりも詳細であると述べている。このほか『華嚴経』の「心仏及衆生是三無差別」を悟るのは思想普遍の作用を知るには及ばない。Hスペンサーの哲学原理、生物原理は真如縁起の談よりも明瞭である、などと言っている。吉谷はこれらに対して「嗚呼、これ何の謂ひぞや」と嘆き批判している。そして、こうした人たちは、仏教が大雑把であると言うが、それは仏教自身を知らないからであるとして、仏教の最高の教えである真如縁起の法門について、天台宗の別理随縁、円理随縁とについて懇切に解説し、世間の論者はこうした書物に基づいて仏教の義理を精密に学んでから批評を下すべきである。自ら大雑把に学んで、仏教が大雑把であると蔑視することなかれと戒めている。

いま例として挙げられた吉谷が批判する考え方は、仏教と哲学を比較して、哲学の方に力点を置く立場である。この中には円了の立場は現れていないようであるが、私はこれらの中に含まれていると見て良いと思う。この論文が出されたのは1887年(明治20年)4月である。円了の『仏教活論序論』が出たのはその二ヶ月前である。仏教界で評判となっている円了の『仏教活論序論』、仏教と西洋哲学が一致すると説く考え方に、吉谷は密かに怒りを覚えていたとしてもおかしくはない。

1890年(明治23年)に刊行された『明治諸宗綱要』序文でも「或は一時青年輩の甘心を得んが為に、濫りに仏教と他学と比較する者」¹⁹が多いと嘆き、その具体例を次のように挙げる。

例へば、唯物論あれば、我に俱舎の三世実有法体恒有の説あり。又彼に唯心論あれば、我に唯識の森羅万有唯心所変の説あり。又彼に哲学の万有虚霊の存在と自覚の関係を論するあれば、我に華嚴家の心仏衆生是三無差別の説あり。又彼に霊

性学の主観客観純全の三靈性を論するあれば、我に天台家の空仮中三観円融の談あり。又彼に哲学原理、生物原理の学術あれば、我に真如縁起、法界縁起の理論あり。我、何そ彼に劣らんやと、恰も甲乙の両家、互に財産の多少を競争するか如し。嗚呼これ何と謂ふことぞや、²⁰

この中の唯物論と倶舎、唯心論と唯識などは円了の仏教哲学一致論を念頭に置いた言葉のように思われる。

吉谷自身は、仏教と世間の学問は、たとえ一致するところがあったとしても、それはただの偶然に過ぎず、本来の性質は全く別物であると考え。世間の学問が及ばないところがあればこそ、仏教の仏教たる価値があるのであるというのである²¹。さらに「仏教護持の策を講せんとして、反りて自ら害するか如き所業を為して可ならんや」と述べる。これも円了が『仏教活論序論』などで「大法（仏教）を護持し」、「真理のためにあくまでこの教を護持し」、「余が国家のために仏教を護持せざるべからず」などと述べていたことを念頭に置いたかのような言葉である。

では吉谷の姿勢、態度はどうか。これは続く次の言葉に現れている。

今回、明治諸宗綱要を撰述するに当りては、時勢に流れず、虚飾に涉らず、或は新を逐ひ奇を好みて文義を改竄せず、唯古来伝承するところの仏教の義理の正脉を述し、彼々の宗義の当分を記して以て教法の種子を継続せんとす²²

この言葉からは仏教学の保守本流であるという吉谷の自負が窺える。円了の仏教哲学一致論の前提となったのは吉谷の講義であったと私は考えているが、それにもかかわらず、その円了を吉谷が批判したことを見てきた。ここに歴史の皮肉のようなものを感じる。

5. 結語

以上、吉谷覚寿の思想と井上円了との関係を見てきた。簡単に整理すると次のようになる。第一に、吉谷の初期思想は、仏教体系の構築であった。その基本は1882年（明治15）の「因果法爾論」であり、後に1886年（明治19）『仏教大旨』、1890

年（明治23）『仏教総論』と完備されていく。この推移は、因果論を中心として、因果それぞれの部分を拡張していきながら体系を拡充していくものであった。すなわち、因の前提となる「諸法原理」、そして果としての涅槃などである。その中にはキリスト教批判など、同時代の問題も論及されていた。

第二に、吉谷と円了との関係である。吉谷は1881年（明治14）から1890年（明治23）まで東京大学で講義を行った。講義科目は『八宗綱要』、『天台四教儀』などであった。円了は1883年（明治16）に吉谷の講義を受講したほか、1885年（明治18）には、吉谷の講義を筆録したノート『八宗綱要』を作成している。こうした中、円了は吉谷の仏教体系の中、俱舍宗、法相宗、天台・華嚴宗の原理の違いを説く「諸法原理」をもとにして仏教哲学一致論を構想したと考えられる。さらには仏教哲学一致論を体系化していく際にも、吉谷の天台学に基礎を置く仏教講義が影響を及ぼしている。このように、円了が吉谷から受けた影響は大きいと考える。

しかし、吉谷は円了の仏教研究のスタイルには批判的であった。吉谷にとって仏教とは世間の学問とは隔絶した価値を持つものであり、安易に比較や同一視をしてはならないものであった。仏教学の保守本流を自認する吉谷の目には、同じ大谷派の後輩（15歳年下）であり、かつ宗派の学校の教師を養成する教師教校に学んだにもかかわらず宗派には戻らず、仏教と世俗の学問（哲学）とを結合させている円了は許しがたい存在と映ったのかもしれない。ただ、逆にこのような吉谷の反応が、円了の伝統には囚われない、別の言い方で言えば伝統仏教から逸脱した、「革新性」を表わしていると考えられる。

東京大学で円了らを教育した吉谷は、1890年（明治23）に京都に戻り、高倉学寮で大谷派教学の権威となる。村上专精の『仏教統一論』に端を発する大乘非仏説問題について、村上の処分を要求した人物も吉谷であったという²³。こうした晩年の吉谷を、東京大学時代の学生であった三宅雪嶺は次のように評する。

吉谷氏は後に東本願寺で講師となり、オルソドックスの権威を振ったとの事、講師は最上学職で御講師様と言えは教義に関して最後の判断を下だすの位置に居る。帝大出身者はその為に悩まされ、種々の問題が起こった。吉谷氏は真宗に忠実であつたろうが、それが畢竟何の利益になったか。吉谷氏は帝大で知識の利益を得べき者であつて、その利益を得ず、次第に頑固になり、折角の学僧が不学僧同様に見えた。²⁴

<参考文献>

<原典>

吉谷覚寿「因果法爾説」『仏教演説集誌』（明治仏教思想資料集成：明治仏教思想資料集成編集委員会編、同朋舎出版、1983年）p.68-70

同 『仏教大旨』（仏書出版会、1886年）

同 『仏教総論』（吉谷覚寿、1890年）

同 『明治諸宗綱要』（法蔵館、1890年）

同 「仏教を疎漏視すること勿れ」（『令知会雑誌』37号、1887年）

同 「仏教に智力情感の名称を付するの理由無きを弁ず」（『令知会雑誌』50号、1888年）

<研究書>

ジェームズ・E・ケテラー、岡田正彦訳『邪教/殉教の明治一廃仏毀釈と近代仏教』（2006年、ペリカン社）

拙稿「井上円了『八宗綱要ノート』の思想史的意義」（『井上円了センター 年報』22、2013年9月）

¹ 本稿は2014年9月13日（土）に東洋大学にて開催された国際井上円了学会、第三回学術大会で発表したものを修正したものである。発表に際して貴重なご意見、ご質問を賜った先生方にこの場を借りて感謝申し上げます。

² 拙稿「井上円了『仏教活論序論』における真理の論証」（東洋大学東洋学研究所『東洋学研究』48、2011年）、拙稿「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』第二編をめぐって」（東洋大学東洋学研究所『東洋学研究』49、2012年）、拙稿「井上円了における伝統仏教体系と仏教・哲学一致論」（東洋大学東洋学研究所『東洋学研究』50、2013年）

³ 拙稿「井上円了『八宗綱要ノート』の思想史的意義」（『井上円了センター年報』22、2013年9月）

⁴ 井上円了「加藤老博士について」（『東洋哲学』第22編第8号、1915年）

⁵ 三宅雪嶺「自分を語る」（『三宅雪嶺』、日本図書センター、1997年）p.171 原著は朝日新聞社、1950年刊行

⁶ 拙稿「井上円了『八宗綱要ノート』の思想史的意義」（『井上円了センター年報』22、2013年9月）にて翻刻を行った。

⁷ 『仏教演説集誌』（明治仏教思想資料集成：明治仏教思想資料集成編集委員会編、同朋舎出版、1983 年）p.68-70

⁸ 「因果法爾説」p.70

⁹ 宗密『原人論』（大正蔵 45・708 中）「今略舉而詰之。所言萬物皆從虛無大道而生者。大道即是生死賢愚之本。吉凶禍福之基。基本既其常存。則禍亂凶愚不可除也。福慶賢善不可益也。何用老莊之教耶。又道育虎狼胎桀紂。天顏冉禍夷齊。何名尊乎。」

¹⁰ 『仏教大旨』p.24-26

¹¹ 『仏教総論』p.55-57

¹² 本書は題字を増上寺の福田行誠が記し、大谷派参務の渥美契縁が序を記している。

¹³ 吉谷覚寿『仏教大旨』（仏書出版社、明治 19 年）緒言 p.1-2

¹⁴ 吉谷覚寿『仏教総論』（明治 23 年）p.1-3

¹⁵ 吉谷覚寿『仏教大旨』p.12-13

¹⁶ 「仏教に智力情感の名称を付するの理由無きを弁ず」（『令知会雑誌』50 号、1888 年（明治 21 年）5 月）「輓近、西洋の哲学者流より我仏教の宗旨を判別するに、智力と情感の名称を付する者あり、即ち云く、聖道門は智力の宗教なり、浄土門は情感の宗教なり云々、是は彼哲学者にして潜かに門外より仏教を窺ひ其法義の何者たるを識別せずして暗推の思想より自家唱説の名称を以て仏教の宗旨に牽強付会せしことなれば、故らに咎むべきことにも非ず」

¹⁷ 同前

¹⁸ この霊性学が何を意味するのかについて学術大会の席で質問を受けたが、よくわからない。主観、客観、純全の三霊性とあることから、ひょっとしてヘーゲルの精神哲学を意味するのかもしれない。

¹⁹ 吉谷覚寿『仏教総論』序文 p.1-2

²⁰ 同前

²¹ 同前「固トヨリ仏教中、或ル部分ハ世間ノ学理ト暗合スル所モアリトイヘトモ、夫ハ唯偶然相似スルノミ、彼此其性質ノ異ナルハ論ヲ俟タス、若シ全ク世間ノ学理ト同一ナリトセハ、仏教ハ出世解脱ノ要法ニハ非サルヘシ、故ニ仏教ハ世間ノ学理ヲ逸脱シテ思想分別ノ及ハサル特殊ノ部分アレハコソ、仏教ノ仏教タル価値ヲ有セリト云ヘシ、」

²² 同前

²³ 村上専精『六十一年 一名赤裸裸』「伝え聞く、当時、吉谷覚寿君、龍山慈影君の両大徳は、高倉大学寮を代表し、拙著『仏教統一論』の第一編を携さへ、東本願寺の寺務所に出頭し、石川翁に面会を求め、至急本山としての処分を要求せられしと。」（丙午出版社、1914 年）p.373-374

²⁴ 三宅雪嶺前掲書、p.171

（佐藤厚：専修大学特任教授）

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 3 (2015):96–106

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 論文 】

禅における再帰性—井上円了の禅解釈

ラルフ・ミュラー (Ralf MÜLLER)

明治の哲学者、井上円了(1858–1919)の名前はよく知られているが、その思想が研究の対象となってきたのは1990年代の後半からである。円了の思想の出発点は哲学だが、東洋の伝統、特に仏教の諸々の宗派も研究していた。円了によれば、禅仏教は一般には修行に注目するとされていることが多いが、哲学と共通基盤をもっている。それは真理への探求である。本発表は、円了の思想を手がかりに、禅宗における真理への探求の方法を主題とする。

問題の範囲を限定するために、真理への探求の独特な構造である「再帰性」に注目したい。「再帰性」とは、ある物ないし事が自らに関係することを指す。自己反省も自己意識も再帰的である。哲学は真理への探求のあり方そのものを反省する点で再帰的である。哲学の場合は、テキストが再帰性の媒体である。なぜなら、哲学はテキストをもって反省したことを、自らの鏡にもう一度映し、描写し、再現前化するからである。再帰性は、映された物・事としての対象レベルと映す物・事としてのメタレベルの二面をもつ。

筆者が円了の禅思想の解釈において「再帰性」に注目する理由は二つある。一つは思想史的理由であり、もう一つは哲学的理由である。第一に、歴史的に見れば禅の研究者として余り認められていない哲学者である円了は、従来ほとんど忘れられてきた禅宗のテキストの独特な「再帰性」の性格を発見した人物であると考えられるからである。第二に、円了は禅を哲学的な立場から取り扱っているが、「再帰性」

はまさに主に哲学と関わっているためである。

本論文は次の問いを議論する。哲学の再帰的性格と禅の再帰的性格はどのように関わるのであろうか。禅の場合は、その再帰的なテキストがあるか。再帰性のアナロジーがあるか。その再帰性の対象レベルとメタレベルがあるか。以下に詳しく示すとおり、筆者はこれらの問いに肯定的に回答する。なぜなら、禅におけるその再帰性を実現するテキストジャンルがあるからである。特に公案集とその叙述である『洞山五位』などはそのテキストジャンルの一例である。公案集は禅の再帰性の対象レベルを表し、公案を註釈する『洞山五位』は、そのメタレベルを表している。

今後の議論は次の五節に分かれている。

1. 井上円了から見た仏教における禅の位置
2. 井上円了から見た禅と哲学の関係
3. 禅の再帰的叙述の対象レベルは何であるか
4. 禅の再帰的叙述のメタレベルは何であるか
5. 禅の再帰性の境界線

1. 井上円了から見た仏教における禅の位置

井上円了の禅宗の扱いは、彼の日本の哲学に対するもっとも偉大な貢献としてみなしてよいものである。日本哲学の歴史的起源はヨーロッパ哲学だけでなく、東アジアの諸伝統にもある、と円了は言う。円了の業績によって禅は、日本の哲学の歴史に登場したのである。

円了は当初、仏教、特に中国仏教の教学をとりわけ重要視していた。彼は、俱舎宗・成実宗・法相宗・三論宗・華嚴宗・天台宗¹といったさまざまな仏教宗派を扱った。大乘と小乗の伝統的な区分に代えて、円了はこれらを「理論[に基礎をおく]諸宗派」として分類する。理論に基礎をおく諸宗派と経験に基礎をおく諸宗派とは、それぞれ「理宗」と「通宗」と呼ばれる。他の文献においては、円了は「理論宗」と「實際宗」という用語を用いている。(ゴダールはこの分類を考慮に入れず、円了がどのように理論に基礎をおく諸宗派を分類したかを説明している²。つまり、「1) 俱舎宗：存在についての宗派。2) 成実宗：空の変形としての存在についての宗派。

3) 法相宗：存在の変形としての空についての宗派。4) 三論宗：空の変形としての空についての宗派。5) 華嚴宗と天台宗：中についての宗派」)

その後、円了は、日本に広まった宗派、つまり真宗・日蓮宗・禅宗の研究に専念した。1890年台の初頭に、円了の研究は、これら諸宗派それぞれの哲学に焦点をあてた三冊の書物に結実した。それらの出版物の中で最後ものは、『禅宗哲学序論』³と題されており、1893年（明治26年）に公表された。三つの宗派はすべて「経験に基礎をおく諸宗派」に分類される。この分類の通り、真宗・日蓮宗・禅宗の三宗派は経験を重視しているため、理論に基礎をおく諸宗派より哲学から離れた仏教の宗派であるといえる。それゆえ、円了は経験派の三宗を一番最後に取りあげたのではないだろうか。

円了は、経験に基礎をおく諸宗派を分類することに取りかかるが、彼によればそれら諸宗派は、それぞれ特定の人間の能力に関係した特定の種類の実践を備えている。つまり日蓮宗の実践は智に、真宗の実践は情に、禅宗の実践は意に関係している（cf. IES 6: 293）。円了は、禅宗と意との関係が、実践を精神的肉体的に耐えるために必要とされる修行者の自己鍛錬に基づくとする（cf. IES 6: 297）。実践の主な手段は、瞑想と公案の実践である。にもかかわらず、円了によれば、禅宗はすべての仏教宗派に共通する、一つの本質的な特徴を備えている。その特徴とはつまり真理の探求であって、円了の興味を最も駆り立てたものである。

2. 井上円了から見た禅と哲学の関係

円了の禅に関する主な業績は、禅の言語使用とその様々な局面に彼が哲学の観点から焦点をあてたことである。このことは、円了の形式的な記述、即ち言語の取り扱い方のみならず、禅の実践的関心に関する彼の解釈にも当てはまる。なぜなら、円了によればすべての仏教宗派はある目標のために、言語を特別な方法で取り扱っているからである。その目標とは、仏教の真理（真如）あるいは法の本質（法性）に対応するものであり、それを円了は「理想」と呼ぶ。

より一般的な言い方では、いかなる宗教的あるいは哲学的道程も「理解することのできない本質」あるいは「計り知れないもの」（「不可思議の体」）を

目標とする。仏教における法性がこの目標を意味するのとまさに同様に、円了の純粹哲学における理想もこの目標である。彼は「宇宙は一大哲学にして、哲学は一大宇宙なるを知るべし。宇宙の靈妙は哲学の中に開き、哲学の靈妙は宇宙の上に発するなり」(IES 6:283)と述べる。哲学にとって世界は無限な何ものかのままであるが、しかしそれは「可知のより不可知のに向かつて進まんとする」(IES 6:285)のである。

禅宗も無限なものへ関係しているものの、しかし採られた道は哲学が旅するそれとは異なっている。禅にとって無限のものととの関係は直接的である、つまり可知・既知の世界によって仲介されるものではなく、むしろ個人の主観性の基盤を通して、媒介するものがない仕方においてあるのである。それが、禅宗の実践を通して育まれる必要があるところの、理想に接近する道筋である。円了は次のように述べる。「心底最も深き所、一条の暗渠ありて理想の源泉と通ぜざるべからず。しかるにこの暗渠を開ききたりて、ただちに理想の本色真相を啓発するものは、ひとり禅宗あるのみ」(IES 6:279)。禅には理想への直接的な関係があるという事実にもかかわらず、この円了の引用は、なぜ禅と哲学のあいだには、「不思議」あるいは完全に理解することのできないことについて共通のものがあるのか、ということを説明している。

換言すれば、彼はどのようにして禅宗の哲学を考えることができるのかということを説明する。円了は禅においてはたらく哲理を叙述すれば、禅宗の哲学をも描くことが可能になると主張する。その為に、彼は『序説』の冒頭の一節に次のように述べる。「余禅宗を知らず、あに禅学を知らんや。ただその一種異風の宗旨なるを知る。近頃二、三の書についてその大意をうかがうに、高妙の哲理を含有するをみる。今その理を開示し、題して禅宗哲学と名付く、なお禅宗の哲理というがごとし」(IES 6: 249)。

3. 禅の再帰的叙述の対象レベルは何であるか

禅の哲学があるならば、その場合には多くの問いが回答されねばならない。その問いとは、すなわち以下のようなものである。どのように円了は禅の実践的要請に沿って理論的な哲理を適合させたのか。そのことによって円了は、禅が記述による

伝承と記述一般に対して批判的な立場をとっていたことを、どのように承認できたのか。禅の哲学と教外別伝はどのような関係にあるのか。

こうした問いに答えれば、禅における再帰性の対象レベルが見えてくるはずである。そして、哲学に相当する原理が禅の中に発見出来れば、禅を哲学することのみならず、禅の中の自己反省や自己叙述が可能になる。

まず、円了は禅の実践的な諸特性に注目する。「[理想界への頓入]を教外別伝とす。[…]その極趣真味は実に文句思議の外にありて、千言万慮を尽くすもなおその一斑を形容すべからずといえども、言亡慮絶の間自ら心月の円照独朗するをみる。

[…]これを禅宗にては本来の面目あるいは本地の風光を開現すという」(IES 6: 278-279)。それに加え、円了は自らの企てが直面する批判を予期してもいた。すなわち「余かくのごとく論じきたらば、禅門にあるもの必ず言わん、禅宗は教外の別宗なればもとより哲学にあらず、もし哲理をもってその宗意を講究するに至らば、これ禅宗にあらずと」(IES 6: 281)。この批判に反論して、円了は禅の哲学が、経験を積んだ禅の実践者の権威の視点から議論するものではないことを明らかにする。にもかかわらず、円了は、禅の哲学がこの禅の実践者の内的観点が「禅が結び付けられた哲理である」という前提を否定しないと主張する。

円了は、禅が仏教の伝統の一部であり、それゆえに仏教教理において保持されている諸々の道理を含意し肯定しているという事実に着目することで、その批判に回答している。「余これに答えて曰く、禅宗は教外別伝、不立文字の宗旨なるも、あえてことごとく経論を排斥するにあらず、その直指人心、もって見性成仏するの理は、大乘諸宗の経論によりて証せざるべからず。『維摩経』『楞嚴経』『円覚経』『起信論』『原人論』等は、みなその宗の用うところなり。すでに経論を用うれば、必ず道理によらざるべからず。すでに道理によれば、これを哲学と称するも、あに不可ならんや」(IES 6: 281-282)。

この引用においては三つのことが言われている。

- ① 禅が教外別伝を要求するものであるとしても、そのことは伝統的な書物が退けられることを意味しない。
- ② 禅宗の別伝についての論証は伝統的な文献に見出されうる。
- ③ 諸々の道理を確定することは、禅の哲学を語るために必要十分な理由である。

要するに、教外別伝を喧伝するためにすでに、禅は言語と多くの言語的な諸々の道理に頼っている。たしかに、禅においては言語と諸々の道理が退けられるのであるが、しかし、この言語の拒否も言語を通して、諸々の道理に依拠してなされるのである。言語と諸々の道理の両者とも、弟子が教えを真に理解しているかどうかを判断することの役に立つ。換言すれば、仮に禅が諸々の道理と言語を放棄しまったく静寂の中で「心印」を伝えるならば、「人をして」表現するために言語を、熟考するために諸々の道理を用いないことの原因が何かを「知らしむるあたわず」(IES 6: 282)。「いやしくも〔禅宗が〕道理に照見しきたるときは、必ず真非を判定せざるべからず。これ、禅宗に哲学を要するゆえなり」(IES 6: 282)。換言すれば、よろしく「その教中に潜在せる真理を証明することを務むべし」(IES 6: 282)なのである。

禅における哲学的側面を最小限の輪郭で描くためには、その教説の「裏面」に含まれている諸々の哲理を示せば十分である。これらは、伝統において見出される諸々の哲理に対する単なる否定以上のものである。これにより円了は「なんぞ経論を要せんや」(IES 6: 304)という問いに返答する。彼は、とりわけ『楞伽經』、栄西の『興禅護国論』、あるいは東嶺の『宗門無尽灯論』といった禅宗の所依文献の中から回答した。例えば、円了は次のように述べる。「『楞伽經』に曰く、仏語、[...] 無門を法門となすと。本宗のごときは実に無門をもって門となすものなり。決して一經一論のよところあるにあらず、すでに一經一論に偏依せざれば、一切の経論ことごとく所依とするも、またあえて妨げず。[...] これすなわち教外別伝の別伝たるゆえなり」(IES 6: 304)。

換言すれば、聖典は直感的察知の対象あるいは絶対的真理の開示とはならない。しかしながら、禅宗は、諸聖典が相対的に真であるという信念によって、文献を自由に使用することを認める。それゆえ、これらの文献は禅の伝統あるいは伝承の一部となる。禅宗は伝統的な諸文献に含まれる本来の見識を否定せずに実践を最も強調する。他ならぬこの理由により、円了が述べるように、聖典の中に「教外別伝」の別伝があるのである。つまり、「我人すでにそのしかるゆえんを知らば、教外別伝の中におのずから経論の伝うべきあるを忘れず、不立文字の下にまたおのずから文字あるを記して、仏学の研修を怠るべからず」(IES 6: 304)。

にもかかわらず、禅宗の哲理と文字による伝承との関係は、特定の禅宗の書物における個々の言明を直接的あるいは間接的に解釈することを可能とすることに限定

されているわけではない。円了の再構築はさらに進展し、その結果、禅宗の教えはより理論的に方向付けられた諸宗派に直接関係することとなった。なぜならば、円了が彼自身の用語において説明しているように、「中道諸宗の理論を離れて別に禅宗の理論あるにあら」ざるがゆえに、「直指人心、見性成仏」は、「全く理宗の教義に基づ」くからである (IES 6: 304-305)。このようにして、円了は、禅宗の思想を哲学と直結させるのである。「中道諸宗の理論は純然たる哲学」 (IES 6: 305) であると円了は主張する。換言すれば、そのことは、特定の哲理が発見されうる伝統の中に、仏教を埋め込んでいる。円了はまた、「禅宗は理想哲学、ならびに唯心哲学の原理を実地に応用」 (IES 6: 306) するとも主張する。

本稿のテーマに戻れば、禅における哲学的な原理が見えてくれば、再帰的な叙述に相当する対象レベルが画定できる。なぜなら、円了に従えば、そこに見られる原理は単に外部から当てはめられた原理ではなく、禅の宗派自体が、伝統のテキストを利用していた時に扱っていたのと同じ原理だからである。

しかし、禅は、哲学と異なって、その原理の取り扱い方をテキストに制限せずに、実践、つまり修行まで延長する傾向があるのは間違いない。それ故に、禅の再帰性もテキストの範囲を超えているのではなかろうか。

4. 禅の再帰的叙述のメタレベルは何であるか

しかしながら、禅の哲学的側面はこれに尽きない。禅は多くの仏教宗派の一つであるという見方は、仏教聖典における言葉のうちにある、また禅の哲理は禅の実践のうちにあるが、しかし、禅宗における書物の重要性を無視してはならない。もちろん禅宗は言語を否定的に使用し冗長な議論を避けている。しかしながら、禅における言語と、これに由来する哲学的諸原理とは、二つのレベルにおいて注目されるに値する。

ここで、対象レベルとメタレベルの違いをテキストの種類に基づいて、明確に出来ると思う。要するに、一つ目のテキストジャンルでは禅宗がその教の背景になる原理を表現し、また、二つ目のテキストジャンルでは禅宗がその様々な原理とその原理の間の関係を反省し、その再帰的な叙述を表現する。

第一のレベル、即ちその再帰性の対象レベルにおいては、特定の文献ジャンルの

発達が特筆されうる。これは、瞑想的実習を構築する役割を果たすものである。つまり、そのジャンルは公案を記録した公案集である。たとえば、碧巖録などはその公案集の一例である。円了はこれについて次のように述べる。「心門を打開して、真源を啓発するには、多少の階梯なかるべからず。すなわち古則公案の規則あり、端坐参禅の方法あり。けだし悟道の妙旨は義をもって解すべからず、言をもって伝うべからず、文をもって詮ずべからず、識をもってはかるべからずといえども、古人先哲の案牘によりて、悟道の跡を明らかにするを要す。これを古則公案という」(IES 6: 306)。約 1700 節を備えた公案集を解釈することによって、教学的宗派の諸原理が禅の中にはたらいっていることを確証しうる。これらの公案において表現されている諸原理は、禅にとって言語が極めて重要であることを示す。

第二のレベルにおいて、われわれは禅文献の中に再帰性と再帰的表現の、すなわち公案実践のメタ理論的分類の、それ独自の形態を見出すことができる。換言すれば、覚りの経験とさらには覚りのはずみ、または、勢い・推進力の後に進展する経験の内的世界（それは知性を圧倒する）を名指すことを助ける言語的表現と概念、そして叙述があるのである。ごくわずかの資料が禅宗の分類についての記述を取り上げている。⁴

特にこのメタレベルは多くの様々な例を包含するが、その諸例は日本において知られる禅宗の三派のうちの一つに特有のものである。牛が群れている絵の叙述を想起するかもしれない。円了は、とりわけ曹洞禅における洞山良价の五位と道元の身心脱落を扱う (IES 6: 306)。たとえば、道元の坐禅指南書である『普勸坐禅儀』は、内外の調御の説明、つまり対象のレベルにおける「身心」の準備を構成することにとどまらず、さらに不思量という原理について思量することによってメタレベルに没頭させる (IES 6: 308)。道元は、質素で適度な生活様式の重要性、あるいはその中で実践するところの部屋の選択といった冥想に関する数々の詳細を強調し、続いて、はなはだ精緻な結跏趺坐の指示を与える。

これに関係して円了は次のように述べる。「つぎに調心法を考うるに、『普勸坐禅儀』にこのことを掲げて、「身相既に調ひ〔中略〕兀々として坐定まるときに、箇の不思量底を思量す。不思量底の思量如何、曰く非思量なり」という。「これ禅家の用語にして、普通に解し難しといえども、けだし一切の心思識量を超過して、悪を思わず善を思わず、迷悟生死を離却し、安住不動の地に体達し、もろもろの言論を絶したる境界をいうならん」(IES 6: 308)。

もう一つの例を提出するためには、洞山五位にしたがった悟道の分類を考察するとよい。それらの名称は以下のとおりである。つまり、「直立の中の傾斜（正中偏）」、「傾斜の中の直立（偏中正）」、「直立から出ること（正中来）」、「傾斜への到着（偏中来）」、「[傾斜と直立の集合] への到着（兼中至）」である。メタレベルの再帰的表現を例示するのは、他ならぬこれらの区別である。なぜなら、禅宗ではその表現をもって、公案集の中で表現された原理を整理し、反省し、叙述するからである。このレベルは通常、哲学に、その主な性質として、帰属せしめられる。しかし禅宗の場合は、その再帰性は哲学と違って、実践に向いて実現する。

五位についての独特の見解について注目したい。三浦一舟老師はつぎのようなことを述べる。「五位は時に禅の哲学と言われている。しかしながら、先行する多くの公案を経たことの結果として我々が獲得している見解なしには、五位の深遠な意味を把握する準備が我々には整っていないだろう。知的能力は、祖師たちの智慧を理解することに何の関係もない」（62）。禅の実践的側面実践的側面を強調することは重要なように見えるものの、「知的能力」が「祖師たちの智慧」と関係がないと主張することは疑わしい。

本論文は、それが体系的に記述しているという理由によってではなく、禅の思想の基本原則をそれが再帰的に表現していることによって、五位が禅の哲学に極めて近接している、ということを論じるものである。

同時に、円了のアプローチは、仏教教学の諸原理に沿った、より哲学的な読解を導くものである。そのようにして彼自身は文献をさらに明瞭にする。「この意義は禅門最極向上の玄意を五段に分かちて示したるものにして、到底言語をもって説明すべからずといえども、その門にて解するところによるに、正位は空なり、偏位は色（事相）なり、空色は真性の異名なり、自性の本体廓然清浄にして、物の名付くべきなし、強いて名付けて正という。自性体中差別の法に従って物として現ぜざるなし、強いて名付けて偏という」（IES 6: 310）。

この一節の中において、一方で円了は可能な限り言語を避けるという禅の公式見解を繰り返すが、他方で状況に適合するように五位を表現し言い換える。つまり、五位はもはや有益な手段であるに過ぎない。しかし同時に五位は、言語によって介在されないものの、さらなる分析を認めることのない何かとしてただ直接的に禅の実践者がそれを通して生きる場所のようなものを、きわだたせるための真なる手段である。しかし、より重要なことは、円了が、彼の五位の哲学的解釈を

仏教の伝統それ自身によって、そして禅の自己解釈の一部として確証しえた、という事実である。

円了は、諸原理を分類され伝統を反映したものとして配置する。「第一位正中偏とは、自性の本体平等坦々として、一物の面目を現ぜざるところに、臆然として万差の諸法を具し居るをいう。[…] 第二位偏中正とは、あたかも第一位正中偏の旨意を裏面より説きたるがごとくにして、偏位中に正位の理を具し居るをいう。[…] 第三位正中来とは、これ更に向上出身の一路にして、遠く言外に超出せる境遇なり。[…] この上更に兼中至、兼中到の二位ありて、一位ごとに段階を進めて玄奥の旨を説く」(IES 6: 310-311)。

言い換えれば、円了は哲学者としてその再帰的叙述を解釈する上で、更に新しいテキストに換えるのである。哲学の目標はテキストを制作することであるのに対して、禅宗はテキストを徹底し、テキストを突破し、それを超えるのである。

5. 禅の再帰性の境界線

禅の実践の核心には、公案の使用を通じてはたらく言語がある。一方ですでに示したように、別のレベルが依然として存在する。そのレベルとは、それを経過することで、公案の言語において表現される諸原理がそのような諸原理として分類され、表現されるようになるものである。円了に従って言えば、これらの諸原理は自ら哲学と呼びうるものを表す、と言ってよい。特に、その諸原理を体系的なやり方で考慮するならば、その哲学の性格が見えてくる。

さらに、メタレベルで分類するための、特有の手段を禅文献自体が提供するという事実に関して、その事実を二つの方向へ解釈することが出来る。

まず、一つ目のオプションとしては、禅そのものがある原理の実践をはるかに超えたものであり、むしろそれが哲学的体系でないとしても哲学的になっている、と最終的に主張してよいかもしれない。二つ目のオプションとしては、禅がその書籍を利用しながら、テキスト上に見えてくる再帰性を通して、テキストの範囲を超えて、再帰性を修行の範囲まで広げるというものである。

いずれにせよ、禅も哲学も再帰性を実現する限り、それは哲学と禅の接点についてのこれからの研究目標とする出発点になると言える。

注

¹ Chin. Jùshè, Chéngshí, Fǎxiàng, Sānlùn, Huāyán, and Tiāntái.

² GODART, Gerard CLINTON. “Tracing the circle of truth: Inoue Enryō on the history of philosophy and Buddhism”, in: *The Eastern Buddhist* vol. 36, 2004, p. 106–133. 引用箇所は p.125.

³ 『禅宗哲学序論』 哲学書院、1893 年（『井上円了選集』 第 6 巻 p.247–326 所収）

⁴ Cf. Hori, G. Victor Sōgen: *Zen sand. The book of capping phrases for kōan practice*, University of Hawai'i Press, 2003, p. 19–27. および MIURA, ISSHŪ and SASAKI, Ruth FULLER: *Zen dust. The history of the koan and koan study in Rinzai (Lin-chi)*, Harcourt, 1966, p. 46–72.

（ミュラー、ラルフ：京都大学大学院文学研究科）

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 3 (2015):107–121

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 論文 】

井上円了の後期の思想について—修身教会活動との関係から

朝倉輝一

Abstract:

The writings and activities of Inoue Enryō were consistent with enlightenment activities, specifically the popularization of philosophy and Buddhism. However, upon closer examination of how Inoue's writings and activities developed, it becomes clear that the core of his activities shifted from simply promoting philosophy to social practice (his "Morality Church[Shushin Kyokai]" and then later the "Society for the Spread of Civic Morality(Kokumin Dōtoku Hukyu Kyokai) " [1912]). Here his activities also became more concrete, or rather more de-centric. It is believed that this was because the methods for realizing his initial intentions when establishing the Tetsugakukan Philosophy Academy gradually changed based on later experiences. This paper examines the significance that the Morality Church's activities held for Inoue Enryō, with a particular focus on the planned establishment of the Morality Church in 1902 (and later Society for the Spread of Civic Morality) to organize his idea of social practice, and the church's subsequent development.

By reason that Enryō advocated the popularization and practice of philosophy, he established Tetsugakukan in 1887 for people neglected outside imperial university . But he came to preach independence of the mind of people, independence of Japan by having a certain sense of impending crisis through

traveling abroad later. He recognized the meaning of “independence” in a language(Japanese), history, religion. So he named “Nihonsyugi (日本主義)” developing Japanese heritage and added it to a purpose of the education of Tetsugakukan. For him absolutely it involved the Buddhism mainly.

Shushinkyokai activity in itself is not a voluntary action of the Buddhist society and is not surely apparent how the problem of the personal interiority as the main premise of the religion in modern times is placed in this activity. And further, in general, at that time the Buddhist society took posture to cooperate national policy positively and emphasized the Imperial Rescript on Education didn't contradict the Buddhism, even if limited when Enryo had begun to put effort into Shushinkyokai activity. In this sense, Shushinkyokai (activity) couldn't help but to remain unknown in the movement of the other Buddhist activities.

はじめに

井上円了の著述と活動は、哲学と仏教の普及という啓蒙活動として一貫していたが、もう少し立ち入って経過を辿ってみると、活動内容の重心が単なる哲学の普及から社会的実践（「修身教会」、後に「国民道德普及会」）へと移動していることがわかる¹。それは同時に、彼の活動がより具体的、あるいは、より脱中心的になっていくことでもあった。その理由としては、哲学館開設当初の意図実現のための方法について、後の経験によって次第に変化していったのではないかと考えられる。本稿では、特に円了の社会的実践を組織化しようと企図した修身教会(のちに国民道德普及会)設立とその後の展開を中心に、円了にとって修身教会活動とはどのような意味を持っていたのかを考察することにする。

「修身教会（1903(明治 36)年「修身教会設立趣意書」全国頒布）」とは、円了が世界の国々での見聞と哲学館事件(1902 年)の教訓を受けて、「独立自活の精神」という哲学館の新しい教育方針を打ち出すとともに始めた、国民道德向上と民力活性化を目的とした新たな社会活動のことである。(1912(大正元)年に修身教会は「国民道德普及会」に改称される。また、『修身教会雑誌』が 1904(明治 37)年から刊行される)。

『修身教会雑誌』第1号巻頭論文「修身教会設立について」の中で、円了は日本の修身教育の現状を、自分が見聞してきた西洋と比較して次のように述べている。

西洋にありては、何れの国も、学校以外に修身を教うところありて、しかもその効力は、学校の修身よりも多きは、余が固く信ずる所なり。然るに、我が邦は、学校以外に何らの修身を授くる所なし、家庭は修身の模範とはならず、社会は不道德の空気を以て満たされ、宗教は葬祭の儀式に止まる、されば学校の徳育の始まりにして同時に最後なり、此ありて、四年乃至六年間、修身の熱を以て温むるも、帰りて家庭に入れば、不道德の水を以て浸し、いでて社会に立てば、不品行の風を以て冷やすのごとき有様なれば、学校卒業後数年を経ざるに、早已道德の熱は零度以下まで冷却するに至る、若し之をして冷却せざらしめんと欲せば、必ず学校以外に、修身を授くる方法なかるべからず。

(「修身教会設立について」『修身教会雑誌』第1号、1904年、p.5-6)

そして、日本の小国的気風（狭小、短急、浅近、薄弱）を大国的気風に改良することを掲げて、独立自活の精神を掲げる哲学館大学の教育とは別に、円了自身は国民道德と民力向上を目的とする「修身教会」活動へと邁進していくのである(『教育理念』p.132)。

以下、1で明治期の哲学思想史における円了の位置づけを、2で円了と教育勅語の関係を、3で仏教界の動向と修身教会活動を検討することにする。

1. 明治期哲学思想史における円了の位置づけ

円了の活動の評価は、どちらかといえば、哲学館開設直前から明治20年代半ばごろまでとするのが一般的のようだ。だいたい円了30代のことである。その理由は、明治の早い時期から西洋哲学の受容と仏教思想の普及に努めたから、というものである。

例えば、明治における西洋哲学の受容と、それに基づく体系的な哲学思想の樹立に関して比較的早い時期に注目される思想家として評価しているものに船山信一「明治哲学史研究」がある。それによれば、明治期における哲学の展開は5期に分け

られる。

第1期：明治元年から15年までの実証主義の移植の時期

第2期：明治15年から22年までの観念論と唯物論の分化の時期

第3期：明治22年から38年までの日本型観念論の確立の時期

第4期：明治28年から44年までの哲学的啓蒙家の時期

第5期：明治44年以降の日本型観念論の大成の時期

(船山信一「明治哲学史研究」『船山信一著作集』6、こぶし書房、1999年、p.28)

そのうち、円了の活動は第2期から4期までに及ぶが、特に第2期の仏教への反省の代表者の一人として挙げられている(ibid. p.31)。

また、池田英俊『明治の仏教——その行動と思想』は、円了の著述活動を4期に分ける。

第1期：帝国大学卒業前後、『三学論』『仏教新論』『哲学新論』『哲学一夕話』などの哲学を中心とする時期

第2期：明治20年前後の破邪顕正の立場を明確にする時期、『真理金針』など

第3期：明治20年代前半の哲学・仏教の体系を確立する時期、『仏教活論』『純正哲学新論』『日本政教論』など。

第4期：明治30年代における心理学や妖怪玄に関する著述の時期

(池田英俊『明治の仏教——その行動と思想』評論社、1976年)

池田のこの区分を踏襲しながら、末本文美士は第1期から第3期までの明治19年から22年、すなわち円了20歳代後半から30歳代初めにかけてのわずか数年間の時期が「思想家としてももっとも充実していた」(末本文美士『近代日本の思想・再考 I 明治思想家論』トランスビュー、2004年、p.45)としている。

一般に、円了が活動を始めるのは1885(明治18)年からと理解されているようだが、明治10年代を政治的な面からみるならば、「国会開設の詔勅」(1881(明治14)年)以来、政党の樹立が相つぎ、自由民権運動が活潑となる一方、福島事件、高田事件に見られるような露骨な民権弾圧も多発した。さらに、新聞紙条例、出版条例改正(1883(明治16)年)、また官選戸長制を目ざす区町村会法改正、地租条例制定(1884(明

治 17 年) によって、全国の隅々まで明治体制内に組み込まれることが急速に進められていた。同時に、学術の真理よりは国家目的を優先するという森有礼文相の「帝国大学の基本構想」に示される内容に沿って、1886(明治 19)年に帝国大学令、師範学校令、中学校・小学校令が公布され、学術の真理を国家目的の枠内に制約する教育の国家主義化が推進されることとなった。

哲学館開設の 1887(明治 20)年とは、保安条例の公布、鹿鳴館舞踏会を通じて進められる条約改正、それに関連して激化する欧化主義批判などの朝野の対立の激化、「言論・集会の自由、地租の軽減、対等な立場による条約改正」を論ずる「三大事件建白書」の提出が相ついだ時期でもあった。

歴史的にもう少し細かく見ていくと、日清戦争の勝利、富国強兵政策による生産活動の飛躍的発展、労働争議の激化、普通選挙期成同盟会結成といった民主主義的動向、また、西洋思想・文物の流入によって次第に高まってくる個人主義的思想の浸透、さらに、急速な近代化による旧来の「家」制度(家父長の権威と家族の従属)の動揺が挙げられる。それは国家への忠誠心の希薄化や、無関心化を招いたであろう。

一方、宗教的にみると明治 10 年代というのは、1868(明治初)年の太政官布告(通称神仏分離令)などに端を発するいわゆる「廃仏毀釈」運動が鎮静化し始め、自由民権運動や社会問題への対応などからキリスト教が活発に活動した時期であり、仏教は停滞していた時期である。

仏教界の日清戦争への協力、神仏習合から神道と仏教の棲み分け、修身教科書にみる皇国臣民教育の徹底化(人類普遍の道德ではなく、日本の固有性の強調)は、国粋主義的動向を促し、忠誠心や国家への関心を取り戻す動きと連なるものであろう。

こうした時期に行った円了の活動は「強い危機意識をもって反キリスト教的な主張を展開し、明治 20 年代の国粋主義的な動向の先蹤をなすもの」であった²(末木、上掲書、p.44)。

山崎正一は『近代日本思想通史』(青木書店、1957 年)の中で、円了の直面した課題を次のようにまとめている。「『護国愛理』を掲げる仏教の当面の課題は、一方キリスト教、他方、唯物論に対する果敢なイデオロギー闘争を通じて、仏教の絶対主義天皇制擁護のためのイデオロギー上の適格性を誇示し、できうれば、神道、儒教と並んで『国教』としての座を確保することにあつた」(山崎、p.95)。しかし、

円了が終始民間啓蒙家として活動をしてきたことを踏まえると、仏教を国教化する意図はなかったとみてよいだろう。仏教を通じての東洋学の振起という彼の主張も、仏教の国教化というよりはナショナルアイデンティティ形成が眼目であったとみるべきであろう（のちの社会的な国粋主義的動向の先蹤をなすこととも関係する）。たとえば、『真理金針』では「儒教ようやく振るわずして、仏教ひとりさかんになるに及び」（『選集』3、p.128）、あるいは「仏教は知力情感両全の宗教なり。ゆえにヤソ教および儒教のごとき情感の宗教はその一部分なることすでに明らかなり」（同、p.297）としていることから明らかなである。

円了についてもっと厳しい評価もある。たとえば、吉田久一は円了の活動について、「仏教と西洋理哲学との抱き合わせや折衷は、西洋文化を内化して、仏教に役立てようとするものではなく、まして仏教信仰からは遠い」（吉田久一『近現代仏教の歴史』筑摩書房、1998年、p.92）と総括している。

円了自身の活動に即してみると、1888(明治 21)年から翌年にかけての海外巡視旅行で得られた円了の結論は、体制外に放置されていた仏教に依拠する日本主義の教育ということであった。ここにいう日本主義とは、「日本固有ノ諸学ヲ基本トシテ之ヲ輔翼スルニ西洋ノ諸学ヲ以テ」することであり、その目的とするところは「日本学ノ独立、日本人ノ独立、日本国ノ独立」の三点にある。この目的を果す大学こそ「真ノ日本大学」と称すべきものであるが、それは一朝一夕にして成るものではないから後日に大成を期するとして、現に存する「哲学館」を以って、「其目的ヲ達スル階梯ト」するという（「哲学館専門科ノ開設趣意」（1890(明治 23)年 9 月））。

円了の具体的な活動は、国家主義的に編成された公教育とは合致しないという理由から公教育の埒外に置かれた地域を中心に全国巡講という形で実践されていく。しかもその巡講の開始は「教育勅語」発布の 1890(明治 23)年である。この勅語発布の意図とは、富山、福岡などの「地方」の米騒動などにみられる社会的混乱を背景として、「集会及政社法」を以って政党の連合や支部設置を禁じ、地方のもつ活力を否定し、政治も道徳も含め全てを「天皇制」一極に収斂させ、天皇制絶対主義のイデオロギーの確立をなすことにあった。確かに円了は「教育勅語」の普及をいう。しかし、修身教会設立以降の活動を振り返ると、円了の意図は「地方」のもつ「活力」を地方的な小結社（修身教会）にすることにあり、脱中心性という意味では、地方的なものや小結社を否定する政府の意図と対立することは明白である。

「哲学館専門科ノ開設趣意」（1890(明治 23)年 9 月）によれば、西欧化を進める日

本において、政治や社会のシステムの改良とは、既存の社会を根底から変革することであり、より根本的な「国ノ基礎」の改良が必要である。こうした観点から「国民全体ノ改良」を実現するために円了の提唱するのが「日本主義の大学」（『百年史』資料編Ⅰ・上、p.112）の確立なのである。

多くの洋行者が日本の将来のために「富国強兵」を説くが、円了は欧米巡見によって知り得た各国の知見にもとづき、西欧諸国の「富国」の根本を見ようとしていた。西洋の「富国」は、各国人民の「節儉を守り勉強して怠らざる」日常生活、「各国人民皆独立の精神を有し、独立の気風に富」むことを見て、「彼の諸国の富と力とは決して偶然に起」ったものではないという認識があった。各国とも「人民皆独立の精神思想を有するを以て、各国皆独立の学問あり、独立の事業あり、独立の組織あり、独立の目的あり、独立の風習あり、独立の礼式あり、独立の宗教」がある。各国がそれぞれに「独立の風」を有するのは、その人民の「心中に一種独立の思想を有するにより、其独立の思想の発達せるは亦此独立の風あるによる」からである。そしてこのような「独立の風」を生み出したのは「キリスト教」であることを指摘する（『選集』第23巻「欧米各国政教日記（下編）」、p.144-145）。

では我国の事情はどうか。日本従来の学問、事業、組織、目的、風習、礼式の全てにおいて、みな「其独立を失ひ、今や西洋の事事物物次第に民間に行はれて人其事物の変化と共に最も貴重なる独立の精神其物を併せて失はんとす」るかのようである。しかもそれは、英を学ぶ者は英の精神に、独を慕ふものは独の精神に化することを積極的に行なう風があり、全ては「西洋の精神に変せんとす」るかのようである。このような勢いのおもむくところ、「日本人は一定の主義なく、一致の運動なく、一国を団結するの精神なく、其極国家の滅亡に至る」といわざるを得ぬ状況に陥っているといえる（上掲書、p.145）。

哲学の大衆化、実践化を主張し、帝国大学文科大学の枠外に置かれた者（一般庶民）のために哲学館を開設したのち、さらに洋行によってある種の危機感を得たことによって、円了は、精神思想の独立、一国の独立を説くに至った。その根拠を国民精神に持続する言語、歴史、宗教に認めて、その振起を計ることを日本主義と称し、それを新たに哲学館の目的に加えた。そのとき円了のいう「日本主義の大学」とはあくまでも仏教を主とするものであった。

こうした変化は、円了の活動が抽象的な哲学から実践的な道德普及活動へと移行してゆくことに対応している。円了が哲学館を設立、経営したことも、その活動の

移行という点から見るならば、最終点ではなく、学校の維持が最終目的ではなかったのである。

2. 円了と教育勅語

円了は1890(明治23)年教育勅語渙発の直後の11月、哲学館資金募集を兼ねて教育勅語普及のため全国巡回に出ることを公言している(『五十年史』p.45-46)。円了にとって、仏教振起あるいは東洋学の振起と教育勅語の普及は一体のものであった。外国での見聞が単なる哲学の普及という啓蒙活動からの転換に与っているだろう。また、1887(明治20)年には「政教社」の同人になって国粹主義運動にも参画し、機関紙『日本人』にも寄稿している。学の独立と国家の存立は表裏一体のものであることは、『真理金針』(1886-7(明治19-20)年)の「護法愛理」を発展させて「護国愛理」として早くから打ち出されていた(『仏教活論序論』(1887(明治20)年)³)。国家中心の立場から仏教を理解をしている点は、教育勅語の道德観と矛盾するものではなかったであろうし、その意味では表裏一体をなしていたとみる見方も誤解とまでは言い切れないであろう。それは、一般啓蒙書であるとともに学校教科書として使用された教育勅語衍義書を複数執筆している点からも指摘できよう。それに当てはまるものとしては、修身教科書として使用された『日本倫理学案』(1893(明治26)年)、哲学館での講義草案をまとめた『勅語玄義』(1902(明治35)年)などが挙げられる⁴。

ところで、教育勅語の国民への普及に関しては、当初から芳しいものとはいえなかったことがわかっている。教師は教育勅語の形式的な教授をするだけであり、学生の方も無関心であり、長じて反感も持つ者もあったという。国民生活から遊離⁵しており、「教育勅語は念頭になかった。つまり眼中になかった」「教育勅語がバックボーンになっていたなどということは全然ありませんね」(和辻哲郎の回顧「共同討議『教育勅語』をめぐって」『講座現代倫理』6 過去につながる習俗と倫理、筑摩書房、昭和33年、256頁)と和辻が回想しているような状態であった。また、三宅守常も1891(明治24)年10月30日の朝日新聞社説、『教育時論』第338号(1894(明治27)年9月5日)、同第429号(1897(明治30)年3月15日)、同第535号(1900(明治33)年2月25日)、『教育広報』第211号(1901(明治31)年5月15日)、『教育実験界』第1巻5号(1901(明治31)年5月25日)の記事を紹介して例証している(三宅

守常「仏教の世俗倫理への対応―井上円了の修身教会設立をめぐって」『論集日本仏教史』第8巻 明治時代、雄山閣出版、昭和62年、p.294-295)。

また、三宅は続けて、1891(明治24)年の内村鑑三の「不敬事件」に始まるとされる井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」論争も「集約すればキリスト教と日本の国体をめぐっての問題であるだけに、仏教啓蒙家円了としては一つの契機として、より一層勅語と密接した形で展開していく必然性が生じる」(上掲書、p.295) ことも一因ではないだろうか述べている。

だが、さらに円了と教育勅語普及に関して円了が密接な関係にあったといえる根拠として、1900(明治33)年、彼が文部省国定修身教科書調査委員を委嘱され、いわゆる第1次国定修身教科書の編纂及び実施に参画したことが挙げられる。その委員会の委員長は加藤弘之(文部省博士男爵)、円了以外の他の委員としては木場貞長(文部省参与官法学博士)、高嶺秀夫(女子高等師範学校長)、井上哲次郎(東京帝国大学文科大学教授文学博士)、柳澤政太郎(文部省普通学務局長)、伊澤修二(高等師範学校長)、中島力造(東京帝国大学文科大学教授文学博士)、渡部薫之介(文部書記官)、嘉納治五郎(高等師範学校長)、元良勇次郎(東京帝国大学文科大学教授文学博士)がいたことがわかっている。また、起草委員として中島徳蔵、吉田熊次、平出鏗二郎、乙竹岩造が任命されている。この委員会は1900(明治33)年4月の発足から1903(明治36)年までの間に総計132回開かれたという(宮田丈夫編著『道德教育資料集成』第一法規出版株式会社、昭和34年、68頁)。この委員会は1896(明治29)年の貴族院での建議に始まる、教育勅語を学校教育における修身科目の基礎に置くという議会からの圧力に応じてつくられたものであった。円了の教育勅語衍義書もこの委員会活動中にも発刊され(『勅語略解』、『修身要鑑』、『勅語玄義』)、委員会活動の終わった1903(明治36)年に「修身教会設立趣意書」の全国頒布が行われている⁶。

このようにみてくると、円了の活動は、一方で、公教育の面での教育勅語に基づく修身教育、他方で、学校教育において不徹底のままにされている修身教育の継続のための卒前・卒後の社会教育(今日の生涯教育)の場としての修身教会設立と表裏一体のものであったといえるだろう。

なぜ円了の啓蒙活動の集大成ともいえるべきものが「修身」教育なのであろうか。明治国家の課題ともいえるべき西欧諸国に文明国として承認される「国家の実力」を酒養するためには、単なる富国強兵にとどまらず、国民一人ひとりの民力を高める必要があると考えた円了の答えが、修身(教育)なのである。確かに、学校教育で

すでに「修身」は教えられていた。しかし、学校以外での修身教育を担う活動の必要性を訴えたところに円了の独自性があるだろう。円了は、伝統的価値観にしばられている当時の家庭や地域社会には、修身教育の役割は期待できないととらえていた。むしろ、彼は、海外視察中に欧米の国力を根底から支えていると注目した教会の日曜学校などの社会活動を念頭に置きながら、「学校教育」と「宗教教育」が車の両輪のように一致して修身教育を推進するものとしての「修身教会」の全国的な組織化を提言したのである。

その際、円了は仏教に大きな期待を寄せていた。彼は「出世間道」から「世間教」への転換を訴えているが、必ずしも仏教即宗教と定義しているわけではない。当時の宗教の状況については、次のように述べている。

我邦の宗教は大に衰へたりと云ふも、未だ廃滅せるにあらず、国内到る処寺院のあらざるなく、僧侶の住せざるなく、現今猶ほ七八万の寺院と十万以上の僧侶ありと云ふ其外に神道教会あり、耶蘇教会あり、此等の寺院教会が毎日曜町村の人民を集めて、修身の講話を為すに至らば、その効力著しかるべき（「修身教会要旨」『修身教会雑誌』第1号、p.11）。

円了にとって、修身教会の目的からすれば、特定の宗派の拡張運動として構想されているわけではないのだから宗派や宗教の違いはあまり意味を持たない。ただ、仏教は歴史的に日本に浸透しており、寺院も随所にあるから寺院を使うということだけのことである。むしろ、円了にとっては修身教会活動のあり方こそ重要なのである。修身教会は、旧来の宗派や教派の枠組みあるいは伝統的な共同体の範疇を超えた、新たな地域社会の自主的な教化活動として構想されていたのであり、修身教会活動の核心なのである。その背景には、円了の欧州旅行の際に着目したキリスト教会の日曜学校に代表される啓蒙活動への高い評価がある。

しかし、円了の構想した修身教会運動自体は、期待したような組織化の成果は得られなかった。とはいえ、全国巡講自体は、一個人の活動としては類を見ない大規模な講演活動であったことは間違いない。円了は、講演活動から得た収入（多くは揮毫による）を哲学堂の拡張に費やし、四聖堂を中心とする哲学堂の整備を進めた。

1918(大正7)年の円了自身による概算(『南船北馬集 第一六編』)によれば、1906(明治39)年から1918(大正7)年までの13年間に円了が巡講した地域と聴衆の総計は、

次の通りであった。総合計 54 市、481 郡、2261 町村、2986 か所、5503 席、137 万 8675 人（聴衆）。それにもかかわらず、なぜ円了の活動が、いわば埋もれてしまったのか。その一端を検討してみよう。

3. 仏教界の動向と円了の修身教会活動

円了が教育勅語と仏教を表裏一体のものとして浸透させるべく修身教会活動を行ったことは、当時の社会状況との関連でみたとき、どのように位置づけられるだろうか。先に社会状況として、日清戦争の勝利、富国強兵政策による生産活動の飛躍的発展、労働争議の激化と社会主義運動の台頭、普通選挙期成同盟会結成といった民主主義的動向、また、西洋思想・文物の流入によって次第に高まってくる個人主義的思想の浸透、さらに、急速な近代化による旧来の「家」制度（家父長の権威と家族の従属）の動揺をあげておいた。また、宗教的には、明治初年の太政官布告（通称神仏分離令）などに端を発するいわゆる「廃仏毀釈」運動が鎮静化の後、自由民権運動や社会問題への対応などからキリスト教が活発に活動したものの、仏教界の日清・日露戦争への協力、神仏習合から神道と仏教の棲み分け、修身教科書にみる皇国臣民教育の徹底化（人類普遍の道徳ではなく、日本の固有性の強調）は、国粋主義的動向を促し、忠誠心の希薄化や国家への無関心さを逆転させる動きを促したことも指摘しておいた。

ここでは特に仏教界が皇国臣民教育の徹底化に果たした役割について少し詳しくみていきたい。教育勅語も当初は浸透が難しかったことを示したが、農民と労働者の貧困化が重大な社会問題となっていた明治 20 年代において、いわゆる挙国一致的な近代戦争遂行は必ずしも容易ではなかった。こうした状況下で、仏教界は日清戦争の宣戦布告の詔勅直後から護法の名のもとに積極的に戦時協力を説くだけでなく、軍資献金や物品寄贈も奨励した。木場は「明治期対外戦争に対する仏教の役割」において、真宗大谷派の法主現如の垂示、あるいは東本願寺の法主直命などを紹介しながら、「東西両本願寺の真俗二諦論に象徴されるごとく、近世以来の王報為本を掲げての政治体制従属から、さらには積極協力へと歩を進め、護法の名目に基づいて時代即応化を行ってきた」（木場明志「明治期対外戦争に対する仏教の役割」、池田秀俊編『論集日本仏教史』第 8 巻 明治時代、雄山閣出版、昭和 62 年、p.250）と述べ

ている。また、日露戦争期にはキリスト教国ロシアに対する邪教観に基づく護法意識も働いて、「実地の布教・説教のレベルでは捉え方、言い回しが建前論ではなく相当変わってエスカレートしている」こと、その背景には「新仏教徒思想や社会主義運動にみられる反戦・非戦・厭戦の傾向などの社会風潮への反動とみられ、国民を戦争に動員する必要性が真宗が国家と一体となって進めたことの反映であろう」とみている(上掲書、p.259)。

同様のことは、柏原祐泉が「近代仏教における社会道德観の成立」において、真宗の宝達城澄『国民教育仏教道德談』と斎藤唯信『仏教倫理の大観』を代表例として取り上げている。たとえば、宝達が、仏陀の絶対愛と国家愛は矛盾しないこと、忠孝一致は万国に比類ない我が国の美風であるから「仏教では忠孝を以て倫理の大本とする」こと、「仏教の四恩説はそのまま教育勅語の精神と合致する」と述べていると報告している(柏原祐泉「近代仏教における社会道德観の成立」、日本仏教会編『仏教と政治・経済』平樂寺書店、1972年、p.294-295)。柏原はほかにも1908(明治41)年の戊申詔書の発布に際しても(柏原、p.296-297)、また1911(明治44)年の窮民勅語の発布に際しても(柏原、p.300)、さらには米騒動の翌年の床次内務大臣の民力涵養の訓示に対しても(柏原、p.302)、仏教から多くの国民教化の書が出されたことを指摘し、総じて、仏教界の対応が「国家主義的であり、国家政策への協調を前提とする」とまとめられている(柏原、p.305)。

やや煩瑣な議論をしてきたが、円了が修身教会活動に取り組み始めたころ、総じて仏教界もまた積極的に国策に協調する姿勢をとっていたこと、また、教育勅語と仏教が一致していることを説いていたことは確認できた。それを踏まえれば、円了の修身教会(活動)は他の仏教界の動きに埋没せざるをえなかったとみるのが妥当ではないだろうか。さらに、付け加えれば、国民の識字率の向上も関係していたとみてもよいだろう。日露戦争が終結した1905(明治38)年頃で識字率は約75%、1915(大正4)年には89%というデータがある(1925(大正14)年には約98%)⁷。

一方で、円了の修身教会活動については厳しい見方もある。たとえば、少なくとも彼の構想を見る限り、「民衆の中で信仰を展開してゆくという信仰面よりも、時流に便乗した形式的仏教振興の策であったような感は免れない」が、「まさに時代を投影した産物であったととらえる限りにおいては、世俗倫理の中でなかなかユニークな形式をもって仏教改良を計画した特色ある試み」であったとするものもある(三宅守常、上掲書、p.305)。確かに、修身教会活動自体は仏教界内部から起こった自

発的な行動ではなかった。また、円了の修身教会そのものに目を向けてみても、近代における宗教の大前提たる個人の内面性の問題がどのように位置づけられるのかは明らかではないと指摘することもできる。

護国愛理という国家の独立と仏教振起を表裏一体のものとしていた円了にとって、教育勅語は仏教振起という目的を実現させる絶好の機会であったであろう。確かに、それは同時に、仏教振起を国家主義に密着させるかたちになっていることも免れない。だが、修身教会が哲学堂を総本山とするも、その活動は各地域の独自性に任されたように、また、後の国民道德普及会の設立趣旨に「会員も募集せず支部も分会も置かない」(『百年史』資料編上、p.45-46)と謳っていることからわかるように、絶対主義化していく国家への従属というよりは、むしろ脱中心的な活動であったと見るべきであり、生涯一貫して在野であった円了の面目躍如とみてよいのではないだろうか。

ここまで駆け足で述べてきたが、円了の活動は、年を経るに従って、学校教育にしても、巡講にしても、その目的が変化していることは明らかになった。彼の啓蒙活動は、一般民衆、特に地方の民衆を対象としているという点は変りはない。変化があったのは方法であり、哲学の普及から仏教を基盤に置く修身教会活動へと、より具体的、より実践的となっている点にある。

刊行された論文としては最後のものとなる「哲學上に於ける余の使命」(初出『東洋哲学』第26編第2号、大正8(1919)年2月発行)の中で、円了は哲学堂(道德山哲学寺)を本山とする「哲学宗」の構想を次のように述べている。

哲学の向上門の理論は三千年間の諸家の研究より大本は既に定まつて居る、只枝葉の末理を争ふだけが今日の哲学であるから、我々は其根本を握りさえすれば足れりと思ふ、而して之を握るには諸家の書を渉獵するに及ばず只一卷の小哲学史を通読するのみにて宜い、其上は実行問題を研究するやうにしたい、よく実行が出来さへすれば、たとひ其人は未だ学はずといふと難も、我は之を学びたりといふつもりである、楮て其實行方法に就ては、多年実究の結果として唱念法を考定した。

(「哲學上に於ける余の使命」⁸⁾)

晩年の円了が生涯の啓蒙活動の帰結あるいは基礎として構想したのが、「哲学宗」

であった。円了は、「哲学を実行化するときは、必ず一種の宗教となつて現はるるやうになる之を哲学宗と名けたい」と言う。1906(明治 39)年から 12 年間にわたった講演旅行は「全国七分通り」を巡り終えたので、「残りの三分」を回り終えた後には哲学堂に訪れる人々に哲学宗の「宗意」を説法したり、哲学宗の「教書」を編纂して、全国の同志を集めた「教団」を組織するという、壮大な構想を展開している。

しかし、1919(大正 8)年の講演旅行中に円了は大連で客死してしまう。そのため「哲学宗」の「教書」を編纂し、教団を組織するという円了の構想は実現されなかった。とはいえ、円了の晩年の活動もまた、前半生と同じく広く人々の精神的な啓蒙を目指した「宇宙主義」・「日本主義」に支えられている。円了の学校経営と社会教育活動は、円了にとって一貫した「哲学」の通俗化と実行化の実践の場であったといつてよいだろう。

凡例

- 『教育理念』：『井上円了の教育理念 歴史はそのつど現在が作る』東洋大学井上円了記念学術センター、東洋大学、2014 年
- 『選集』：『井上円了選集』全 25 巻、東洋大学、2004 年
- 『五十年史』：『東洋大学創立五十年史』東洋大学、1936(昭和 12)年
- 『百年史』：『東洋大学百年史』東洋大学創立百年史編纂委員会、東洋大学、資料編 1888 年、通史編 1993 年

注

- ¹ 針生清人「井上円了の思想(三)」、『東洋大学史紀要』第 6 号、1988 年、p.64
- ² こうした見方の代表的なものとしては他に家永三郎がある。円了との関係を扱ったものとしては以下を参照。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、1992 年、p.73-92
- ³ 『日本人』を中心にした政教社における円了の活動、及び教育勅語と円了との関係に関しては以下を参照。三浦節夫上掲書、また、三宅守常「仏教の世俗倫理への対応—井上円了の修身教会設立をめぐる—」(池田英俊編『論集日本仏教史 第 8 巻 明治時代』雄山閣出版、1987(昭和 62)年、p.289-308。
- ⁴ 年代順に記したものとして三浦節夫上掲書、p.79。

⁵ 安里紀彦『近代日本道德教育史』高陵社書店、1967(昭和 42)年、p.197

⁶ 明治 35 (1902) 年に修身教科書贈収賄事件があり、同年に哲学館事件があることとどのような関係があるのか別に検討する必要があるだろう。

⁷ 齊藤泰雄「識字能力・識字率の歴史的推移——日本の経験」『国際教育協力論集』第 15 巻第 1 号、広島大学教育開発国際協力研究センター、2012 年、p.51-62

⁸ 初出は本文に記した通りだが、後に井上玄一が『哲学堂案内』に付録として収録している。入手の容易さから以下に挙げておく。井上円了述、井上玄一編集『哲学堂案内』増補改訂 3 版、哲学堂事務所、1920(大正 9)年 pp.41-42。また、国立国会図書館近代デジタルライブラリーから以下の URL に『哲学堂案内』の該当ページが公開されているが、版が異なるため頁数は違っている。

<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/964813/14>

(朝倉輝一：東洋大学法学部准教授)

International Inoue Enryo Research 『国際井上円了研究』 3 (2015):122–132

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【 論文 】

井上円了の教育と仏教 — 「教育は勅語に基づき、宗教は仏教を取る」 —

岩井昌悟

Abstract:

"Japanese education should be based on the Imperial Rescript on Education and Japanese religion should be Buddhism" was Inoue Enryo's opinion. However, Enryo emphasized that his opinion was taken for convenience and he did not consider it right theoretically. One who overlooks this fact, no doubt misunderstands the figure of Enryo. The Keywords, which show his figure precisely, are the words "theoretically" and "practically" which he adopts to suit the occasions.

0. はじめに

副題に掲げた「教育は勅語に基づき、宗教は仏教をとる」という表現は、円了が教育勅語発布後に教育と宗教に対してとった立場をもっとも端的に表明したものであろう。

前段陳述せしところを概括するに、教育宗教ともに理論と実際とあり。理論上においては二者ともに哲学に属し、その研究する道理は万国共通の真理をもととす。

これをもって、理論上には時の古今なく国の内外なく平等一様に研究することを得。しかして實際上には二者ともに国家を目的とするをもってその国特別の方針を設けて教育を実施し、その国に適合せる宗教を選びて人心を一定せざるべからず。しからばわが国はいかなるものを用うべきやというに、余は断言して教育は勅語に基づき、宗教は仏教をとるの意見なり（『教育宗教関係論』1893年、井上円了35歳、選集11、p. 482）。

本論では、この「教育は勅語に基づき、宗教は仏教をとる」という表明を、「理論」と「実際」の使い分けに着目して分析し、円了の意図を探ってみたい。

1. 理論上と實際上

注意しなければならないのは、円了は教育と宗教を理論と実際に分かつて論じており、上記の「教育は勅語に基づき、宗教は仏教をとる」という立場はあくまで「實際上」のこととして表明されていることである。この立場の前提として「实际上には教育と宗教とは二者ともに国家を目的とする」と述べられていることからそれが分かる。円了は、理論上では、教育と宗教の目的を以下のように述べる。

上来陳述せしところをもってこれを見れば、教育は現在世界において完全なる人物を造出せんがために智識道德の養成を期するに至り、宗教は人類をして不可知の界と通じかつこれに達せしめんとし、その手段に道德を修めしむるなり。（『教育宗教関係論』p. 464-645）

あくまでも「教育は勅語に基づき、宗教は仏教をとる」という主張は「實際上」（筆者には円了のこの言葉は「便宜的に」の意味に思える）なされているのである¹。この主張は「国家を利することを目的とするならば、教育は勅語に基づくべきであり、宗教は仏教を採用するべきである」と言い換えられると思われる。

円了は、最晩年には『奮闘哲学』において、以下のように教育の目的は国家にあるが、宗教の目的は国家ではないと主張している。しかし上記の「理論」と「実践」の使い分けを意識するなら、かならずしも矛盾ではない。なおここではあえて「な

かんずく国民教育」と限定しているところに円了の注意深さが伺える。

宗教はその立つところ大抵世界的にして、平等主義をとり、宗教眼中国家なし、忠孝なしというを常規とするが、教育なかんずく国民教育は国家主義をとるものである。またわが国の教育勅語の忠孝のごときは純国家的の教えである。この点は宗教の方にていかに調和を計るべきやは、教育方面よりときどき尋問せらるる問題なれば、ここに一言しておきたい。わが国の神道のごときは皇室教である、国民教であるが、仏教やヤソ教は世界教である。故に先年はたびたびヤソ教と教育との衝突も起こったことがある。今日でもややもすれば衝突を起こすかも知れぬ。しかし仏教においてはかかるおそれのないわけは、同じ世界教にても、仏教は表裏二面の立て方になっているからである。(『奮闘哲学』1917年、円了59歳、選集2、p. 413)

円了は教育と宗教の、特に宗教の目的について、様々に言及しているのでその一端を示しておく。

古来世間に真理を考究するをもって目的とするものはなはだ多く、諸学諸術一として真理に関せざるものなし。別して宗教はその目的、古今上下億万の人をして、ことごとく一味同感の樂地に永住せしめんとするにあるをもって、確然不動、一定不変の真理を主唱するものなり。すなわち諸学諸術に立つところの真理は、あるいは世の進歩と共に変更することあるを許すも、宗教に立つところの真理は東西古今、不変不易なりと確定するものなり。(『仏教活論序論』1887年、円了29歳、『選集』3、p. 334)

すなわち理学および哲学は事物の道理を究明するを目的とし、宗教は神の規則を事物の上に応用するを目的とするをもって、一は究理の学、一は実用の法なるの異同あり。これ余がその一を学とし、その一を教とするゆえんなり。(『宗教新論』1888年、円了30歳、『選集』8、p. 15)

すなわち、宗教の本領は不可知的、その目的は安心立命、その作用は信仰直覚、その方法は相対と絶対との一致契合なりと知るべし。これ、宗教が学術の裏面に

立ち、政治の欠陥を補い、道德の根底を養い、もって世を益し人を利するゆえんなり。〔「余が所謂宗教」1901年、円了43歳、選集25『甬水論集』所収、p.38〕

すなわち教育は人事に重きを置いて説き、宗教は天命に重きを置いて説く相違あるも、その実いづれも人生を向上することになる。宗教が天命に重きを置くは人事を離れたようなれども、その目的は人間をして人間以上に向上せしめんためである。（『奮闘哲学』選集2、p.412）

2. なぜ教育勅語であり、仏教なのか

「実践上」に限定されていることを踏まえた上で、以下に円了がどのように教育勅語と仏教の採用の妥当性を主張するのかを見てみよう。

円了は『教育宗教関係論』においては、以下のように述べる。

教育は勅語に基づくゆえんはもとより説明を要せず。そもそも勅語はわが国体をもととしてこの国特有の人倫道德を諭示したまえるものなれば、いやしくも国民たるもの徹頭徹尾その聖旨を遵守せざるべからず。（『教育宗教関係論』『選集11』、p.482）

教育が教育勅語に基づかなければならない理由については説明する必要があるという。この論法は、『教育宗教関係論』（1893年4月29日刊行）に先立つこと数か月前に刊行された『日本論理学案』（1893年1月7日刊行）において、道德に「理論」と「応用」の二種があるとして、さらに応用の中にも「理論」と「実際」があるとして述べているものと軌を一にしている。円了の「実際」の意味合いをよく示してくれているので引用して、さらに図示してみよう。

（第一節 道德に理論応用の二種あること）「けだし人倫、道德の原理は、世の古今を問わず国の内外を分かつたず、常に一定して二致なかるべしといえども、これを一国、一社会の上に適用しきたりて可否得失を論ずるときは、その風俗、習慣、政治、国体等の諸事情に応じて、一国、一社会に特有なる道德を生ずべし。……

しかしてその特有なる道德中に、一脈の理法の貫通して存するあり。この理法を講究して原理原則を定むるもの、これを倫理学中の理論に属する部分とし、その世と国との事情に応じて生ずる変化異同を講究するもの、これを倫理学中の応用に属する部分とするなり。応用に属する部分にまた、理論と実際との別あり。すなわち道德の、世と国とに応じて異なる理由を講究するはいわゆる理論なり。その理論すでに一定せりと仮定して、ただその方法のみを修習するはいわゆる実際なり。」（『日本倫理学案』1893年、円了34歳、『選集』11、『選集』第11巻p.222）

「理論（貫通する一脈の理法を講究して原理原則を定むる）
 倫理 ─┐
 └─ 応用（世と国との事情に応じて生ずる変化異同を講究する）
 └─ 理論（道德の世と国とに応じて異なる理由を講究する）：学問
 └─ 実際（理論すでに一定せりと仮定して、ただその方法のみを修習する）：技術

「理論すでに一定せりと仮定」されたその理論とは、『日本倫理学案』ではすなわち教育勅語である。「實際上」で述べているのであるから、『教育宗教関係論』においても、教育の基礎としての教育勅語の是非は問題になるはずがないというわけである。

次に何故仏教でなければならないのか。『教育宗教関係論』では、以下がその言明である。

つぎに余が宗教上仏教をとるゆえんは、今日世論のあるところなればいささかここに論述せざるべからず。世人仏教を評して厭世教なり平等論なりという。実にしかり。仏教は出世間を目的とするをもって厭世教なり、貴賤貧富の人に一味同感の快樂を与うるをもって平等論なり。これ仏教特有の性質なるにあらずして宗教通有の性質なりというも可なり。けだし宗教の世間に加わりて社会を益する点もまた全くここにあり。しかれどももし仏教が厭世一方を説きてその裏面に愛世の道理あるを知らず、平等一方を論じてその表面に差別の現象あるを示さざるにおいては、あるいは社会国家に適合することあたわざるの恐れあるべきも、その

教えは中道をもととして平等の中に差別を存し、厭世の中に愛世を失わず、有に偏せず空に偏せずその中間に両端を兼備せる真理を開示したるものなれば、その一方に存する平等厭世の理論は他方に応用するに当たりてたちまち君臣上下の階級を生じ、忠孝人倫の大切なるを知るに至る。その厭世の方にありてはこの世を罪惡の世界とするも、ひとたび真如の本体あるを知りてこの世界を照見しきたれば此土すなわち真如世界なるを知り、我人はこの世界を転じて黄金世界となさざるべからざるを知るに至るをもって、厭世はたちまち變じて愛世となるべし樂天となるべし。ただその愛世は、通俗の迷うがごとき私欲利己一辺の愛世にあらずして博愛利他の愛世なり。故に仏教はひとたび平等門を開き終わりて差別門に出ずれば、その表面に君臣の名分、忠孝の至道歴然として存するを見るは火をみるよりも明らかなり。これをもって、わが国の仏教は国体とともに並進 対行 することを得るに至る。この道理は余、別に論じたるものあればここに詳説せず。ただ余がここに實際上、仏教とヤソ教との適不適を比較して二者の得失を判ぜんとす。、『教育宗教關係論』、『選集』11、pp. 482-483)

論旨の妥当性はさておき、仏教を採用する理由は「わが国の仏教は国体とともに並進対行することを得る」からである。わが国の仏教として「日本仏教」に限定していることも注意しなければならない²。インドや中国のそれではないのである。なお「この道理は余、別に論じたるものあればここに詳説せず」というのは、刊行が『教育宗教關係論』に少し遅れているが「仏門忠孝論一般」（1893年7月20日刊行の『忠孝活論』の付講、『選集』11、pp. 339-350）であろう。

そしてつづけて円了はキリスト教と仏教とを比較して、断然、仏教を採用すべきであるという。仏教を採用する理由として以下の5つを挙げる。

- ① 仏教はその名称および組織上外国の關係なし。
- ② 仏教はわが国体と両立並存するを得。
- ③ 仏教はこの国の歴史を有す。
- ④ 仏教は深くわが国の人情に感染す。
- ⑤ 仏教はわが国固有の文明を組織す。

このように円了は、ここでは完全に国益のみに着眼して論を進めて、仏教とキリ

スト教の教義の優劣は問題にしていらないが、これもやはり、ここでは教育勅語ではなく、国体をすでに一定したものとして据えた上の「實際上」の論なのであろう。

3. 井上円了とキリスト教

上に見た、円了が仏教を採用する理由はいくまで「實際上」の理由である。理論上はどうかといえば、それは『真理金針』などをながめれば、円了がキリスト教の教義を言葉を尽くして、その、彼にとって非合理と思えるところをついているのは明らかである。

しかしながら円了がキリスト教を「必要」とであると認めている言明もある。

予もとより知る、世なにほど開明に進むも、天下に愚民の痕跡を絶つことあたわざるをもって、情感の宗教の全く廃すべからざるを。かつ人、知力のみに走りて全く情感を欠くときは、また大いに弊害あるべきをもって知力の宗教に伴うて、情感の宗教を保持せざるを得ざるはもちろんなり。故にヤソ教も将来に必要ななるは、余がすでに許すところなり。しかして余がヤソ教を排して仏教を取るは、ヤソ教は情感一辺の宗教なるをもって、これを用うるときは更にまた知力の宗教を用いざるべからず。仏教はこれに反し、知力情感両全の宗教なるをもって、これを用うるときは更に他の宗教を用うるを要せず。、『真理金針〔続々編〕』1887年1月、円了29歳、『選集』3、p. 253)

世なにほど開明に進むも、天下に愚民の痕跡を絶つことあたわざるは、余がもとより知るところにして、情感の宗教は全く廃すべからざること瞭然たり。かつ人、知力の宗教のみを求めて全く情感の宗教を欠くときは、また大いに弊害あるべきをもって、知力の宗教に伴うて情感の宗教を保持せざるを得ざること、また言を待たず。故にヤソ教も将来に必要ななるは、余がすでに許すところなり。しかるに余が学理上ヤソ教を排して仏教をとるは、第一にヤソ教は情感一辺の宗教なるをもって、これを用うるときは別に知力の宗教を用いざるべからず。仏教はこれに反して知力情感両全の宗教なるをもって、これを用うるときは更に煩わしく他の宗教を用うるを要せず。、『仏教活論序論』1887年、円了29歳、『選集』3、p. 359)

これは『仏教活論本論』の以下の文を見れば、キリスト教は「實際上」必要であると言っているのみのようにも見えないことはない。

余がここに破邪活論と題したるは、もとよりヤソ教を破斥するの義にあらず、ただ真理にあらざるものにして、世間これを認めて真理とするものを破斥するの意なり。故に仏教にても、儒教にても、いやしくも真理にあらざる元素のそのうちに包含することあるときは、余はあくまでこれを破斥せんと欲するなり。しかし余がこの論中ひとりヤソ教を破斥するはなんぞや。曰く、これその教の真理としてとるべからざるところあるによる。けだしヤソ教もその今日民間に行わるるところを見るに、實際上全くその用なきにあらずといえども、理論上立つるところの原理に至りては、決して真理として許すべからざるなり。仏教はこれに反して、その今日の勢い、實際上の進歩は、あるいはヤソに一步を譲るも、その教理に至りては確固不動、哲理の大磐石の上に立つものにして、理論の激波百方これに当たるも到底破るところにあらざるを知る。これ余が平素その一を排しその二を助くる本志にして、さきに『序論』中に、余がヤソ教を排するはヤソその人をにくむにあらず、余が仏教を助くるは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にして、余がにくむところのものは非真理なりというゆえんなり。しかりしこうして、今破邪を先として顕正を後にするは、非真理の妖雲を払うにあらざれば、真理の明月を哲学界内に現ずることあたわざるによるのみ。故に余が目的とするところ、ただ仏教の真理を開顕するにあるを知るべし。

(『仏教活論本論 第一編 破邪活論』1887年、円了30歳、『選集』4、p. 23)

円了はキリスト教を「理論上」排斥して、「實際上」必要であると認めているといえるであろうか。

実はそうではないようで、円了は『真理金針〔初編〕』の冒頭で以下のように述べている。

ヤソ教を排するは理論にあるか—余これに答えて理論をもってヤソ教を排すべしといえども、排し尽くすあたわずといわんとす。その理多言を要せずして明らかなり。ヤソ教も一種の宗教なり、仏教も一種の宗教なり。非宗教者よりこれを対

すれば、両教共に一範圍中の朋友なり、兄弟なり。ヤソ教の目的はすなわち仏教の目的なり、仏教の本意はすなわちヤソ教の本意なり。仏教ひとり安心立命を唱えて、ヤソ教これを唱えざるに非ず。ヤソ教ひとり勸善懲惡を説いて、仏教これを説かざるに非ず。けだし安心立命と勸善懲惡とは、両教の宗教たる目的本意にして、その世に宗教の名を得るゆえんなり。

(中略)

ヤソ教は駁すべし、よく駁し尽くすべきにあらず。しからば、ヤソ教を排するは理論にあらざるか、否、ただ余が論ずるところは、ヤソ教はわが第一の敵にあらずして、第二の敵なり。しかして理論はこれを排する第一手段にあらずして、第二手段なりというにあり。余すでにヤソ教のわが第一の敵にあらざることを論じたるをもって、これより理論のこれを排する第一手段にあらざることを述べし。しかもこの論のごときは、余が上来弁じたるところをもってその一斑を知るべし。すなわちヤソ教は仏教と宗教たるの原理を同一にするをもって、理論上その枝葉の末説は駁すべしといえども、その根本の原理は動かすべからず。故に理論をもって護法の第一手段となすをえず。しかれども理論上両教の真偽を争うは、大いにその盛衰に関するところあるをもって、理論はかれを排する一手段たる疑いなし。故に余はこれを第二の手段とす。(『真理金針〔初編〕』1886年、円了28歳、『選集』3、pp. 16-19)

そして『真理金針〔続編〕』の冒頭ではこのように述べるのである。

余前編において理論上ヤソ教を排して、今日のヤソ教は理哲諸学の原理に契合せず、道理界の宗教にあらざるゆえんを証明したりといえども、かくのごときは口舌上の空論に過ぎざるをもって、その論なにほど理を尽くし妙を究むるも、これによりてヤソ教を排斥し、これによりて仏教を興隆するがごときは到底望むべからざるなり。これ余がここに實際論を起こすゆえんにして、また余がヤソ教を排する第一手段は実際にありというゆえんなり。そのいわゆる実際とはなんぞや。曰く、余がいうところの実際とは、ただに仏教を実際に施して布教伝道の実功を立つるのみに非ずして、その実際に施すところのもの、よく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、人をして一見して仏教の國家に裨益あるゆえんと、僧侶の世間に功用あるゆえんとを知らしむるをいう。

すなわち仏教をして世間の実益を示さしむるをいうなり。今その実益の要点を挙
ぐることを左条のごとし。

として以下の五条を挙げる。

第一条 国際上に関して実益を与えること

第二条 政治上に関して実益を与えること

第三条 道德上に関して実益を与えること

第四条 教育上に関して実益を与えること

第五条 開明上に関して実益を与えること

しかも、

この五条の実益を与えるは、わが国将来の宗教となるに欠くべからざるものにして、ヤソ教よくこれを与えればかれわが国の宗教となるべし、仏教よくこれを与えればわれわが国の宗教となるべし。両教の盛衰勝劣は、ただこの実益を与える
と与えざるとにあり。

と述べて、さらに

これ余がこの編を草する本意にして、今その二、三の要目を左に掲げ、いちいちこれを論究して、護法の良策は理論にあらずして実際にあるゆえんを明示せんとす。(『真理金針〔続編〕』1886年、円了28歳、選集3、pp.141-143)

と述べる。キリスト教を「理論上」排斥しつくすことは無理であり、「實際上」でなければ十分には排斥できないと認めているのである。上に挙げた『仏教活論本論 第一編 破邪活論』中の「故に余が目的とするところ、ただ仏教の真理を開顕するにあるを知るべし」という言明は、円了のキリスト教排斥論自体が、仏教を盛り立てるための手段・方便であることを示しており、全体的に「實際上」の論であると言えないこともない。

4. まとめ

井上円了の立場は「教育は勅語に基づき、宗教は仏教を取る」というものである。しかしこれは便宜的に取られた立場であって、理論的に是とされるものではないことを、円了自身が、これほど強調していることを見落とすと、円了という人物を間違いなく誤解する。円了がこれほど執拗に「理論」と「実際」を使い分けることに注意し、また円了の「実際」の意味合いを正確に捉えると、もちろん円了の根本的なスローガン「護国愛理」の「理論」は「愛理」に、「護国」は「実際」に対応するのであるが、円了の意図するところは、理論を護ること（護理）にあるのではないかという気もしてくる。なお円了の「理論」と「実際」の使い方の発想の背景には、やはり仏教の「真実」と「方便」があろう。

註

¹ 『教育宗教関係論』（『選集』11、p. 466）にも「上来陳述するところこれを要するに、理論上にありては宗教と教育と全く相異なるところあり、また相一致するところあり。しかしてその相異なるは内外その道を異にし表裏その門を異にするまでにて、その目的とするところに至りては一なり。すなわち真理に基づきて人心を目的とするに至りては一なり。故にその講究はともに哲学によらざるべからず。果たしてしからば、教育家も宗教家もともに相和し相助けて、各人心の完全を期して互いに衝突することなきを望まざるべからず。以上は教育そのものと宗教そのものとの関係について論じたるのみ。もし教育はいかなる主義をとり宗教は何教によるかは、つぎの実際論において余が意見を述べんとするなり」と、「實際上」であることが強調されているであろう。

² 「第一に仏教はその名称および組織上外国の関係なし。なんとなれば、仏教はインドよりシナに入り転じてわが国に伝われりといえども、今日わが国の仏教はインド、シナの仏教とその性質を異にし、かつかの国の仏教と連絡関係を有せざれば全く独立の宗教なり。」（『教育宗教関係論』、『選集』11、p. 483）

（岩井昌悟：東洋大学文学部准教授）

International Inoue Enryō Research 『国際井上門了研究』 3 (2015):133–144

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上門了学会

【 講演録 】

日本人の宗教生活と仏教

竹村 牧男

はじめに

このたび、ハンガリー国ブダペストの皆様、日本の宗教事情や仏教についてお話をさせていただく機会をいただきましたことを光栄に存じます。この機会を設けてくださいました、エトベシュ大学日本学科および国際交流基金ブダペスト日本文化センターに、甚深の謝意を表します。このたびの私のお話が、皆さんの関心を何ほどこか満たし、何ほどこかお役に立てれば幸いに存じます。

1. 現代日本の宗教事情

日本は、伝統文化と先端技術が共存する、独特の国柄を有しています。明治期（1868–1912）以来、欧米列国の開国要請を受けて、独立を守るために近代化に取り組み、教育・研究活動を重視し、科学・技術の発展に努めて、東アジアでは珍しく先進国の仲間入りを果たしてきました。その一方で、伝統文化の継承・発展への努力もおろそかにせず、幾多の美しい伝統芸術作品が遺されています。また、絵画・書・工芸・建築・庭園等の有形の文化財が存在するのみならず、能や茶道、香道、あるいは武道等、精神性に満ちた優れた無形の伝統文化財も、今もなお広く行われています。

宗教は文化の核にあるものですから、やはり今日の近代化された人々の生活の背景においても、大きな影響をけっして失っていないと思います。確かに、現代日本の民衆の生活様式は、最新のテクノロジーに支えられた、きわめて合理化されたものとなっています。しかし日本人は無意識のうちにも伝統的な文化的枠組み、あるいは伝統的な行動様式に深く影響されていると言って、間違いないでしょう。たとえば、新年のお正月には、大半の人々が、神社・仏閣に初詣に行きます。日頃は、ほとんど神仏への信仰など自覚していないのに、不思議に新年の初めには、皆な敬虔な心を抱くのです。夏のお盆の時期には、今も先祖への追悼の思いを新たにすることが少なくありません。春秋のお彼岸（昼と夜が同じ長さになる日）に、先祖のお墓参りをする風習は、今も残っています。生まれて一月ほどすると神社にお宮参りすること、死んだ人の追善法要を1年目・3年目・7年目・13年目等に行うことも、今なお生きています。現代日本社会に今も生きるこれらの通過儀礼のほか、豊作を祈る春のお祭り、実りに感謝する秋のお祭り等の年中儀礼も、宗教と結びついたものが少なくありません。

また、日本は四季の変化に富んだ、美しい自然を有する国ですが、その風土の中で生きる日本人は、大自然の働き（造化の営み）に対する崇敬の気持ちを抱いており、そこから無意識のうちにも人間存在を超えるものによって生かされているという感覚を有しています。それが日本人の素朴な宗教意識であると見ることも可能でしょう。日本人にとって自然は、人間の利益のために操作すべき対象、征服すべき対象なのではなく、人間の文化的・精神的生活を支えてくれる環境なのであり、相互に調和し共生すべき世界なのです。

時々、日本人は宗教的な国民ではないと言われることがあります。確かに、自覚的に信仰を持っている人は、けっして多くいません。しかしすべては人間の理性によって把握でき解決できている人はほとんどおらず、大多数の人々は自然や文化を通じて、自己を超えるものへの感覚を何らか有しており、そのために、謙虚さや他者への優しさなども自然に身につけているのです。

日本人の宗教に対する関わり方について、少しデータをもって紹介してみましよう。

まず、日本人の中で、信仰を持っている人は、どのくらいいるのでしょうか。国の文化庁は、毎年、『宗教年鑑』を編んで刊行していますが、それによりますと、日本の信者は、2億人を超えるということになっています。日本の人口は1億2千

万人くらいですから、皆さんは、その信者数が2億人いるという数字は、間違いではないかと思われることでしょう。しかしこの数字も、日本の宗教事情の実情を表わすものでもあるのです。

日本には、古来の神道の神社が約8万1千あります。また、伝統的な仏教各宗派の寺院も7万7千くらいあります。神社は、それがあ地域住民全部をその神社の信徒であると見なし、その数を文化庁に報告します。寺院は、古来、関係を持っている家（檀家という）の家族全員をその寺院の信者であると見なし、その数を文化庁に報告します。日本では、江戸時代（1603–1868）に、その者がキリスト教信者でないことをお寺に証明させたことから、寺院とそれぞれの家との関係が固定的に結ばれることになり、その家の葬祭（葬式やその後の法事）は、慣行的に、そのお寺（菩提寺という）によって行われることになったのです。そこで人々は、ふだんお寺にお参りしたりしていなくても、葬式の時などには急遽、関係するお寺に頼むことになります。こうして、神社の信徒は9800万人ほど、寺院の信徒は、8700万人ほどにのぼります。

さらに、キリスト教の信徒も多少います（230万人くらい）。新宗教の仏教教団の信徒や、神道・仏教・キリスト教以外のその他の宗教の教団の信徒もたくさんいます。その数を、それぞれの教団が文化庁に報告します。それらを合計すれば、日本の宗教信者が2億を超えるということになるのです。

日本では、昔、一つの家には、神棚と仏壇があり、神仏ともに敬われていました。今日でも、赤ちゃんが生まれた時の慣習的な儀礼は神社で行い、葬式は寺院で行い、結婚式はキリスト教教会で行うということも、珍しくありません。日本の宗教のあり方は、そのように、「重層信仰」というあり方なのです。神道も仏教も一神教ではなく、明治期（1868–1912）以前では神仏習合はごくふつうのことであり、また温和な風土に育まれた寛容な国民性があり、宗教的対立はあまりないのです。古来、「分け登るふもとの道は多けれど同じ高嶺の月を見るかな」という歌があります。登山道はさまざまに異なっている、山頂に着いたら、同じ一つの月を見ることになるというのです。

そのように、各教団が報告する信者数を合計すると、2億ということになるのですが、では、実際にどのくらい自覚的に信仰を持つ人がいるかというと、各種宗教意識調査によれば、大体国民の20–25%くらいです。しかも、日頃、信仰に基づく宗教行動を行っている人、たとえば毎日お経を読んだり、定期的にお寺に行ってお

話を聞いたり、食前にお祈りしたりする人は、大体国民の10%程度でしょう。このような数字は、現代のヨーロッパの先進国と、大差ないのではないのでしょうか。アメリカはピューリタンが作った国で、今なおクリスチャンが大変多いですが。

そういうわけで、実際に宗教的行動をしながら生活している人は国民の1割くらいなのですが、ではこの数字をもって、日本人は余り宗教的でないと言うべきでしょうか。しかし、特定の宗教に関わりなく「宗教的な心は大事である」と思っている人は、大体3分の2ほど存在しているというデータもあります。前にも申したように、日本人はけっこう自分を超えるもの、聖なるものの存在を漠然と感じ取っているのです。そういう意味での宗教心は、日本人も有していると言い得ます。

2. 日本仏教概観

日本にある宗教は、大きく分けて、神道・仏教・キリスト教・その他の宗教があります。神道には、古来の神社で行われる祭祀を中心とした神社神道のほか、江戸時代末期から明治期にかけて発生した教派神道があります。神社神道には明確な創始者も聖典も教理体系もありますが、教派神道各教団には、創始者がいて、聖典もあり、教理体系も調えられています。

仏教のことは、のちにまとめてお話しします。

キリスト教は、江戸時代を通じて禁止されていましたが、明治初期になって禁止が解かれ、その頃から日本に浸透していきました。現在、ローマン・カトリック、東方教会、プロテスタント各派などの教団があります。特にプロテスタントは、さまざまな系統の教団が欧米から入ってきています。キリスト教系の教育機関もかなり多くあり、キリスト教は、教育・福祉・医療等において日本社会に大きな役割を果たしていますが、正式の信者は、カトリック・プロテスタント合わせて230万人くらいで推移しています。

その他の宗教とは、主に新宗教教団で、無名の大生命を讃嘆しその力にあずかるようなものが、比較的多いようです。また、既存の宗教を統合したようなものも多く見られます。

日本全国的に活動している教団は、仏教教団を含めておおよそ400くらいと見ればよいでしょう。もちろん、仏教が半分以上です。というのは、日本の仏教は、非

常に多くの宗派に分れているからです。これから、私の専門の仏教の、日本の状況についてお話します。

いうまでもなく仏教は、インドに生まれた釈尊（BC463–383）を開祖とし、その後、インドでは西暦紀元前後、大乘仏教が成立し、7世紀頃、密教が成立して、各地に伝播しました。インドの仏教自身が、すでに多彩な内容になっているわけです。それらの仏教は、西域を通じて中国に入り、中国では、中でも大乘仏教および密教が思想的に評価されていきます。また、中国で独自に、漢訳經典の『法華經』に基づいて天台宗、同じく『華嚴經』に基づいて華嚴宗が成立します。他にも、「南無阿彌陀仏」と唱える念仏を中心とする浄土教や、坐禅を中心とする禅宗がさかんになりました。

日本には、主に中国を経由して、仏教各派が入ってきます。それは奈良時代（710–794）以来、日本から学問をする僧などが中国に渡って、さまざまな仏教を修得し、日本に持ち帰ったからです。特に禅宗に関しては、鎌倉時代（1185–1333）以降、中国から日本にやって来て、本場の禅修行を伝えた者もありました。その後、それらを基に、日本人自身の仏教も創始されます。また、そうして出来た宗団から、さまざまに分派していきます。さらに、近代になって、仏教思想に基づく新宗教も多く発生しました。こうして、多くの仏教教団が存在しているのです。

日本の仏教を歴史的に概観すると、まず奈良時代の仏教としては、三論宗（インドの中観派に由来。龍樹〔ナーガールジュナ、150–250〕の思想を研究する）、法相宗（インドの瑜伽行派に由来。唯識思想を研究する）、華嚴宗（中国で成立した華嚴宗をひく）、律宗（戒律について研究する）があります。

平安時代（794–1185）の仏教としては、最澄（767–822）の天台宗と、空海（774–835）の真言宗があります。天台宗は、『法華經』と龍樹（ナーガールジュナ、150–250）の『中論』の思想を基に、隋（581–618）の時代の天台智顗が創造した思想に基づく宗派で、教理の学問と独自の瞑想（止観という）を重視します。ちなみに、『法華經』は日本でもっとも流布している經典の一つで、誰もが仏性（成仏の因になるもの）を有していること、目に見える釈尊の奥に目に見えない永遠の仏としての釈迦牟尼仏がいることなどを説いています。真言宗はインドの密教をひくもので、真言を唱えたり、大日如来を中心にその周りに多くの諸仏諸尊が描かれた曼荼羅の前で瞑想したりすることにより即身成仏（この世のうちに成仏を果たす）することを強調しています。なお、天台宗も最澄以後、密教化していきます。

鎌倉時代の仏教としては、法然（1133–1212）の浄土宗、親鸞（1173–1262）の浄土真宗、一遍（1239–1289）の時宗があり、これらはいずれも阿弥陀仏の、一切の人々を自分の国である極楽浄土にひきとるという誓願（本願）を頼りとし、念仏を中心とします。また、栄西（1141–1215）が臨済宗の禅を、道元（1200–1253）が曹洞宗の禅を中国から日本に移植しました。いずれも坐禅を中心とする禅宗ですが、臨済宗は修行者に課せられる問題（公案という。昔の禅僧の禅問答の意味を問うなど）によって修行して悟りを開くことを目指すという特徴があり、曹洞宗はただ坐禅しぬくこと（只管打坐）の中に悟りの境地を味わうという特徴があります。日本の禅宗にはこのほか、江戸時代に中国からやってきた隠元（1592–1673）がその当時の中国の禅宗を伝えた黄檗宗があります。それは、禅と念仏をともに修行する特徴がありました。また、密教化していた天台宗を、『法華経』に基づく仏教に純化しようとした日蓮（1222–1282）の仏教、法華宗（日蓮宗）があります。日蓮は、「南無妙法蓮華経」と唱える中に救いがあることを主張しました。

室町時代（1336–1573）以降、江戸時代を通じて、新たな宗旨はほぼ出てきていません。明治時代以降、大正時代（1912–1926）頃から、新宗教としての教団がたくさん発生してきます。仏教系の新宗教教団には、『法華経』信仰に基づくものが多く、密教系も多少あります。

基本的には、上述のようなのですが、それぞれの宗団から、思想的な対立、人脈的な争い、権益上の争い等から、多くの分派が生まれ、結果的に、現在、約 270 の仏教教団が存在しているわけです。その中、もっとも大きな宗団は、曹洞宗で、傘下に 1 万 4 千カ寺を擁しています。ついで、浄土真宗本願寺派（西本願寺系）が 1 万カ寺を、真宗大谷派（東本願寺系）8700 カ寺を擁しています。

日本仏教の特質について、一、二ふれますと、日本はその地理的な条件によって、インド・中国等において高度に発達した思想をそのまま受け取ることができ、しかもそこで残された問題を究明していくことができたわけですから、日本仏教がきわめて高度なものになることは、自然のことでした。仏教というとインドがもっとも中心であると考えられがちですが、実はインド仏教や中国仏教等よりも、日本仏教各宗派の教理は哲学的・思想的に非常に高度なものがあると言えます。

一方、時代的に、少なからず末法思想（釈尊の在世時代から時が経つにつれて、人々の宗教的能力が劣ったものになっていくという思想）の影響を受けているという特色もあります。この末法思想に出会う中で、仏教者が自己と他者の救いを真剣

に考えるようになったことは私たちの仏教の大きな財産です。簡単に言えば、釈尊の生きていた時代から遠ざかる時代に生きるが故に「どんな修行も行いえない身」である自己が、いかに救われるのかが、とりわけ鎌倉新仏教といわれる各宗の祖師方の思想の焦点でありました。このことはまた、一般の民衆自身の真実の救いを追求することにもほかなりませんでした。ここに、念仏（南無阿弥陀仏と唱える）すれば救われる、唱題（南無妙法蓮華經と唱える）すれば救われる、坐禅すれば救われる、といった易行の選択がなされ、それが基になってさまざまな宗派が成立したのでした。

3. 日本仏教と芸術・文化

日本の国は、千数百年もの歴史を有している国です。この間、多くの優れた芸術・文化が生み出されてきましたが、それらに触れ、その表わすところを深く理解することは、とても人生を豊かにしてくれることでしょう。たとえば仏像の前に立って、その仏様の我々衆生に対する祈りに感応するとき、人生は世間的な欲望の充足のためにのみあるのではないことを、いわば身体で感じることでしょう。あるいはまた、禅寺の枯山水の庭園を前に坐ってそれを眺め続けるとき、仏道において究明された自己と宇宙との関係、およびその根底にある心の世界になんらか参入していることでしょう。

そのように、仏教は日本のさまざまな芸術・芸道・文化、すなわち絵画・工芸・服飾・建築・庭園等、あるいは文学・お能、書道・華道・茶道・料理等々の基盤になっており、それも歴史をさかのぼればさかのぼるほど、その結びつきは深いものがあります。

それら日本の芸術・文化を見渡せば、一方に彩色豊かな雅な美意識があり、他方に単彩のわび・さびに通じる美意識があります。絵画でいえば、大和絵の伝統と水墨画の伝統があり、建築で言えば、朱塗りで豊富な彫刻を具えた東照宮のような建物もあれば、簡素で一切の無駄をそぎ取った伊勢神宮や桂離宮のようなものもあります。古来、縄文の文化と弥生の文化が併存しているのが日本文化だと言われてきましたが、それはまた仏教的に、密教の流れと禅の流れに並行するものといえるでしょう。

今回、その中でも禅が日本文化に与えた影響についてご紹介しておきましょう。特に日本の室町時代、将軍でいえば、ほぼ足利義満（1358–1408）以降の時代、禅は日本の社会や文化にきわめて大きな影響を与えています。将軍足利義満は金閣寺（1397）を造ったことで知られていますが、金閣寺は武家としての文化と、京都の公家の文化が融合した、華やかな様式を持つものでした。その時代の文化を、北山文化といいます。

その北山文化の後に、東山文化の時代が来ます。東山文化とは、将軍・足利義政（1436–1490）の時代の銀閣寺（1482 造営開始）の美学に代表される文化を呼ぶ言葉です。そこでは、華美な部分は徹底的に否定され、もっぱら地味な味わいを尊ぶものとなっています。庭園は、岩と白砂のみで作られる枯山水が主流になりました。有名な龍安寺の石庭は、1450 年の作です。水墨画の大家、雪舟（1420–1506）も、この時代を生きました。文芸では、雪や氷の美を愛でた心敬（1406–1475）が、やはりこの時代です。いわば「冬の美学」が、あらゆる文化に浸透していったのです。この頃にさかんとなった禅芸術、禅文化の特質は、自然（人為的な作為を離れている）、簡素、素朴、枯淡、洒脱、無心、清浄といった言葉であらわされるものです。また、一昔前の禅思想家・久松真一（1889–1980）は、禅芸術の性格を、不均斉、簡素、枯高、自然、幽玄、脱俗、静寂、の7つの要素に分析しました。しかもこれらの7つの性格は、渾然たる一体不可分のものであると言っています。これらに、禅芸術の基本的性格を見ることができます。

禅と関係の深い芸術・文化の中、今は茶道について、少し説明してみたいと思います。日本にはお茶を飲むことを芸術化した茶道という独特の芸道が発達し、今にその伝統を誇っているのです。これは、千利休（1522–1591）によって完成されたもので、その後も利休の弟子たちがこの道を継承し、独自の文化を形成していったのです。千利休やその弟子たちは、いずれも禅僧に参禅しており、茶道において禅の精神を活かそうとしています。

日本の茶道の特徴は、あらゆる芸術を総合した、一大芸術体系を組織していることにあります。たとえば、まず茶室という建築と、それを包む庭園とがあります。茶室の床の間には、墨蹟ないし水墨画等が掛けられ（書道・美術）、花が活けられます（華道）。茶を点てる道具には、茶碗・茶入や棗・茶杓・建水・釜・炉があります。同時に、茶席（茶道のパーティ）においては、お菓子も欠かせず、本格的には懐石料理を用意することになります。それにも、漆器のお盆やお椀、陶器の皿等、

また酒器等がそろえられなければなりません。茶道においては、これらのすべてに、禅の精神が浸透しているのです。

茶道の大成者・千利休は、茶道が禅ないし仏教と深い関係にあることを常に述べていました。この茶道のめざすところは、清浄無垢の仏世界を出現させ、もてなす主と、もてなされる客とが、互いに心の汚れを離れて、清らかな心を深く通い合わせるのだと言っています。またこの茶道の極意は、ただ夏はいかに涼しいように、冬はいかにあたたかいように、茶はのみやすいようにするのみだ、と言っています。このような、簡素ななかの深い他者への思いやりは、禅の精神そのもののなのです。

4. 日本仏教の特質

宗教というものに真剣に取り組めば取り組むほど、どの道によって救われるかが徹底的に究明されなければなりません。前に申したように、特に末法の世においては、簡易な仕方での救いが真剣に求められました。こうして、念仏するだけで救われる、唱題するのみで救われる、といった仏教が日本で創造されたのです。さらには、あらゆる行に頼ることなく、ただ信仰のみによって救われるということも主張されました。ひいては、この身このまま、仏さまの絶対的な慈悲（大悲）のはたらきによって救われるという仏教が成立してくるのです。その代表が、親鸞の浄土教です。

この日本の典型的な仏教の背景にあるものについて、それは「日本的靈性」であると指摘したのが、高名な禅者・鈴木大拙（1870-1966）でした。大拙自身は禅の人ですが、浄土真宗と関係の深い大谷大学の教授となったことから、そこで浄土教の本質を大拙なりに追求していったのでした。

大拙は第二次世界大戦終戦の前の年、1944年の暮れに『日本的靈性』を刊行します。これは日本近代の最大の哲学者で大拙の友人である西田幾多郎（1870-1945）の宗教哲学に大きな影響を与えた書物です。『日本的靈性』には禅のことも書かれていますが、その内容はほとんどが法然・親鸞の浄土教思想です。法然上人がそれまでの、教理の学習も修行の実践も難しい天台宗・真言宗に代わって、民衆の誰もが救われる仏教を打ち出そうとし、「南無阿弥陀仏」と称えるだけで救われるという

仏教を広めました。それは、当時の貴族から一般庶民までのあらゆる階層の人々に急速に広まったと言われています。

法然の弟子であった親鸞は、法然の思想をさらに進めて、阿弥陀仏が一心にこの私を救おうとしていらっしゃる、その一心に出会う中で、もう救われているのだと考えます。したがって、念仏して、そのことと引き換えに救われるというのではありません。むしろすでに阿弥陀仏に抱かれていた、救われていたと気づいて、その感謝としての念仏がおのずから出てくるのだという立場に立ったのです。いわば行の宗教から信の宗教へと進んだのでした。この法然・親鸞の思想を、『日本的靈性』において大拙は取り上げ、たとえば次のように論じています。

……親鸞は、過去世の行為に基づくこの世の苦しみから自由になることを説かない。それはこの苦しみの多い存在をそのままにして、阿弥陀仏の私たちを救うという誓願のはたらきに一切をまかせるというのである。こうしてここに阿弥陀仏という絶対者と親鸞一人^{いちにん}との関係を体得するのである。絶対者の大悲は、善悪を越えたものであるのだから、こちらの小さい考え、小さい善悪の行為などは救いに何の関係もないのである。ただこの身に関わるすべてのものを、捨てようとも保とうとも思わない中で、自然法爾にして大悲のはたらきに包まれるのである。これが日本的靈性の上における宗教的救済の自覚に外ならない。中国ともインドとも違って、日本的靈性のみが、過去世の行為の結果としての現在の自己を否定せずに、しかも阿弥陀仏の光に包まれ、救われるという。このような自覚は、日本的靈性にして初めて可能であった。（鈴木大拙『日本的靈性』）

中国の仏教は、念仏したら救われるという、その因果関係を超え出ることが出来なかったし、インドの仏教は救われたらそれでおしまい、輪廻を解脱したらそれでよいというような傾向が多分にありました。しかし法然—親鸞においては、苦しんでいるその苦しみから逃れようとして、自分を自分でなんとかしようとはしません。自分に対しあれこれはからうことを放棄し、この身このままで、あくまでも絶対者としての阿弥陀仏の側から包まれ、救われるのだということです。心の苦悩を断たないままに、しかも究極の安らぎの境地（涅槃＝ニルヴァーナ）を得る、そういう世界が開かれるということです。

このように、親鸞の仏教では、南無阿弥陀仏と称える念仏の行をして、そのこと

と引き換えに救ってもらおうというようなことではないのです。私がどうこうする、どうこう考えるということと無関係に、すべては阿弥陀仏のほうがかからってくださるとするのです。このような救いの自覚は、インドにも中国にもないがゆえに、日本独特のものだ、それは日本的霊性である、と大拙は主張したわけです。

この「日本的霊性」について、大拙はさらに次のように解説しています。

日本的霊性が情の方面に現れたのが、絶対者の無条件の大悲の主張である。そのことを、もっとも明瞭に明かしたのが、法然一親鸞の他力思想である。絶対者の大悲は悪によって妨げられることもく、善によって開発されることもないほどに、絶対に無条件——すなわち人間の考えを超越しているということは、日本的霊性でなければ経験されないものである。

大拙は、この日本的霊性というものは、日本人が島国で何百年にわたって共同生活を送ってきたその中で、独自に形成されてきたものである、とも言っています。また、こういったスピリチュアリティ（霊性）は、大地に触れることによって始めて体得できるのであって、都の文明的な生活を送っている限りは体得できないのだ、とも強調しています。したがって、『日本的霊性』のもう一つのテーマは、「大地性」ということになります。

大地は母のようにすべてを受け入れる。汚いものすらも受け入れてしかも浄化していく。あるいは生命を育てていく。確かに大地にはそういう母性的なところがあります。我々は大地において仏のいのちと人間の交流を経験すると言ってもよいかもしれません。そういう大地の深い愛情を体得する中で、仏の無条件の大悲を感じ得することもできる。自己を超えたもの・聖なるものから発せられる人々に対する愛情、そういうものが実は我々のいのちの根底にある、それこそが霊性なのだということを大拙は指摘するわけです。

このような、仏の絶対無条件の大悲に抱かれていることに基づく救いの感覚は、実は真宗だけにでなく、あらゆる日本仏教の基盤にあると言えるのではないかと思います。大日如来を本尊とする密教にもそういう面がありますし、自力の典型と見られている禅もまた、むしろ思慮・分別を否定し、自力を手放す点で、他力に通じるものがあります。私は、この「仏の無条件の愛」を心に感じるのが、日本仏教に共通の特質であると言えるのではないかと考えております。

まとめ

日本人で、明確に信仰を持って宗教的行動を行っている人は1割程度であり、地球上の多くの国の国民に比べて少ないことと思います。しかし漠然とした宗教心はけっこう広く浸透しており、特に自然を通じての、自己を超えるもの・聖なるものへの感覚は、案外、深いものもあると言えます。

日本は歴史が長く、この間、宗教弾圧はなかったので、古来の宗教、新興の宗教等、多くの宗教団体があり、相互に寛容であり、互いに尊敬し合い認め合っています。もともと重層信仰の文化があり、神仏をともに拝むことに違和感はありません。

中でも古来の宗教である神道や仏教は芸術・文化に深くかかわっており、多彩な、優美な作品をたくさん産み出し、現代に伝承されています。特に中世には禅宗が社会・文化に大きな影響を与え、15世紀後半には、水墨画、石庭、能楽、茶道、武道等の文化を根底から支えました。その伝統は、今に生きています。

日本人の宗教心の特徴として、「誰もが、仏による絶対無条件の愛（大悲）に包まれて、この身このまま救われる」という感覚があることを、鈴木大拙は指摘しました。大拙は、その宗教意識を、「日本的霊性」と名づけました。私は、そういう霊性は、あらゆる日本の宗教の基盤にあると思います。おそらくこのような宗教意識は、未来の地球社会の平和を導く思想にもなりうることでしょう。

以上で、私の拙いお話を終えます。ご清聴、まことにありがとうございました。

(竹村牧男：東洋大学学長)

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 3 (2015):145–151

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 講演録 】

『欧米各国政教日記』に見る井上円了のキリスト教観

梅村裕子

はじめに

井上円了は哲学者として日本の思想史に大きな影響を与えただけでなく、東洋大学の設立者として今も多くの人々を尊敬を集めている。しかしハンガリーではまだまだ知られていない。今日はブダペストで円了の名を冠した研究集会を開催するのを良い機会と捉え、彼の活動を若干紹介しつつ、宗教についての書籍に関して考察を試みたい。私自身は円了の業績について詳しい訳ではないのだが、彼が明治の早い時期に欧州を視察し、その見聞を基に出版した宗教に関する著作には特に興味を惹かれた。ハンガリーまでは来なかったようであるが、当時のオーストリア・ハンガリー君主国の西の首都ウィーンへは足を延ばしている。1889年に出版された『欧米各国政教日記』において、若き哲学者円了が19世紀末のヨーロッパをどう見ていたかを知ることが有意義であろう。キリスト教生活の現状と照らし合わせ、その特徴的なところに改めて注目してみたい。彼の著作に書かれたことは現在にも通ずるものがあると思われる。短い発表という限定の中なので、今回は彼の著作のほんの一断面についてヨーロッパの観点から若干の考察を加えるのみである旨申し添える。

円了の活動と宗教

まずは井上円了の生涯について短く紹介する¹。円了は1858年今の新潟県、越後長岡藩にある真宗大谷派の寺、慈光寺の長男として生を受けた。地元や京都の学校

で学んだ後、東京大学の哲学科に進学した。若い時から哲学を学ぶ重要性を感じ早くから論文を発表している。1887年には哲学館を東京に設立し、これは後に東洋大学へと発展する。円了の年譜を読んでいて目を引く事は、この時代に先駆的な私学の設立のため様々な困難が立ちはだかり、それを忍耐強く乗り越えていく円了の姿である。また、円了は寺の長男に生まれ、仏教を身近に知り、家業を継ぐ道もあったであろうが、結局は学問、そして教育家としての道へと進んでいった。

哲学者として宗教について多くの著作を世に出した円了であるが、日本が大きな変貌を遂げる時期、性急すぎる西欧文化の受け入れに危機感を持ち、警鐘を鳴らしている。この円了の考えは当時の日本の知識人に影響を与え、そういう行き過ぎた西洋化を戒める日本主義思想の代表のようにみなされる面もある。

円了は西洋思想の根本にあるキリスト教を理解するためその思想を研究し、著作の中で仏教との比較を試みている。日本では仏教のみならずキリスト教についての研究も以前から盛んであり、信者によるもの、批判的なものを含め膨大な研究や著作が存在する。その中でも円了の著作はキリスト教に批判的な排耶論として重要な位置を占めている。特によく取り上げられるのが『真理金針』や『仏教活論本論』であろう。一方、これらの著作を解釈する論文ではキリスト教を批判するというよりも、外からの観点を取り入れることによって仏教の改革を促し、これを推進していくという面が強いことも指摘されている²。円了は、仏教が時代の要請に応えられなければ今後キリスト教は一層広まっていくのではないかということに警鐘を鳴らしていたのである。

著作『欧米各国政教日記』

将来を嘱望された明治時代の若者の一人として、円了も幾度か長期間にわたる海外視察の旅に出ている。第一回目は1888年に出発した約一年に及ぶ旅で、アメリカとヨーロッパを中心に回り、各国の宗教や国民の習慣の有様を研究することが主要なテーマのひとつであったようだ。帰国後この旅をもとに『欧米各国政教日記』を1889年に出版し、文字通り各国のキリスト教の様子をつぶさに観察して記している。既にキリスト教は多くの宗派に分かれていたが、それらのひとつひとつを国別に詳しく、教義や信者数、礼拝のやり方、それらにまつわる習慣や行事、聖職者についてなどを記述している。欧州では主に列強諸国を回り、オーストリア・ハンガリー君主国も訪れている。公開されていた統計資料を駆使して、神父の数が何人いる、などという細部まで報告している。

ウィーンへは立ち寄ったものの、ハンガリーまでは来なかったようだ。一方、ハ

ンガリーについての次のようなデータを掲載した。人口 1700 万人、この内ローマ・カトリックが約 800 万人、ギリシャ正教が 150 万人、改革派は諸派あって 300 万人以上。カトリックでは枢機卿、大司教が一人ずつ、司教 16 人、司祭は 1947 人で、ほぼ同数のシスターが活動するとしている³。これらはもちろんオーストリア・ハンガリー君主国当時のハンガリーの数字であり、国土も今よりずっと広がった時代である。改革派信者の数が若干少な目な感じがするが、記述の数字は概ね妥当といえる。

『政教日記』に書かれたキリスト教との類似点

それではここからは具体的な記述における、特徴的な箇所を取り上げてみる。まず以下はキリスト教の儀式等において円了が仏教と似ていると列記したところである（第 76）。

（甲）堂内の装飾

- （一）あまたの偶像（木像、金像、絵像）を安置すること
- （二）偶像の周囲に光明をえがくこと
- （三）神前に礼壇を設け、その上に御地敷をしくこと
- （四）壇の上にもろうそく台、花瓶を並列すること
- （五）酒および食物（パン）を毎朝供養すること

（乙）礼拝の儀式

- （六）僧侶は袈裟・法衣（五条・七条の類）同様のものを着すること
- （七）信徒は珠数を用うること
- （八）合掌跪座すること
- （九）香を焼くこと
- （十）常夜灯を点ずること
- （十一）読経、説教の順序、体裁の同一なること
- （十二）鈴および鐘を鳴らすこと
- （十三）説教後に賽銭を集むること（ヤソ教諸派みなしかり）
- （十四）毎日朝夕、礼拝、読経すること

（丙）僧徒の生活

- （十五）僧侶は妻帯せざること
- （十六）外出するに一定の法衣を着すること

- (十七) 頭上の一部分を剃髪すること
- (十八) 祭日に生肉を食せず断食を行うこと
- (十九) 僧徒はたいてい寺院内に寄宿すること
- (二十) 男僧のほかに女僧（尼）あること
- (二十一) 法王、教正ありて僧侶を統轄すること⁴

円了も記している通り、各宗派の中でもローマ・カトリックの儀式や習慣について述べていて、ここが仏教に一番近いと認識していた。筆者は長くハンガリーに滞在し、カトリックのミサに与る機会もあり、この教会の習慣を見聞きする体験を基に改めて円了の記述について見ていきたい。キリスト教はいくつもの宗派があるが、ローマ教皇を頂点とするカトリック教会はその場所がどこであれ教義やミサの営みが統一されているので、ハンガリーにおける状況を基にしても十分比較の対象になると考えられる。ハンガリーでは国民の約 60 パーセントがカトリック信者、ないしは幼児洗礼を受けるとされる。

カトリック教会の内部には時代を問わずイエスやマリア、聖人達の像が彫刻や絵で至るところに飾られている。そしておよそすべての聖人にはグロリアと呼ばれる光を表す輪が描かれることも多い。教会内部の正面には祭壇があり、敷物が敷かれてそこには花が飾られたり、蝋燭が灯されることもある。ミサにおいてはキリストの象徴として葡萄酒とウエハスのようなパン（ホスチア）がご聖体として使われる。聖職者について、それぞれ名称は異なるものの、神父はミサなどの行事にふさわしい法衣を纏い、日常においても神父であることを示すかっこうをしている。また数珠に似たロザリオが祈りの時に用いられる。祈りの時は合掌し、ミサの中では跪いて祈る場面があるし、教会に出入りする挨拶でも跪く習慣が見られる。ミサの祈祷の場面では振り香炉を用いて香が焚かれる。この時、鈴が鳴らされる。またミサの始まる時や、正午にも教会では鐘が鳴らされる。ミサの途中にはお賽銭に値するミサへのお礼を込めた寄付を集めるためのかごが回って来る。ミサは原則的に毎日行われている。

次に神父の生活についてであるが、カトリックの神父は妻帯しないし、前述したように法衣で出かける。頭髪について、戦前は特に修道士達の間でトンズーラと呼ばれる頭の中央部分を剃髪する習慣があった。現在はもう廃れてしまった感がありほとんど見られない。食事についてはそれほど厳格ではないものの現在でも復活祭を待つ時期や、金曜日は日常的にも肉食を控える習慣が信者達の間では存在する。神父の住居というのはおよそ教会に隣接している。そして男女別々に修道会の会派があり、それらは現在でも活発に活動している。ローマ教皇を頂点としたヒエラルヒー秩序が保たれている。

以上、概観してみると円了が記述したカトリック教会の習慣が、ハンガリーにおいては今でもほとんどそのまま受け継がれている様子である。現在、仏教寺においてこれらの習慣がどのくらい残っているのかも比較検討する価値があるだろう。

続いて第 89 ではクリスマスの習慣について述べている。

ヤソ誕生日すなわちクリスマスは、西洋諸国の大祝日なり。なお、わが国の正月元日のごとし。当日は戸ごとに常葉木をかけ、室内の花瓶、燭台にいたるまでその小枝をはさむ。あたかもわが正月に松、竹、燈を用うるに同じ。当夕、眷属一同一席に集まり美食を設け、食後、自在に歓楽を尽くして深更に至る等、みなわが正月の風俗に異なることなし。当日は親戚、朋友の間には必ず贈品呈書するを例とし、下女下男、出入り、小作の者には多少の金を与え、近隣の貧民にも多少の愛を施す等、またわが歳末のごとし。地方の停車場などには当日に限り、「天下泰平、武運長久、鉄道会社千秋万歳」と題示せるあり。これまた、わが国風に異ならず⁵。

と記し、ヨーロッパのクリスマスの様子を伝えている。この祝日とその重要性においても、皆が集って宴を催し贈りものをし合う習慣においても日本の正月と似ているというのは的を得ている。また、道端にあるキリスト像にも注目した。

オーストリアはローマ宗の国なれば、路傍に往々十字架上のヤソ像あり、その下に神灯ありて、その前を通過するもの一拝して去り、あたかもわが国の路傍にある地藏尊、道祖神のごとし。(第 213)⁶

ハンガリーでも村の入り口や、道路沿いにカルヴァリアと呼ばれる十字架のキリストを建てる習慣があるが、その場所を行き来する人達の守護の意味や、それに向かって祈りを唱えたりするための役割を持っている。円了はこれを道祖神になぞらえているが、似通った意味があると言えるだろう。

第 214 ではドナウ河畔の小さな聖堂に立ち寄った様子を書いている。そこにはマリアと 12 使徒の像があり、村人が祈りを捧げている。この場所について円了は日本の仏像を安置した庵室の様子と同じと書き、民衆が祈る様子は東西も、都会と田舎も文明の進んだところ、遅れたところ皆同じようだと書いている⁷。普遍的な指摘であろう。

今回は円了が实际的な宗教的習慣上の類似点として挙げたところを現在のヨーロッパにある現状と比較してみた。もとはと言えば、宗教上の大事な意味を持つ事柄について、これほど多くの点に類似を見出した円了の指摘について意外な気がした

からである。

欧州へ旅行中、円了は仏教信者としてキリスト教に反対するのかと尋ねられ、

余は仏教を主唱すると同時に、宗教の真理を主唱するものなり。(中略) 論理上ヤソ教の理を推究すれば、その極み仏教の原理に合体するに至る。ゆえに、余はかつていえるあり、ヤソ教一変すれば仏教に至らんと。(中略) 余はヤソ教をもって仏教の一部とせんとす。決してこれを敵視するにあらず、ただ朋友視あるいは兄弟視するのみ。(中略) これを敵視するは余が本心にあらざるなり。(第 100) ⁸

と記し、キリスト教に近いものと感じている様子がうかがえる。もちろん、論ずる中でキリスト教への批判も記されていて、例えば欧州の都市では罪人がたくさんいて悪徳も横行しているが、キリスト教はそれを戒め、感化することができないでいる。日本はキリスト教国でないが、これほど罪人は多くない、と述べてキリスト教が社会問題を解決できないでいる様子を説明している。(第 129) ⁹

おわりに

円了が欧州を旅してから既に百年以上経った。欧州もアジアも二度の大戦を含め激動の 20 世紀を超えて社会は様変わりした。それを考えると円了の描いた欧州の教会生活が少なくともハンガリーにおいてはよく残っているし、円了の指摘がリアリティーを失っていない部分が多くあって驚かされる。

円了は排邪論のイデオログとみなされているようだが、代表作の『真理金針』や『破邪新論』『仏教活論本論』などはいずれも 1884 年から 1887 年にかけて書かれていて、この欧米旅行よりも以前に出版された著作である。つまり旅行へ出る前、既に円了はキリスト教についてかなりの知識があった訳だ。そしてキリスト教の実際に現地で触れて書いたものは、どちらかと言えば類似点が強調されている感じがする。

これまでも円了の排邪論については多くの論文が書かれているが、例えば芹川博通が「排邪論というよりも仏教とキリスト教の比較研究・比較思想論、あるいは比較宗教学を指向する態度である」¹⁰と指摘するように、この『政教日記』においてもむしろ類似点を多く挙げていて、比較しようとした側面が強いように思われる。円了が類似とした事柄について、仏教の寺におけるその意味や派生、起源についてさらに今後検討することも興味を惹かれる点である。

(本稿は2014年4月25日に行われたブダペスト研究集会のハンガリー語発表を加筆修正し日本語に改めたものである。)

註

¹ 円了の生涯や旅行については以下を参考にした。高木宏夫・三浦節夫『井上円了の教育理念』1987年(2013年の改訂版)、東洋大学井上円了記念学術センター。三輪政一編『井上円了先生』伝記叢書125、1993年、大空社。

² 笠原芳光「井上円了の排邪論」『排邪論の研究』同志社大学人文科学研究叢書XX、1989年、教文館、p.204-205、208、213。

³ 井上円了『欧米各国政教日記』井上円了選集第23巻、2003年、東洋大学井上円了記念学術センター、p.112。

⁴ 前掲書、p.62-64。

⁵ 前掲、p.69。

⁶ 前掲書、p.111。

⁷ 前掲書、p.112。

⁸ 前掲書、p.74。

⁹ 前掲書、p.84-85。

¹⁰ 芹川博通「井上円了の排邪論」『仏教とキリスト教Ⅱ—比較思想論』2007年、北樹出版、p.278。

(梅村裕子：エトヴェシュ・ロラード大学人文学部准教授)

International Inoue Enryo Research 『国際井上円了研究』3 (2015):152-163

ISSN 2187-7459

© 2015 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【 講演録 】

スペンサーと円了

長谷川琢哉

はじめに

明治中ごろの日本社会において、ハーバート・スペンサーの思想が幅広く受容され、さながら「スペンサーブーム」の様相を呈していたことはよく知られている¹。とりわけスペンサーの「社会進化論」は国権論者と民権論者といった相対立する立場双方から同時に援用されるほど、様々な人々に対して大きな影響力をもっていた。そうした中、明治10年代の東京大学はアカデミズムにおけるスペンサー受容の中心地となっていた。外山正一とアーネスト・フェノロサという二人の講師がそれを牽引し、東京大学では特にスペンサーの哲学・形而上学が熱心に研究されていた。これについてキリスト教史家の山路愛山は次のように述べている。「東京大学はモールズ〔エドワード・モース〕に依って人祖論を唱へ加藤弘之に依って天賦人權説を排したると共に外山正一の徒に依ってスペンサーの哲学を唱導し、人間の知り得べきものは現象のみ。人間は直に宇宙の本体に面对すること能はず。万物其れ自身は不可知なり。万物の本源も亦不可知的なりと主張したり。東京大学が此の如き活動を始めたるは仏国派の権利論、英国派の功利論が稍人心に飽きられんとする時に乗じたるものなるを以て頗る世上に新鮮なる感覚を与えたりき²」。山路の解釈には多少の注意が必要であるが、さしあたり、東京大学ではスペンサーの進化論に限らず、ある種の「不可知論」として知られる彼の形而上学が受容されていたことが証言されている。

明治14年(1881年)に東京大学哲学科に入学した井上円了は、まさしくこのような環境で学んでいた(あるいは山路が「外山正一の徒」と呼ぶものの中に、おそら

く円了も含まれていることだろう)。そして実際、円了の哲学およびそれと密接に結びつく宗教の理論を検討すると、決定的な仕方でスペンサーの形而上学から影響を受けていることがわかる。しかし意外なことに、これまで円了とスペンサーの関係について主題的に論じられることは少なかったように思う。そこで本発表では、スペンサーの形而上学およびそれに基づいた彼の宗教進化論についての踏み込んだ考察を行い、円了に対するスペンサーの影響関係について考えてみたい。

1. 『第一原理』におけるスペンサーの哲学

ハーバート・スペンサーといえば、彼の用語である「適者生存(survival of the fittest)」とともに、「社会進化論」の思想家として知られていることだろう。しかし「社会進化論」は彼の思想全体からすれば、ごく一部にすぎない。スペンサー思想の全体は、天体から生物、人間の倫理にいたるまでの宇宙のすべての現象を「進化の一般法則」に従って記述するという、『総合哲学体系』の試みによって特徴づけられる。スペンサーはその構想を 1860 年に公表し、以後『第一原理』(1862)、『生物学原理』(1864-67)、『社会学原理』(1876-96)等の著作を次々と発表していった。

スペンサーの形而上学が集中的に論じられているのは、『総合哲学体系』の第一巻『第一原理(First Principles)³』においてである。この著作では、進化の法則に従うあらゆる現象の背後で働いていると想定される、「究極原因」あるいは「不可知的な実在(Unknown Reality)」というものが扱われている。そしてこの書はまた、明治中ごろの東京大学哲学科でもっとも熱心に読まれたもののひとつでもあった⁴。そこでまずは『第一原理』の論述に従い、スペンサーの形而上学の概要を確認しておきたい。

そもそもスペンサーの「不可知的な実在」についての議論は、ひとつの論争状況を背景としたものであった。それは直接的にはダーウィンの『種の起源』(1859)によって深刻化した「科学と宗教の対立⁵」である。進化論の学説は、それが科学的な実証性に基づいて主張される一方で、人間は神が造ったとするキリスト教信仰と真っ向から衝突する部分をもっていた。またそれ以上に、生存競争を説明原理とする進化論は、自然を神のデザインとするような理神論(deism)とも相いれないものだった。そのため進化論の信奉者たちの中には、反キリスト教的もしくは反宗教的傾向を持つものも少なくなかった。たとえばわれわれが先に引用した山路のテキストで

あげられているモースと加藤弘之はいずれも進化論者であり、かつ強烈な反宗教論者でもあった⁶。当時最も影響力の強かった進化論は反宗教的言説と強く結びつき、科学と宗教の対立を激化させていたのである。

しかしながら、19世紀の進化論哲学を代表するスペンサー自身は決して反宗教的ではなかった。それどころかむしろ、『第一原理』における彼の主要なねらいは「科学と宗教の和解」にあったのである。「科学と宗教双方の結論を結びつけるような考えを探し求めねばならない」(FP:15)と、スペンサーは主張する。スペンサーは科学としての進化論とある種の宗教性を調和した、ひとつの哲学体系の構築を試みたのである。

スペンサーは『第一原理』において、人間の認識の全体を「不可知界(the Unknowable)」と「可知界(the Knowable)」という二つ領域に分けている。「不可知界」とは、人間の有限な知性では決して認識しえないが、しかし何らかの仕方での実在が推測されるような領域のことである。それに対し「可知界」は人間にとって認識可能な領域であり、実証的かつ合理的な科学の対象となる領域、一言で言えば「現象」の領域である。

まずは「可知界」から考えてみよう。スペンサーによれば、われわれが見たり触れたりできる現象はすべて科学法則に従うものである。そこでは合法則性が支配しており、たとえば「奇跡」のような例外は生じえない。この意味でスペンサーの哲学は、現象世界への超自然的介入を信じるようなキリスト教信仰に対しては懐疑的な立場となる⁷。そして先にも触れたように、スペンサーの『総合哲学』とは、当初は生物学において主に展開されていた「進化」についての学説を宇宙全体へと応用し、宇宙におけるすべての現象を「進化の一般法則」(およびその他の科学的諸法則)によって説明するという試みであった。実際スペンサーによれば、宇宙のすべての現象は「単純なものから複雑なものへの移行」(たとえば単純な細胞が分化し、複雑な機能をもつ器官が形成される)という進化の法則に従っており、そして「進化」と「解体」というリズム(たとえば星雲から天体が形成され、やがて消滅するリズム)に従って生成消滅していくプロセスとして描かれるのである。このようにスペンサーの進化論哲学は、まずは非常に科学的・実証的合理性に満ちたものであると言える。

しかしながら、そのような「可知界」がすべてではないとスペンサーは考える。「実証的知識が、可能な思考の全領域を覆うわけではないし、覆いうるわけでもな

い。発見の最終到達点にいたると、その向こうには何が横たわっているのか、という問いが生じる、あるいは生じざるをえない」(FP:11)。つまり科学的な世界の認識は、その限界についての認識を伴わざるをえないということである。たとえば物質を取り上げてみよう。科学は物質についての様々な整合的な知識を積み上げてきた。しかしながら、そもそも物質とは何だろうか。物質とは無限に分割可能なものだろうか、あるいはどこかに分割不可能な段階があるのだろうか。いずれの場合をとっても、人間の有限な知性はそれを矛盾なく考えることができない。つまり物質の「本性」についての形而上学的認識は不可能なのである。

そうであるならば、科学の対象である「現象」の認識的地位も変化せざるをえないだろう。スペンサーによれば「現象」とは、本来存在するものという意味での「実在(Reality)」が、人間の意識において識別可能なものとなった「現れ(manifestations)」にすぎず、それゆえ「実在」そのものは認識不可能とみなされる。「あらゆる現象の背後に存在する実在は、知りえないものであり、また決して知られるべくもないものである」(FP:50)。このような実在をスペンサーは「不可知的な実在(Unknown Reality)」と呼ぶのである。

そしてこの「不可知的な実在」こそが科学と宗教の対立を和解させる「結び目」となる。スペンサーは、あらゆる現象の背後にこの実在の働きを見てとっているが、それは宇宙全体の進化運動の原動力としての「力(Force)」ともみなされる。進化現象はそのような「力」によって生じる。あるいは言い換えれば、万物の根源に存する「力」が時間空間の内に現出した形態が「現象」である。しかし「力」そのものは現象ではありえず、それゆえ、それ自体はどこまでも不可知である。それは、現象世界のプロセスを説明するために必要なものとして想定されるにすぎない。このような「力」は宇宙全体の「第一原因(First Cause)」として人間の認識をどこまでも逃れる「無限(Infinity)」であるとされ、また何らかの「神性(deity)」をもつものとされる。要するにスペンサーの進化論哲学とは、科学的な諸法則に従う「現象」についての包括的な理論と、その背後で働く神的な原理とをひとつの哲学体系の内にまとめ、それによって科学と宗教の調和を見出そうとする試みなのである。

しかしそうだとすれば、宇宙の生成消滅の根本的な原理として、ある種の神的「力」を見出だそうという試みは、ほとんど「汎神論」に近いものではないだろうか。実際スペンサー主義者の中には、明確な汎神論を唱える者もいた⁸。少なくとも言えることは、スペンサー哲学において示されているのは、超越性をもった「実在」が、

経験の外側から付け加わるのではなく、経験に内在するような仕方で存在しているということである。その限りで、スペンサーの哲学は「内在的超越」についての積極的な肯定を含んでいる。ただし、スペンサー哲学の枠内では、そのような超越的な存在が何であるのかを問うことはできない。それは有限な人間的知性を超えており、いかなる述語づけも許容しない「絶対(Absolut)」だからである。それゆえ、それは汎神論であるともないとも言うことができないのである。ここにはスペンサー的「不可知論」の微妙な立場を見てとることができる。

2. スペンサーの宗教進化論

以上の議論で、スペンサーがどのようにして宗教と科学を和解させたのかは明らかになったであろう。スペンサーのそうした試みがどのように円了に影響を与えたのかは後述しよう。しかしその前に、スペンサーの宗教進化論についても確認しておきたい。彼の宗教進化論は、とくに『社会学原理⁹』の一部である「宗教の回顧と展望」と題された章において展開されている。この章は独立して日本語訳がなされ、1886年(明治19年)に出版された¹⁰。スペンサーの宗教進化論も明治期には大きな影響力をもっており¹¹、円了の宗教論を理解する上でも決して無視するこのできないものである。

さて、スペンサーの形而上学においては、「不可知的な実在」あるいは「力」というものに宗教性が与えられていた。そしてスペンサーによれば、現実存在する宗教(個別的諸宗教)もそれと無関係ではない。スペンサーは宗教を「不可知的な実在」、宇宙の根源にある神的な「力」を何らかの仕方で表象しようとする営みとみなしている。そして現実存在する宗教は、現実存在する限りにおいて「現象」であり、「進化の一般法則」に従うものである。つまり宗教もまた進化(および解体)のプロセスをたどるのである。そしてそれゆえにこそ、スペンサーは「宗教の回顧と展望」を語ることができたのであり、またスペンサーの宗教進化論は、近代化の方向を模索していた明治の宗教者たちにとって、来たるべき「未来の宗教」を探るための指針ともなりえたのである¹²。

さて、われわれは先に、スペンサーにおいて宗教とは「不可知的な実在」を何らかの仕方で表象することであると確認した。そしてスペンサーが宗教進化の段階を

見てとるのは、まさしくその表象の仕方にある。スペンサーによれば、あらゆる宗教の共通点として見られるのが、現象の背後に何らかの見えない動因を探ることであるという。たとえば何か不思議なことが生じた際、人々は、それは幽霊の仕業であるとか、先祖の霊の仕業である等と想像してきた。スペンサーはそこに高次と低次の段階を見てとっている。スペンサーの宗教進化論においては、それは幽霊から祖先、多神教的神々、唯一神、全能遍在の神性(an omnipotent and omnipresent deity)へと進化していくとされる。そしてこのような進化のプロセスは、漸次的な「脱-物質化」、あるいは、「脱神人同型化(deanthropomorphization) 」という特徴によって説明されている。たとえば、原初的な人々は、何か不思議なことが起った時に、生きている人間と同等の力を備えた幽霊を想定するかもしれない。しかし社会や知性が進化するにつれ、より非物質的で非人間的な働き、遍在的な「力」を想像するようになるという。つまり現象の背後で働いている「力」を表象する際に、人間に近い個別的・特定のなものから、より人間を超越した普遍的な表象へと進化していくということである。「幽霊や神の脱-物質化を止めるものはなにもない(中略)神は触れることができなくなり、その後見たり聞いたりできなくなる」(PS:831)。

こうしてスペンサーにおける宗教の進化とは、先の形而上学において認められた、宇宙に遍在する「不可知的な実在」ないし「力」を、別の表象(たとえば「人格神」)ではなく、できるだけそのようなものとしてとらえようとする方向へと進んでいくと考えられているのである。そしてそのような進化は、科学の進歩と同時に進んでいく。たとえば自然現象についての科学的理解が深まれば、人格神を用いるような旧来の宗教的説明(たとえば天神が雷を落とす等)は無効なものとなる。そして最終的には宇宙の現象の背後にある「力」についての表象が、科学と宗教のある種の一致点として浮かび上がってくるのである。「科学が宗教的信仰や宗教感情を追い払うなどと考える人々は、旧来の解釈から取り除かれたどんな神秘も、新たな神秘に付け加わるということに気づいていないようだ。あるいはむしろこう言ったほうがいいかもしれない。旧来の神秘から新しい神秘へと移行することにより、かえって神秘は増し加わる、と」(PS:839-840)。科学は、本来は不思議でないような事柄から神秘を取り除くが、その代わり、本当に不可知なものを明らかにし、その不可知なものの神秘性を高めるのである。

このようにして、スペンサーの宗教進化論の最終的な場面においては、科学と宗教は相補的な関係を結ぶことになる。両者は協働しつつ、「不可知的な実在」ないし「力」

についての物質的・人間的表象を取り払って純化していくことにより、あらゆる有限な規定をも免れた「不可知的なもの」を指し示すことへと向かっていくのである。

3. 円了の哲学的宗教

われわれはここまで、とりわけ「科学と宗教の対立」を背景として、スペンサーの哲学および宗教論について確認してきた。そして明治期の日本において「哲学的仏教」を展開した井上円了も、スペンサーと部分的に共通するような論争状況にいた。先にも触れたように、進化論の日本への輸入は反宗教的傾向と結びついており、また明治初頭の「実学的」な学問の傾向¹³は実証主義や功利主義と結びついて、宗教を「役に立たないもの」とみなすことも少なくなかった。廃仏毀釈の憂き目にあった仏教を復興させようと東京大学で学んでいた円了を取り巻いていたのは、こうした知的環境でもあったのである。実際、円了は次のように語っている。現代には化学、天文学、生物学等様々な実証科学があるが「この諸学は真理を学界上に立つるに至りてはみな宗教に反対するものなり。否、宗教を排斥するものなり（中略）かくのごとき実験の諸学に対して仏教の真理を立てんとするときは、哲学によらずして何学を用うべきや¹⁴」。こうして円了は、明治10年代の東京大学で新たに導入されつつあったスペンサーの哲学を積極的に摂取し¹⁵、「宗教と科学の対立」を乗り越えるような仏教哲学の形成を目指したのである。

そして実際に円了が展開した仏教哲学の基本構造は、まずなによりも『大乘起信論』における「真如」という概念と、スペンサーの「不可知的な実在」を重ね合わせることにあった¹⁶。「真如とは法性といい、一如といい、法界といい、理性といい、種々の異名あれども共に一切諸法、万象万類の実体本源を義とす。（中略）その真如の体面に現立するものこれを事相という、現象の義なり、あるいは万法という、万象万有の義なり¹⁷」。真如は森羅万象すべての「本源実体」であり、あらゆる現象は真如の「対面」に現れるものであるとされる。そして現象は、真如のもつ「力」によって生成発展する。「物心は象〔現象〕なり、真如は体〔実体〕なり、物心の真如より開発するは力なり¹⁸」。このように、円了の仏教哲学は、スペンサーにおける「実在」と「現象」との関係と、「真如」と「現象」との関係になぞらえ、

あらゆる現象を真如（＝不可知的な實在）の「力」によって生成消滅するものと考えるのである。こうした枠組みは、非常にスペンサーに近いものである。

そして円了においても「真如」が「不可知界」を形成する一方で、「力」（真如）の結果として生じる「現象」世界が「可知界」を形成するとみなされる。「我人直ちにその体の存するを知らざるも、その象とその力との生ずるゆえんを推すときは、またその体あるを知るべし。言い換えてこれをいえば、体は力の原因に名付け、象は力の結果に名づくるをもって、すでにその果あればその因なかるべからず、すでにその象あればその体なかるべからざるの理なり¹⁹」。

このような真如と現象の仏教哲学の形成は、まずはこの哲学が「現象」についての科学的理論を含み、同時に現象の背後にある宗教性を確保するという意義をもつものである。実際円了は仏教の科学的基礎づけを幅広く行っている。円了においても、現象は「因果の理法」、「物質不滅」（質量保存則）、「勢力保存」（エネルギー保存則）といった科学法則に従うものとされ、六道輪廻説や三世因果説などは物理的に解釈される。それらは、あくまでも自然の斉一性の中におかれるのである。また円了はスペンサーと同様、真如の力が宇宙の現象すべての生成消滅の原動力となっているため、真如はまた、進化と解体というプロセスに従って生成消滅する宇宙全体の原理としても位置づけられる。それゆえこうした試みは、「実験の諸学」をも含みこみながら、その根源、あるいは極限に宗教性を見出そうとするというスペンサーの企てと同様の目的をもっていると言えよう。その意味でこのようなかたちをとる仏教を、円了は「哲学的宗教」あるいは「智的宗教」とも呼ぶのである。

そして円了がこうした方向へと仏教を理論化していったのは、明らかにスペンサーの宗教進化論をモデルとしているという側面も見取することができる。スペンサーの宗教進化論においては、知性や科学、社会の進化と共に、宗教的表象の「脱物質化」、「脱神人同型化」が進行すると考えられていた。そして最終的には万物の生成消滅の根源である普遍的な「力」を対象とするような宗教が最も進化したものであるとされた。円了は大乘仏教における「真如」をそのような宇宙に遍在する不可知な「力」と重ね合わせることによって、仏教を一神教よりも進化した、「未来の宗教」として示してみせたのである。これについて円了は、『宗教新論』において実際にスペンサーの宗教進化論を用いて説明している。円了は「人智の進むに従い、その想像上の神体も道理上の神体となるは自然の勢いなり²⁰」と述べ、その道理上の神体を「理体」と規定している。それは「その体天地万物の中に普遍して存し、自

ら万物を造出するにあらずして、万物自らその体中より現示する²¹」ものであり、「仏教に立つところのも」、すなわち真如のことである。これは円了の『宗教新論』においては、宗教進化の順序とみなされている、多神教から一神教、理体神へという進化の頂点に位置づけられるものでもある。

これに加えて、スペンサーの宗教進化論は、円了の妖怪学の試み全体の方向性とも合致していることにも注目すべきであろう。円了の妖怪学とは、「妖怪の原理を論究してその現象を説明する学²²」である。つまり、一見して不思議と思われるような妖怪「現象」を説明することが妖怪学の試みであるのだが、スペンサーおよび円了の哲学においては、「現象」は可知的な領域を形成していた。現象界で生じる出来事はすべて科学法則に従っており、少なくとも因果法則を破るようなことは生じえない。それゆえ妖怪現象はすべて説明可能・理解可能であり、それらは結局のところ「仮怪」にすぎないのである。しかしながら、円了の妖怪学は不思議なものすべて否定するものではなかった。現象の背後にある真の不可知なもの、すなわち「真怪」の所在を明らかにすることが肝要なのである。「愚俗の妖怪は真怪にあらずして仮怪なり。仮怪を払い去りて真怪を開ききたるは、実に妖怪学の目的とするところなり²³」。スペンサーの宗教進化もこれと同様のプロセスを経ていた。スペンサーにおいては、低次の宗教は一見して不思議な現象に具体的・人間的な神的表象を与えていたが、科学の進歩がそれを退け、本来の宗教的対象、すなわち不可知的な「力」、「不可知的な実在」へと向かうのである。スペンサーにおいても、この不可知的な領域は、どれほど科学が進歩したところで消え去らないものである。この両者の方向性の類似は、おそらく円了がスペンサーの哲学および宗教論を大枠として受容していることを示しているだろう。

むすびに

われわれは以上のように、スペンサーが円了に与えた影響関係について考察してきた。それにより、おそらく円了の哲学や宗教の基本的な理論構造が、スペンサーの哲学に由来しているということが明らかになったであろう。またその背景には、両者が進化論の登場によって激化した「科学と宗教の対立」という論争状況を共有していたことが挙げられる。

とはいえわれわれの考察は、両者の関係についてごく限られた角度から論じたものである。スペンサーは非常に壮大な『総合哲学』の体系を打ち立てたが、円了もそれに劣らず様々な議論を展開した思想家である。両者の関係については数多くの論点を手つかずのまま残されている。

ただその上で、最後に一点だけ指摘しておきたい。スペンサーの形而上学は非常に汎神論に近づきながらも、最後の場面では「不可知論」の立場に留まっていた。そしておそらく円了が乗り越えようとしたのはこの点にある。スペンサーは「不可知的な実在」をあらゆる限定や規定を受け付けない絶対者とみなし、その存在が認められても、それが何であるのかは認識不可能であるとした。しかしながら、ここで重要なのは「認識する」ということの内実であろう。この点について、エミール・ブートルーは、スペンサーの認識論的な立場を「客観主義」とみなしている²⁴。つまり、スペンサーにとって認識することとは時空の中で限定され、他の主観によって把握されることと同義なのである。そうだとすると、もし森羅万象に神的な力が働いているとしても、それを「認識する」ことは不可能となるだろう。しかしながら、それは本当に不可能なのだろうか。たとえばある種の「神秘体験」のような可能性は存在しないのだろうか。これに対して円了は、スペンサー的な客観主義による真如へのアプローチにはとどまらず、主観的アプローチ、さらには主客を統一した「理想的」アプローチを行っている。それによって円了は真如が不可知であるというよりも、万物が真如であり、真如が万物であるというある種の宗教的境地を切り開いている。おそらくはこの点を考慮して両者を比較すると、スペンサー以降の哲学・宗教の展開における円了の役割がより明確になるのではないだろうか。

¹ 明治期のスペンサー受容の状況については主に以下を参照した。下出隼吉「スペンサーとその学説」『下出隼吉遺稿』、1932年。千葉宣一「進化論と文学」『近代文学1』有斐閣双書、1978年。山下重一『スペンサーと日本近代』、御茶の水書房、1983年。槇林滉二『明治初期文学の展開』〔槇林滉二著作集2〕和泉書院、2001年。

² 山路愛山『基督教評論』〔初版1906年〕『基督教評論・日本人民史』、岩波文庫、1967年、p.75。なお、東京大学の外国人講師をつとめたモースは日本にダーウィンの進化論を最初に紹介した人物として知られており、また東京大学初代総理であった加藤弘之は、進化論思想によって「天賦人權説」を批判したことで知られている。

³ Herbert SPENCER, *First Principles*, in *The Works of Herbert Spencer vol.1* (Osnabrück : Otto

Zeller, 1966). [以下 FP と略]

⁴ スпенサーの『第一原理』は東京大学における外山の「心理学」講義、およびフェノロサの「哲学史」講義等で用いられたが、円了は個人的にこの書（特に第一部「不可知的なもの」の部分）を集中的に読解し、ノートにまとめている。Cf. ライナ・シュルツァ「井上円了『稿録』の研究」『井上円了センター年報』第19巻、2010年。

⁵ Michael TAYLOR, “Introduction,” in *Herbert Spencer : Collected Writings* (London: Routledge, 1996), vii.

⁶ モースは1877年（明治10年）の東京大学での講演で、キリスト教の創造説を非科学的であるとして厳しく批判した。Cf. モース述（石川千代松筆記）『動物進化論』『明治文化全集二』日本評論社、1967年。また加藤弘之は自身の進化論的唯物主義に基づき、キリスト教や仏教を問わず一貫して「宗教不要論」を唱えていた。東大総理を務めていた加藤の発言力は大きなものであり、その意味で加藤は明治期最大の反宗教論者であり、円了とも度々論争を交わしていた。なおモースや加藤の進化論が明治社会に与えた影響については、渡辺正雄『日本人と近代科学』、岩波文庫、1976年に詳しい。

⁷ 実際スペンサーは『自伝』において、キリスト教信仰に対する幼少時からの違和感を繰り返し描いている。Cf. Herbert SPENCER, *An Autobiography*, in *The Works of Herbert Spencer vol. XX-XXI* (Osnabrück: Otto Zeller, 1966).

⁸ アメリカのスペンサー主義者たちの間には、エマソンの超絶主義に由来するであろう汎神論的な傾向を持つものが少なかった。その代表者としてはジョン・フィスクが挙げられる。

⁹ Herbert SPENCER, *Principles of Sociology*, in *The Works of Herbert Spencer vol. VIII* (Osnabrück: Otto Zeller, 1966). [以下 PS と略]

¹⁰ 斯辺撒〔スペンサー〕、高橋達郎訳『宗教進化論』〔初版1886年〕、『宗教学の形成過程』第2巻、クレス出版、2006年。なお、本書の訳者は民権派の人物であり、板垣退助が序文を付けている。

¹¹ たとえば有賀長雄の『宗教社会学』はほとんどスペンサーの宗教進化論に基づいたものであった。また、東京大学に招聘されたばかりのフェノロサが1878年（明治11年）に行った「宗教ノ原因及ビ沿革論」という講演はスペンサー宗教論を用いてキリスト教を批判するという趣旨のものであった。Cf. 山口静一『フェノロサ』上、三省堂、1982年。および山下重一『スペンサーと日本近代』、前掲書。

¹² スペンサー的な議論を使って「未来の宗教」を論じる論者は多くいたが、「倫理的宗教」を語る井上哲次郎もその一人である。Cf. 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』第14巻154号、1899年。および、長谷川琢哉「円了と哲次郎——第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心にして」『井上円了センター年報』第22号、2013年。

¹³ Cf. 松本三之介『明治思想史』、新曜社、1996年。

¹⁴ 井上円了『仏教活論本論第二編顕正活論』『井上円了選集』第4巻、東洋大学、1990年、p.208。

¹⁵ 通常の哲学史では、この時期にドイツ観念論が日本に導入され、以後日本のアカデ

ミズムにおいてはドイツ哲学が中心的に学ばれるようになったとみなすことが多い。しかしその前にスペンサーの時代があったことを忘れるべきではない。Cf. 船山信一『明治哲学史研究』〔船山信一著作集第六巻〕こぶし書房、1998年。

¹⁶ 『大乘起信論』とスペンサーの重ね合わせは、円了にさがかけて井上哲次郎が指摘していた。しかしそれをひとつの哲学体系として構築し、一般に普及させたのは円了である。Cf. 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と「現象即実在論」との関係」『哲学科紀要』第二四号、上智大学哲学科、1998年。なお、真如と実在を関連づけるという仏教哲学は広く普及しており、スペンサーの『宗教進化論』の訳者は、本論の中でスペンサー的「実在」が真如となぞらえられるものであるとの注を付している。「実体〔Reality〕とは実相と稍や相似たるの意義にして印度の哲学に涅槃真如の妙体が万法に具足せるを実相と称し諸法は実相真如の体なれども煩惱の雲に覆はれて無常の悲を現はせりと説けり」。斯辺撒『宗教進化論』、前掲書、p.56-57。

¹⁷ 井上円了『仏教活論本論第二編顕正活論』、前掲書、p.268。

¹⁸ 井上円了『仏教活論序論』『井上円了選集』第3巻、東洋大学、1987年、p.368。

¹⁹ 井上円了『仏教活論序論』前掲書、p.368。

²⁰ 井上円了『宗教新論』『井上円了選集』第8巻、東洋大学、1991年、p.23。

²¹ 井上円了『宗教新論』同上、p.22。

²² 井上円了『妖怪学講義』『井上円了選集』第16巻、東洋大学、1999年、p.20。

²³ 井上円了『妖怪学講義』同上、p.22。

²⁴ Émile BOUTROUX, *Science and Religion in Contemporary Philosophy 1903-1905*, trans. by Jonathan Nield, (London: Duckworth, 1909).

(長谷川琢哉：大谷大学文学部非常勤講師)

『国際井上円了研究』

International Inoue Enryō Research
2016

Issue 4 / 第4号

English Contents / 英文コンテンツ目次

Articles

Agustin Jacinto ZAVALA "Inoue Enryō: Towards a Hermeneutics of the Imperial Rescript of Education"

SUGAWARA Jun "Tsunashima Ryosen and the Philosophy Academy Incident: The Turning Point of Meiji Philosophy"

SHIRAI Masato "Inoue Enryō's Philosophy of Peace and War"

HORI Masamichi "Inoue Enryō's Tourist Activities as Recorded in his Travel Diaries"

Japanese Contents / 和文コンテンツ目次

特別講演

アグスティン・ハシント＝サバラ 「井上円了：教育勅語の解釈学へ向けて」

論文

菅原潤 「哲学館事件と綱島梁川—明治哲学史の転回点—」

堀雅通 「旅行記にみる井上円了の観光行動」

甲田烈 「世界の際としての「妖怪」」

清水高志 「純粹経験論が目指したもの——西田幾多郎とジェイムズ、円了」

International Inoue Enryō Research 4 (2016): 1–65
 © 2016 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

INOUE ENRYO: TOWARDS A HERMENEUTICS OF THE IMPERIAL RESCRIPT ON EDUCATION

Agustin JACINTO Z.

Preliminary Remarks

In this paper I attempt to show that the constitutive difference in INOUE Enryō's 井上円了 organization of his *Text on Shūshin for Middle Level [Schools]* 『中等修身書』 (1898) lies in the formalization of the contents of the Imperial Rescript on Education 「教育ニ関スル勅語」 into a well-founded system of moral education. Enryō developed his *shūshin* 修身 [morals or moral cultivation] course for middle schools against the background of some twenty or more commentaries on the Imperial Rescript on Education and several *shūshin* courses that had already been published under the auspices of the Ministry of Education. We will see how Enryō applied his training in philosophy in the construction of his *shūshin* textbooks.

Although the emphasis will be placed on the formal aspect of the course, Inoue Enryō's was not a purely formal philosophical effort, instead he showed great concern

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). An outline of this paper was presented as special lecture at the 4th General Meeting of the International Association for Inoue Enryō Research on September 16, 2015. The lecture is published in Japanese in this issue.

for the educational practice applied to the middle-school level. This can more easily be seen when placed in the context of contemporary texts produced by other authors in the history of Meiji education. In this way, Enryō's course can be considered as an interlocutionary effort, or as a dialogue of interpretations. In short, I try to present the manner in which Enryō—starting from a well-founded principle—develops a system of ethics through a procedure that can be called a *Hermeneutics of the Imperial Rescript on Education*.

It has been customary in the treatment of the Rescript to consider two main aspects: a) the process through which the document took its final shape, the content and the meaning of the final text; and b) the historical conditions under which it was produced and the political meaning of its promulgation.¹ However, the intention of this paper is to consider the interpretation of the Rescript from the perspective of an intertextual dialogue and of the manner in which a hermeneutics of the Rescript was carried out in the early years after its promulgation. This happened in the period between 1890 and 1908, in which there was some latitude in the interpretation of the Rescript, before the Ministry of Education established a canonical interpretation.

In order to proceed in an orderly fashion, I will present my data in the following manner:

- I. Introduction: Directives for the Teaching of Morals
- II. Shūshin and Gyōgi no satoshi: TAKASAKI Masakaze. *A Text for Use in Gyōgi satoshi for Ordinary Primary Schools* (1893)
- III. Shūshin and Ethics: Towards a Theoretical Basis
 - A. INOUE Tetsujirō. *New Theories of Ethics* (1883)
 - B. INOUE Enryō. *An Outline of Ethics* (1887)
- IV. Some Explanations of the Imperial Rescript on Education
 - A. HIGASHIKUZE Michitomi. *Education of Japan* (1890)
 - B. INOUE Tetsujirō. *The Deep Meaning of the Rescript* (1891)
 - C. INOUE Enryō. *Treatise on a Living Filial Piety and Loyalty* (1893)
 - D. INOUE Enryō. *The Mysterious Meaning of the Rescript* (1902)
- V. INOUE Tetsujirō. *Middle-School Textbook for Shūshin* (1902)
- VI. Towards a Hermeneutics of the Rescript: INOUE Enryō. *A Text on Shūshin for Middle Level [Schools]* (1898)
 1. The Course as a Five-Level Interpretation

¹ We can see this approach, for example, in YAMAZUMI Masami 山住正巳. 『教育勅語』 [The Imperial Rescript on Education], 4th ed. (Tokyo: 朝日新聞社, 1982), ch. 1–4.

2. General Remarks
3. The Manner of Interpretation
4. Overview

VII. Concluding Remarks

VIII. Appendix

1. Methodological Aspect
2. Corollary

I. Introduction: Directives for the Teaching of Morals

Although I will not enter into the history of the foreign pedagogical influences on Meiji Japan, we should note that, as Charles DE GARMO says, two principles that stand out in the pedagogy of Johann F. HERBART are: "(1) the development of sound moral character through the activities of the school as the end of education; and (2) the apperception, or mental assimilative power of the child, as the only safe guide to the means through which this end is to be reached."² Progressive education in Japan relied mainly on Pestalozzi's pedagogy and later on Herbart's, but there were other contemporary influences which, as OTSUJI Hisashi 大辻永 says, also included "Behaviorism, Empiricism of Dewey, the influence of curriculum reform movement of USA, Constructivism, and Social Constructionism."³ However, there was an aspect of Herbart's educational ideas which made them attractive to Japanese teachers. As we read in Lincicome,

According to Ronald Anderson: [...] Traditional Japanese educators made the happy discovery that this philosophy was, unlike Pestalozzianism, congenial to their cultural needs, for it held the all-embracing task of education was to teach morality, and that this could best be done by converging the cultural heritage. [...] Teachers accepted it even more enthusiastically than they did Pestalozzi's method, since it conferred authority upon the teacher, where it had been lodged in the traditional system.⁴

² Introduction to J. C. ZINSER's English translation of Christian UFER. *Vorschule der Pädagogik Herbarts* (Dresden: Verlag von Bleyl & Kaemerer, 1883). Eng. *The Pedagogy of Herbart* (Boston: D. C. Heath & Co. Publishers, 1894), p. 5. Scan www.archive.org. Accessed March 3, 2015. The translation into Japanese from the German edition was done by INOUE Tetsujirō 井上哲次郎. 『ヘルバルト教育学』 [The pedagogy of Herbart] (Tokyo: 文学書房, 1897). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed August 6, 2015. There is also a 1903 edition by Bungakusha.

³ OTSUJI Hisashi 大辻永. "Focusing on the Classroom Culture of Elementary School Science in Japan" (Ibaraki University, 2015), www.otsujih.cafe.coocan.jp/contents/ECCO_Otsuji_V05.pdf. Accessed August 6, 2015.

⁴ Mark E. LINCICOME. *Principle, Praxis, and the Politics of Educational Reform in Meiji Japan* (University of Hawai'i Press, 1995), p. 99.

Another very important and crucial aspect that had to be carefully supervised by the Ministry of Education was the ends of education. As LeTendre quotes from a discourse of MORI Arinori 森有礼, the first Minister of Education in Meiji Japan:

What kind of persons should we be relying upon our educational system to produce? The kind of person who will be the virtuous subject [臣民] our Empire requires. [...] They will be the Imperial subjects who completely fulfill their duties, which means that when called upon to do so they will willingly give their lives for the State. Thus the aim of education is to cultivate persons who can be of service to the State and nation.⁵

We should keep in mind that the first article of the 1890 revision of the Primary School Ordinance 「小学校令」 says: "The main purpose of primary school is—taking into account the children's physical development—to give them the basis of moral education and of citizen education, and general knowledge and skills needed in life."⁶ Article 2 says: "Primary school is divided into Ordinary Primary School and Higher Primary School [...]" (p. 1). Article 19 says: "The courses to be imparted at the Ordinary Primary Schools are *Shūshin* [修身], National language, Arithmetic, and Physical Education; to which Sewing should be added for women [...]" (p. 9), and Article 20 establishes that "The courses to be imparted at the Higher Primary Schools are *Shūshin*, National language, Arithmetic, History of Japan, Geography, Science, Painting [図書], Chanting, Physical education; to which Sewing should be added for women [...]" (p. 9). Article 67 provides that "The courses to be imparted in Primary School, teaching rules and school fees collection, will be in use until March 31, 1901" (p. 26).

In the introduction to the *Research on State-approved Shūshin Textbooks* 『国定修身書ニ関スル研究』, a text by KATAGIRI Satarō 片桐佐太郎 from 1909,⁷ the following points are mentioned as the basis of the investigation of textbooks on *shūshin* 修身, as mandated in Article 1 of the Primary Schools Ordinance (April 1886):

a) The aim of giving them the outlines of morality is, on the basis of the main intention of the Rescript, "to cultivate the morality of children, guide their moral practice" so

⁵ HORIO Teruhisa. *Educational Thought and Ideology in Modern Japan*, edited and translated by Steven PLATZER (Tokyo: University of Tokyo Press, 1988), p. 47. Quoted from "Review of Gerald LETENDRE. *Guiding Them on: Teaching, Hierarchy, and Social Organization in Japanese Middle Schools*," *Journal of Japanese Studies* 20.1 (1994): 37–59. Scan www.jstor.org. Accessed August 6, 2015.

⁶ Monbushō 文部省. 『第三次小学校令：勅令第344号』 [Third Ordinance for Primary Schools: Ordinance Nr. 344] (August 18, 1890). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed August 30, 2015.

⁷ KATAGIRI Satarō 片桐佐太郎. 『国定修身書ニ関スル研究』 [Research on state-approved shūshin textbooks] (Tokyo: 金港堂 1909). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed February 19, 2015.

that they become "sound people of Japan" and this means that "it is expected theirs will be a well-rounded and sound personality" (p. 1). Here we should keep in mind the discussion concerning the personality of the Japanese people that arose between Percival LOWELL and NAKAJIMA Rikizō 中島力蔵, continued between Nakajima and INOUE Tet-sujirō 井上哲次郎, and with the introduction of the theory of self-realization became personalism in Japanese education.⁸

b) The elements of the objective self being "the four aspects, individual, familial, national, and social of its existence and their interrelations, [... all of] which are unified in the subjective self" (p. 1). In order to attain the ideal of the "maximum good," the students should be led to make the effort of carrying out good actions and fulfilling their duty as "well-rounded sound personalities [as] good Japanese [and as] good sons/daughters," so that theirs will be a good individual self," a "familial self," "a patriotic self" that offers himself or herself to the *Ōyake* 公,⁹ and a "social self" able to engage in social intercourse (pp. 2–3).

c) "The habits of body and mind which are needed to advance towards the goal of the best living is called morality [or "virtue" 徳]," whereby the student will develop wisdom, courage and a sense of duty towards the state, love towards the family, and a social sense of duty and benevolence (p. 3).

d) "These are the moral ideal, the basic stance, and the virtues upon the foundation provided by the sacred Mandate of the Imperial Rescript on Education" (p. 3).

KIKUCHI Dairoku 菊池大麓 summarizes "the directives for the teaching of morals" as follows:

The teaching of Morals must be based on the precepts of the Imperial Rescript. Its object is to foster the growth of moral ideas and sentiments, and to give boys culture and character necessary for men of middle and higher social standing, and to encourage and promote the practice of virtues. The teaching should begin with explaining the essential points of morals in connection with the daily life by means of good words, or maxims and examples of good deeds, to be followed by a little more systematic exposition of the duties to self, to family, to society, and to the State. Elements of Ethics may also be taught.¹⁰

⁸ Richard M. REITAN. *Making a Moral Society: Ethics and the State in Meiji Japan* (University of Hawai'i Press, 2010), pp. 81–152.

⁹ This concept refers to the public moral-political domain and is similar to the German word *Sittlichkeit*.

¹⁰ Baron KIKUCHI Dairoku [菊池大麓]. *Japanese Education: Lectures Delivered in the University of London* (London: John Murray, 1909), p. 217. Scan www.archive.org. Accessed October 22, 2014.

In his lectures (section on the "Essential Points of Morals") Kikuchi says,

In the teaching of Morals, the following should be carefully borne in mind: (1) Maxims and examples of good deeds introduced into lessons need not be very many, but they should be apt and fitted to the conditions of modern life and pupils' surroundings; examples of an extraordinary or violent kind should be avoided, or, if introduced, boys should be warned not to apply such examples falsely. (2) In explanation of duties, it should be remembered that the future position and occupations of boys are varied, and attention should be paid to all-round applications. (3) Third and fourth years are the period of changes in the bodily and mental conditions of boys, and they are more liable to fall into temptation then; special care should therefore be taken at this age to strengthen their good resolutions and to form good habits. (4) The elements of Ethics taught should not be too high; differences of theories should be avoided, and only common notions taught, so as not to distract the boys' minds. (5) Should any occasion arise, when a moral may very aptly be pointed, or on fete-days or anniversaries, boys of the whole school or a part of them should be called together and a suitable lesson given (p. 220).

We mentioned the Primary Schools Ordinance of 1890 because the "General Guidelines for the Course of Middle Schools" 「中学校教則大綱」 of 1881 simply established the lower and upper divisions of Middle Schools, and listed *shūshin* as one of the courses. Among the sixteen subjects in the lower division and the fifteen subjects in the upper division, *shūshin* was to be taught one hour a week for thirty-five weeks in each school year.¹¹

These quotations give us the general framework for the development of the moral character of the students according to their ability to assimilate the contents in the five levels of middle-school education.

As KOIKE Matsuji 小池末次 writes, *shūshin* textbooks promoted "a series of virtues that as Japanese [we] should not forget" and which are equally needed at the present time. However, "sixty years have already passed since the important word *shūshin* disappeared from the world of education" with the result that those who have been educated in the postwar years, even if they know that in older times the texts called *shūshin* were important in prewar Japanese education, know almost nothing about their content."¹² At the time the words, examples, and sayings were intended to "unknow-

¹¹ Monbushō 文部省, 「中学校教則大綱」 [General guidelines for the course of middle schools] (1881). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed November 17, 2015.

¹² KOIKE Matsuji 小池末次, ed. 『修身の教科書』 [Textbooks on *shūshin*] (Tokyo: Sunmark, 2005), pp. 8, 157–159.

ingly penetrate to the back of their [the children's] minds," as NANMA Tsunanori says in his collection of stories included in *Texts for Use in Gyōgi no satoshi* 『修身口授用書』 (1886).¹³

II. Shushin and Gyogi no Satoshi

With the promulgation of the Imperial Rescript on Education the manner of teaching morals changed from what was called *gyōgi no satoshi* 修身口授 [instruction on manners] in the 1870s, which mainly consisted of sayings from older times (including some quotations from Western books and the Bible) and exemplary actions of distinguished individuals of past times, as recounted in KATSUBE Mitake 勝部真長 and SHIBUKAWA Hisako's 渋川久子 *History of Moral Education* 『道德教育の歴史』.¹⁴ The recourse to exemplary actions will also be found in the *shūshin* texts for the Ordinary Middle Schools, as we will see in the following sections.

However, we also find examples of texts bearing the old title of *gyōgi no satoshi* even though they were based on the Imperial Rescript on Education. For example, SEKIFUJI Shigeo 関藤成緒 edited a series of conferences by TAKASAKI Masakaze 高崎正風 (1836–1912) and published them in 1893 as *A Text for Use in Gyōgi satoshi for Ordinary Primary Schools* 『尋常小学修身口授用書』. These conferences were a commentary on the Rescript for primary school teaching.¹⁵

Even though the title corresponds to a previous period, the contents are an explanation of short sentences into which the Imperial Rescript on Education was divided for its exposition and explanation. I include Takasaki's text here because it represents a mixture of the old and new in the practice of teaching morals. It is a continuation of the old manner of referring to the course, but the contents are already those of the Imperial Rescript on Education. This will also allow us to see some of the similarities and differences in *shūshin* teaching at primary and secondary educational levels. The course is divided into four books, one for each grade, as prescribed by the Ministry of Education at the time of its publication.

13 NANMA Tsunanori 南摩綱紀, ed. 『修身口授用書』 [Texts for use in *gyōgi no satoshi*] (Tokyo: 中外堂, 1886), vol. 1, p. 1. Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed August 13, 2015.

14 KATSUBE Mitake 勝部真長 and SHIBUKAWA Hisako 渋川久子. 『道德教育の歴史：修身科から道德へ』 [A history of moral education: From moral cultivation to moral education] (Tokyo: Tamagawa Daigaku, 1984).

15 TAKASAKI Masakaze 高崎正風. 『尋常小学修身口授用書』 [A text for use in *gyōgi satoshi* for ordinary primary schools], ed. by SEKIFUJI Shigeo 関藤成緒 (Tokyo: Hayashi Hachinosuke 林縫之助, 1893). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed August 13, 2015.

The First Book (pp. 1–21) comprises eleven phrases from the Rescript:

1. Concerning the Imperial subjects
2. Filial piety towards parents
3. Friendship among siblings
4. Companionship between spouses
5. Mutual trust among friends
6. Proper conduct of oneself
7. Benevolence towards all
8. Study and occupation
9. Public benefit and duties
10. Respect for the Constitution and Laws
11. Offering oneself courageously to the *Ōyake*

The Second Book (pp. 1–21) includes sixteen themes:

1. Attitude towards one's parents (example of ŌKUSHI Shōtoku 大串昌徳)
2. The importance of filial piety (example of MATSUDAIRA Tsuyuko 松平露子)
3. Not contradicting one's parents (example of WATANABE Sadahachi 渡邊貞八)
4. Respect for elder brothers (example of HAMABAYASHI Chūsaburō 濱林忠三郎)
5. The love of older siblings towards younger brother and sisters (example of Toki と
き, wife of SHINTANI Tamejirō 新谷為次郎)
6. Sincerity towards friends (example of SĪMĀ Guāng 司馬光)
7. Keeping one's promises (example of NAWA Nagatoshi [Matatarō] 名和長年[又太郎])
8. Respect for one's teachers (example of MATSUDAIRA Nōtō no kami 松平能登守)
9. Not pretending to know what one does not know (example of YAMAZAKI Ansai 山崎
闇斎)
10. Not being short-tempered (example of MATSUDAIRA Sadanobu 松平定信)
11. Not harming people or living things (example of [Matsudaira] Tsuyuko [松平] 露子)
12. Having been born not to learn is as not having been born (Ms. Raku らく, house of
ICHIKAWA Kamejirō 市川亀次郎)
13. Time passes and does not return (example of OGAWA Taizan 小川泰山)
14. When in doubt, ask other people (example of GAMŌ Ujisato 蒲生氏郷)
15. Respect for the laws of the country (example of HOSHINO Mihei 星野彌兵衛)
16. Requit of favors (example of ŌISHI Yoshikane 大石良金)

The Third Book (pp. 21–45) explains fifteen themes:

1. Favors from one's parents are heavy (Ninomiya Kinjirō [Sontoku] 二宮金次郎[尊徳])
2. Obeying one's parents (example of First-born girl 初女)
3. Not forgetting to requite all favors (example of NAKAE Tōju 中江藤樹)
4. Brotherly love (example of Ms. Tomi 富)
5. A younger brother or sister should love their older siblings even if his/her love is
not requited (example of Gisuke 義助)
6. Mutual help among friends (example of ARAI Hakuseki 新井白石)
7. Trust among friends (MORI Nagasada 森長定)
8. Courage (example of TOKUGAWA Mitsukuni 徳川光圀)
9. Patience (example of KIMURA Shigenari 木村重成)
10. Benevolence (example of ABE Masahiro 安部正弘)
11. Widening one's knowledge (example of ARAI Hakuseki 新井白石)
12. The decision to learn (example of Ms. Shika しか)

13. Benefiting one's country (example of Tamezō 爲藏 from Miyaharamura 宮原村)
14. The grace of the sovereign (example of SAKURA Azumao 佐久良東雄)
15. Revering the sovereign (example of KUSUNOKI Masatsura 楠正行)

The Fourth Book (pp. 46–69) comprises sixteen themes:

1. Filial piety (example of Iku いく)
2. Love towards the ancestors (example of Iwajirō 岩次郎)
3. Respect towards older siblings (example of Sagorō 佐五郎)
4. Love for one's siblings (example of the KANEKO Hirosuke 鐘尾廣助 sisters 鐘尾廣助)
5. Mutual respect between friends (example of MATSUDAIRA Sadanobu 松平定信)
6. Trust among friends (example of Fujishima and Washio 藤島・鷺尾)
7. Thinking before acting (example of two children)
8. Expenses within one's means (example of Kikumatsu 菊松)
9. Living within one's means (example of SATŌ Hiroyoshi 佐藤廣義)
10. Hidden benevolence (example of Chōbei 長兵衛)
11. A strong body and a firm will (example of MINAMOTO Ushiwaka 源牛若)
12. A powerful memory (example of Ms. Iso いそ)
13. Timely action (example of NINOMIYA Kinjirō 二宮金次郎)
14. Helping others (example of MIYAUCHI Satarō 宮内佐太郎)
15. Never refusing to serve one's country (example of Jinzaburō 甚三郎)
16. Being prepared to lay down one's life (example of MURAKAMI Yoshimitsu 村上義光, father and son)¹⁶

At the end, the text includes a "Compendium of Manners" 「作法大要」, fifty-nine in total (pp. 1–13). The first twenty-nine are addressed to first-year students, starting with early rising, going to school, the relationship among members of the family, reverence towards the Emperor, respect towards the guardians of the body and property (military, police, officials, etc.), and ending with an admonition not to bother other people. The second series (pp. 30–59), addressed to second-year students, begins with the order of precedence when sitting, when entering and going out of a room, table manners, and ends with the proper manner of receiving a Graduation Diploma.

III. Shushin and Ethics: Towards a Theoretical Basis

Every science is a theoretical construction and ethics is a science, so it should have a solid, rational foundation. I would like to present two texts by two philosophers who endeavored to give a new theoretical foundation to ethics. The first will be INOUE Tetsujirō's *New Theories of Ethics* 『倫理新説』 (1883), and the second will be INOUE Enryō's

¹⁶ Compare with the contents of INOUE Tetsujirō's and INOUE Enryō's textbooks discussed in section V and VI, and with the list of virtues that is given towards the end of section VII.

An Outline of Ethics 『倫理通論』 (1887). Both texts were published prior to the promulgation of the Imperial Rescript on Education.

A. Inoue Tetsujirō. *New Theories of Ethics* (1883)

In 1882 INOUE Tetsujirō gave a series of lectures at Tokyo University in which he talked about the foundations of ethics and published a revised text based on the lectures which became the book under discussion here. In the Preface 諸言 he argues that "in recent times those who treat ethics, for the most part wish to relate it to religion," because philosophy is originally related to religion. The discussion of ethics goes back to religion because it is in the last instance inseparable from it.¹⁷

There are two methods in the exposition of ethics: that which presents ethics as a series of norms that must be kept; and that which considers that everything is a kind of phenomenon which must have a basis. This second view studies the basis of ethics, the criterion of good and evil. Even though from antiquity there are different theories, they are included within the two aforementioned methods.

One of these ancient theories argues that between heaven and earth there is no distinction between good and evil, and if there be such a distinction, it results from their mutual comparison, so that good and evil are mutually established by each other and not by an unchanging norm for all people. In this manner, what is now considered good can at some later time be considered evil, and what was considered evil can also be later considered good. This theory states that there is an ideal which becomes the criterion of good and evil, and that whenever this ideal changes, good and evil also change.

A second theory that has many followers states that good and evil are fixed by the will of some superior power, be it God, a sovereign ruler, or the power of reason. This is the case in Christianity, which holds that it is the will of God. Among those who think that it is the will of the ruler, Tetsujirō mentions Thomas HOBBS; and among those who think it is reason he mentions Ralph CUDWORTH, Samuel CLARKE and Richard PRICE. Others, such as the third Earl of Shaftesbury and Francis HUTCHESON hold that it is the moral sense. There are also those who, like Bernard MANDEVILLE, think that the criterion is the individual profit, or those who, like Alexander BAIN and John Stuart MILL, think it is utility. He states that his own point of view is that of evol-

¹⁷ INOUE Tetsujirō 井上哲次郎. 『倫理新説』 [New theories of ethics] (Tokyo: 鉄山堂, 1883). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed March 3, 2015.

utionism, which considers that the foundation of morality is the perfection attained through adhering to the law of evolution. These are some of the main varieties of the second view.¹⁸

After the preface, the first theme INOUE Tetsujirō takes up is the "great foundation of ethics" 倫理の太本. He says that there are two main schools of ethics: a) the school of direct perception, which comprises ascetic ethics, and perfection ethics, individual and communitarian; and b) the hedonistic school, individual and communitarian. In the last instance, both schools seek happiness (p. 11).

In China, Confucius 孔子 said that the basis is the rectitude of the heart and the maximum good is to reach the Way. The maximum good is benevolence. Mencius 孟子 teaches the same. HÁN Fēizǐ 韓非子 and Yǐn Wénzǐ 尹文子 (p. 12) transmitted this teaching. Then Zhōu 周 taught the theory of qì 氣 (Jp. *ki*), and Zhāng 張 and the Chéng brothers 程子 unified and reconciled it. Later ZHŪ Xī 朱熹 said that this is the doctrine of "thing and reason" 事理 that was secretly propounded by the Chéng brothers. Lǜ Jiǔy-uān 陸象山 formed a school which places "benevolence and justice" 仁義 at the basis. Then came WÁNG Yángmíng 王陽明, who returned to the "heavenly principle" 天理 which says that the "heart is the principle" 心即理. Tetsujirō later refers to the teachings of Taoism (Lǎozǐ 老子, Zhuāngzǐ 莊子). And a last consideration is for the Buddha and for Mohammed. The result is that INOUE Tetsujirō finds that every one of these doctrines teaches that the purpose of human life is to attain happiness (pp. 21–24).

However, Tetsujirō states that philosophers consider that the universe is incomprehensible and it is difficult to explain what happiness is and how to reach it. Even though in many countries there have been great thinkers and men of religion who have attempted to clarify this question, they have not succeeded in telling us what is the *dōri* 道理 [principle of the Way], and some, such as Herbert SPENCER, have said that it is unknowable, and others such as John FISKE have tried to solve the question through the union of science and religion (pp. 25–40).

The second theme is Tetsujirō's presentation of his own solution through the acceptance of the doctrine of evolution which takes change as the tendency or as the natural order, which revolves around three aspects. These three aspects are: a) an ever greater mental, bodily, and moral perfection, b) the striving for happiness, and c) moral cultivation. These three assure the existence of the individual as survival of the fittest (pp. 41–54).

¹⁸ From the preface of INOUE Tetsujirō. 『倫理新説』 [New theories of ethics] (see note 17).

And a third theme is that there is "something that can guide us." This guidance concerns the manner in which the individual adapts itself to the law, tendency, and trend of evolution which results in a world of competition, of survival, and which does not clearly show the best means towards the above-mentioned three aspects (pp. 55–57).

This was before INOUE Tetsujirō went to Europe, where he stayed for seven years. Upon his return he faced the newly established creed for the whole nation, which was the Imperial Rescript on Education of October 30, 1890. We will later examine his position after his return.

B. Inoue Enryō. *An Outline of Ethics* (1887)

Prior to the Imperial Rescript on Education, a theoretical organization of Japanese morality was needed. In *An Outline of Ethics* 『倫理通論』 INOUE Enryō argues that ethics (moral philosophy), variously translated as *dōtoku-gaku* 道德学, *dōgi-gaku* 道義学, *shūshin-gaku* 修身学, and so on, is the science that establishes the criterion of good and evil and the rules for our action on a rational basis.¹⁹ This basis constitutes its difference from traditional Japanese and Confucian morality in general.

Ethics is a rational science insofar as it reflects on the various facts related to human action, taking into account the data provided by several sciences such as physics and psychology, and organizes them according to logic with a view to the normative aspect of human action.

There are "theoretical sciences" 理論学, which establish fixed rules upon reflection on facts; and "applied sciences" 実用学, which on the basis of those rules establish directives for the actions of human beings. Ethics, as a science that reflects on facts and establishes the essential rules, is theoretical; and insofar as it instructs human beings to act according to those rules it is an applied science. However, it is primarily an applied science (ch. 3).

As a theoretical science, ethics studies the activities of the "human mind" 人心: feelings, the will, and the intellect, through its having recourse to psychology (ch. 4). Although politics as an applied science also has recourse to psychology, it differs from ethics. In the times of Confucius and Mencius, these two sciences were still not separated (ch. 5).

¹⁹ INOUE Enryō 井上門了. 『倫理通論』 [An outline of ethics] (Tokyo: 普及社, 1887). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed December 9, 2014.

In the West the same happened in Christianity, in which the ultimate basis of morality was God and the priests of the Christian churches wielded immense power (ch. 6). Apart from being linked to psychology, politics, and religion, ethics is also closely related to metaphysics, sociology, anthropology, etc. (ch. 7). But ethics is not an experimental science and differs from other sciences in its specific field and in its teleology (ch. 8). Such science needs to be developed in Japan in order to reform its present-day morality (ch. 20–22).

Teleology in ethics means that human life has various goals (ch. 24–26). There is discussion on whether any one of those goals can be univocally fixed forever (ch. 27), as there are aspects such as unhappiness and happiness (ch. 28–29), egoism and altruism (ch. 30) to be considered. And even if happiness is taken as the goal, there is discussion as to whether happiness evolves (ch. 31–39). Although not everybody does, many people accept happiness as the criterion of action (ch. 40).

Enryō touches on the specific field of ethics: the criterion of good and evil. He says that there is much discussion on whether there is such a criterion, the forms under which it exists (ch. 42–43), and whether it is low or high in relation to human needs (ch. 44). Enryō mentions the several criteria that could be seen at the time of his writing. In Christianity this criterion is the will of God (ch. 45); in politics it is the will of the sovereign (ch. 46). Apart from these two, there is also a discussion on whether reason is the criterion (ch. 47); whether it is our instinct as known through intuition (ch. 48); whether one's own profit is the criterion (ch. 49), or that which constitutes real profit (ch. 50). From the consideration of these six options, Enryō concludes that we need to distinguish the result from the cause (ch. 51). The justification for the criterion must be carefully examined: whether it is internal or external to human beings, the manner in which it originates, and why we choose one from among the six (ch. 52). A careful examination of the criterion of happiness in its several modes is needed (ch. 53–55).

He says there are two further points to be considered here: how from the criterion chosen we derive the rules of ethics (ch. 56); and the kinds of rewards and punishments to be considered in ethics (ch. 57).

In the conclusion Enryō tells us that as there is good and evil in human action, a standard of judgment is needed, which is established through a consideration of the ends of human life, such as happiness. But scholars have established several sources of the moral criterion: a) a divine standard; b) a standard set by the ruler; c) a criterion derived from reason; d) a criterion derived from a moral ideal; e) a criterion derived from individual benefit; and f) a criterion derived from the general benefit. Thus the

first two originate from the external world, the third and fourth come from the internal world, and the last two derive from the experience of both worlds. When they are compared it can be seen that the first is derived from thought, the second from "commodity" 便宜, the third and fourth result from rationally inferred causes, and the last two are derived from experience. Enryō says that as the sixth standard takes into consideration the happiness of the greatest number and is in constant evolution, he is inclined towards this criterion (ch. 58).

The second part of the book, which covers chapters 59 to 75, goes into the consideration of the "moral spirit" 道德心, which sees the good as good and the evil as evil. But before this moral spirit is examined, there is the problem of "conscience" 良心. One theory is that it is a natural endowment which is not the result of previous experience, and another theory says that it is the result of education and experience. A third theory tries to unify the other two and says that it is the result of hereditary experience throughout time, although it accords more with the first. Enryō discusses these three possibilities at length and links the third to evolution in morality (ch. 59–75).

The second volume comprises sections 5 to 9. The fifth section of the book is devoted to the evolution of action. Enryō first studies the purpose of behavior and its evolution (ch. 77–78): whether it is for self-preservation, for the benefit of others or altruism, and their origin and relationship to pleasure and pain (ch. 79–84). Then he takes up the role of emotion in ethics (ch. 85–86), and the origin of mercy, of selflessness (as in John FISKE), humility, right and wrong, and conscience (ch. 87–92).

The sixth section is the second part of the evolution of action. Enryō first studies several norms arising from evolution (ch. 93–96) and then treats the evolution of material things, of humanity, of society, of the mind, and of total morality (ch. 97–101). In this manner, evolution comes to be the general law for all things and morality relies on the results of evolution (ch. 102–103). The last two chapters before the conclusion (ch. 106), treat the future and the apex of evolution (ch. 104–105).

The seventh and eighth sections present several divergent views of thinkers through the ages. First he presents the theories of Buddha (ch. 108), Confucius, Mencius, Lǎozǐ 老子, Zhuāngzǐ 莊子, Mòzǐ 墨子 and Xúnzǐ 荀子, Sòng Confucianism 宋儒 and of other thinkers (ch. 109–113). Then he presents the theories of Socrates, Plato, Aristotle, the Stoics, Epicurus, and other ancient thinkers (ch. 114–119). These are followed by the English moralists Thomas HOBBS, Richard CUMBERLAND, Ralph CUDWORTH and Samuel CLARK, John LOCKE, Joseph BUTLER, Francis HUTCHESON, Bernard MANDEVILLE, David HUME, Richard PRICE, Adam SMITH, Thomas REID (ch. 120–130). Other thinkers such as Immanuel KANT, Johann G. FICHTE, Friedrich W. J.

SCHELLING and Georg W. F. HEGEL, William PALEY, Jeremy BENTHAM, James MACKINTOSH (ch. 131–136) are also presented. The last part of the eighth section is devoted to Victor COUSIN, Auguste COMTE, William WHEWELL, John S. MILL, and Herbert SPENCER (ch. 137–141).

In the ninth section Enryō makes a classification of the ethical theories: the goal of morals (ch. 144); intuitionism and hedonism, as double classification of ethics (ch. 145–147), the two theories that deal with the "heart" 本心 of morals: natural endowment and experientialism (ch. 148). Then he presents a monistic classification and a pluralistic one from the viewpoints of psychology (ch. 149) and philosophy (ch. 150). He goes on to deal with the relationship between God, matter, and the human heart; and this same relationship from the viewpoint of the several psychological theories (ch. 151–153).

The last two chapters of this section are the concluding part: one is a general conclusion of ethics, in which he mentions Eastern and Western ethics as a rational product, which is why he does not call them morals, because morals originate in the practice of the people and no longer serve their original purpose (ch. 154); and the other chapter presents problems which surpass ethics, such as what constitutes happiness, the relationship between matter and mind, and the criterion of good and evil, which have to be approached from the viewpoint of pure philosophy (metaphysics) (ch. 154–155).

IV. Some Explanations of the Imperial Rescript on Education

The three preceding sections give a general view of materials related to moral education (*shūshin*) that introduce us to the treatment of the Imperial Rescript on Education at a time in which there were as yet no officially established guidelines for its interpretation as the basis of moral cultivation or moral education at all pre-university levels. As we will see in the following discussion, there was at the time some latitude for a variety of emphases in the published *shūshin* texts designed for the secondary school level.

A. Higashikuze Michitomi. *Education of Japan* (1890)

HIGASHIKUZE Michitomi 東久世通禧 (1834–1912), who was vice-president of the House of Peers at the time of the publication of the Imperial Rescript on Education (October

1890), published in November 1890 a book titled *Education of Japan* 『日本教育』,²⁰ which we can consider among the first published commentaries on the Rescript. In the introduction he writes about the basis of education and says that the Rescript is based on the fundamental aspects of the history of the country, through which the basis of education is clarified (p. 1). He also points out several educational problems of the time, some deriving from the introduction of foreign theories of education, and others deriving from the management and organization of the educational system, even though the efforts of the authorities are recognized (pp. 3–5). The origin of these problems was the lack of a clear idea of the foundations of Japanese education that should take into account the origin and peculiar characteristics of Japanese culture upon which it should rest. Against the background of the contents of the Rescript, and in some measure as its interpreter, Higashikuze states that there are four main elements at the basis of Japanese education. These elements are the historical, the geographical, the "moral" 倫理, and the political as the mission of the State (pp. 6–9).

The historical element considers the several eras and their basic characteristics showing the continuity in the fundamental spirit, and also points out the need for the cultivation of patriotism through the study of the essence of national history (pp. 10–26).

The geographical element is important because without it there is no State or history. It refers to the intimate relationship between nature and human beings, which should be one, the fundamentals in cultural knowledge comprising the change in the environment, and the care that should be taken of the environment (pp. 27–50).

The moral element comprises the peculiar moral attitude of the Japanese, the *Yamato damashii* 大和魂, the immortality of the spirit, the source of the Japanese spirit, and the modalities of its ideality; and against the two perils of materialism and idealism, three aspects (the change in moral theories, the requirements and duties of educators, and the cultivation of the moral spirit) are emphasized as crucial for the preservation of Japanese morality (pp. 51–64).

The politics of education refers to the changes in civilization, the mission of the State, the construction of a benevolent, courageous, and just country, and the character of the people, the meaning of a moral State, and the importance of the education of the people (pp. 65–80).

²⁰ HIGASHIKUZE Michitomi 東久世通禧. 『日本教育』 [Education of Japan] (Tokyo: 国光社, 1890). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed December 3, 2014.

In the Conclusion, Higashikuze writes on the directives for the future development of education, the importance of the values of truth, the good, and the beautiful, and on the problems facing the reform of education (pp. 81–82).

At the end of the book there is an Appendix written by three authors. KATSU Kaishū 勝海舟 (1823–1899) on "The Basis of Scholarship" 「学問の基礎」; Higashikuze on the meaning of civilization; and SOEJIMA Taneomi 副島種臣 (1828–1905) on "Japanese History as a Moral Text" 「日本歴史は道德の経典なり」. The book ends with a chapter on the *Kokutai* [National Entity] titled "Wrong Views on the *Kokutai*" 「国体に関する謬想」.

Although Higashikuze himself does not say that his is an interpretation of the Rescript, his final resume of the four elements of the basis of education points in this direction. He writes:

The historical basis must be the warp and the geographical basis the woof of our education; the moral basis must be that which causes our education to live, [and to induce] belief and practice. To show the direction education should follow is the basis marked by the mission of the State. In this manner, it must be said that for the first time the gist of our education is firmly established. (p. 81)

Higashikuze adds that education should not overlook that "Our history is true history. Our territory is a beautiful territory. Our ethics are good ethics. Having been endowed with truth, beauty and goodness, to practice them is the special character of benevolence and justice," so that this should be the spirit of Japanese education (pp. 81–82).

In this sense Higashikuze's book can be taken as one of the first interpretations of the Imperial Rescript on Education, as it was published a few months after the latter's proclamation. We may say that although the historical and the geographical elements are similar in both authors, it would be appropriate to say that Higashikuze's approach to the interpretation of the Rescript differs from INOUE Enryō's, as we will see later on.

B. Inoue Tetsujirō. *The Deep Meaning of the Rescript* (1891)

In the preface to his book *The Deep Meaning of the Rescript* 『勅語衍義』, INOUE Tetsujirō says that the purpose of the Rescript is to strengthen the nation through the virtues of filial piety, fraternal love, loyalty and fidelity, and preparedness for emergencies through nurturing collective patriotism, and to place these at the basis of the people's education. These are virtues that cannot be absent in the Japanese State, even

for a day, as other countries cannot but be seen as enemies. The forty million fellow countrymen, in their turn, have unified their hearts in order to practice the Way of Loyalty and Filial Piety, for the strength of a nation mainly depends on the union of the hearts of its people. He states that "This is the main idea of the Imperial Rescript."²¹

He goes on to say that, even though since olden times, oriental sages have stated that such virtues should be practiced, there was no clear explanation of why this should be so. Nowadays there is an urgent need for such practice due to the sudden changes in modern society (pp. 4–5). The people should understand the meaning of filial piety, respect for their elders, loyalty and fidelity towards the sovereign, trust among friends, and the promotion of the well-being of the State. This is why a directive concerning the goals of education was needed, so that all the people will have these virtues clearly in mind (p. 6). In this manner, a truly rich and strong nation will be constructed and an improvement of the spirit of the people will result in a moral world in which a mutual relationship among human beings will be established through those virtues. This is why it is important that they are included in the education of the people (pp. 7–8).

Tetsujirō explains the Imperial Rescript on Education, dividing the text into the following twenty-one sections, which I have numbered:

1. 「朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ」 (Vol. I, p. 1). Starting from the oracle of the celestial ancestor Amaterasu-ōmikami 天照大御神, there was a succession of descended gods. Emperor Jimmu 神武天皇 (the last of the Imperial Ancestors 皇祖) unified the four seas and ruled over the people, thus establishing the Empire of great Japan that has continued under Imperial rulers for more than 2,550 years. As the country was built on the basis of great virtue it has been secure and prosperous.
2. 「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」 (p. 2). Since antiquity there have been many loyal subjects who have given their own lives in order to protect the Imperial Household. There are subjects who since the foundation of the country have been loyal and who have had a deep respect for the Ancestors. There were such subjects as FUJIWARA no Kamatari 藤原鎌足, KITABATAKE Chikafusa 北畠親房, and KUSUNOKI Masashige 楠正成.

21 INOUE Tetsujirō 井上哲次郎, 『勅語衍義』 [The deep meaning of the Rescript], 2 vols. (Tokyo: 敬業社 and 哲眼社, 1891). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed August 1, 2015. As EJIMA Ken'ichi 江島顕一 says, this text was used both in secondary schools and at the teachers' schools. See 「明治期における井上哲次郎の『国民道德論』の形成過程に関する一考察：『勅語衍義』を中心として」 [An observation about the emergence of Inoue Tetsujirō's 'Treatise on civil morality' during the Meiji period: With focus on 'The deep meaning of the Rescript'] 『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学』 [Bulletin of the Research Department of Sociology of Keiō Gijuku University: Sociology, psychology, pedagogy] 67 (2009): 15–29, <http://koara.lib.keio.ac.jp>. Accessed July 31, 2015.

3. 「億兆心ヲ一ニシテ世世厥ノ美ヲ濟セルハ」 (p. 5). All the people united as one body obey the orders of the Emperor. Since the people have been united as one in keeping the laws, the country has been strong. There is a great difference between Japan and other countries such as Italy and Germany, which became united only after a long time.
4. 「此レ我カ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス」 (p. 7). The country began with the Ancestors and the Imperial lineage that established it with great virtue, and the subjects with obedient hearts have followed the Path of Loyalty and Filial Piety. This is the glory of our country because the subjects, with grateful hearts, do not forget the favor and blessings of the Ancestors. This is why our country surpasses other oriental countries. And this has become the foundation of the education of the people, which comprises its history, its customs, and its character. So it is appropriate for our country to have its own education law for its people.
5. 「爾臣民父母ニ孝ニ」 (p. 10). Each country is a great family and its sovereign orders and guides the people, just as parents kindly order and guide their children. This is why the subjects respond with special affection whenever the sovereign calls them like a strict father or a loving mother. This is a sentiment that flows naturally from their flesh and bones. This is why education is also important at the national level for the benefit of society, just as cultivation is also important within the family as there is knowledge that is transmitted from generation to generation.
6. 「兄弟ニ友ニ」 (p. 18). After spouses and parent–children relationships, there are also sibling relationships among brothers and sisters, who are like branches and leaves. Love and respect among brothers and sisters result in mutual help and support for their aging parents. As the ages of siblings differ, and their knowledge and experience also differ, they should help each other in their growth and advancement. Each family is like a cell of an organism and a basis for the country. This is why brothers and sisters should always be conscious of the fact that they have a great duty towards the State, and should mutually help and protect one another.
7. 「夫婦相和シ」 (p. 22). With the spouses begins a family which can be the foundation of a nation. This is why whoever desires to control a nation devises means to keep the family harmonious and at ease. In order to bring this about, the spouses should always mutually love, help, and protect each other. Faithfulness and sincerity will bring about happiness to the family. However, this cannot be achieved if there is no freedom to choose one's own partner. Parents should not decide beforehand the future mode of life, occupation, or marriage partner of their children, and once they grow up, they should be consulted concerning their own expectations and be admonished when these are not

adequate. Marriage partners should not be chosen in view of their property, fame, or a passing infatuation. The future husband should choose a pleasant-looking, sturdy, gentle, and obedient woman; and the woman should choose a healthy, serious, faithful, and industrious marriage partner of good character. Once they become a family, the husband goes out to work while the wife remains at home keeping house, and in this manner they help each other, and jointly advance and develop. If there are children, they can look after them with loving care, encourage them to pursue studies, acquire skills, and choose occupations that result in the benefit of the State.

8. 「朋友相信シ」 (p. 28). No one can realize anything by himself and in isolation. In case of illness or an accident, we need the help of others who are close to us and share our feelings as friends or relatives. Recently our society has changed and we feel a stronger need for friendship. If we do not have friends, even while we are in our own country we will feel lonesome as if we were in a foreign country. This is why it is important to choose good and faithful friends who encourage us towards the good and whom we can trust, who have similar attitudes and points of view, and whose strong points influence us. For they are part of ourselves that live outside our bodies, and we also are part of them and even though our bodies differ our hearts are one.

9. 「恭儉己レヲ持シ」 (p. 32). To behave respectfully and modestly is a social virtue because it is the basis of social order. Modesty means restricting our actions and also limiting the use of our possessions. Modest and respectful behavior brings about good order so that correct social organization and appropriate relations can be established and our duties towards the *Kokutai* can be carried out. Whenever there is action, there is reaction, not only on the physical plane but also in the psychological and mental planes. When we respect the social place of others our own standing will be higher. However, the manner in which this is accomplished changes with the times. This means that respectful forms and behavior change with the social habits and customs of each age. Those who conduct themselves respectfully should not bear grudges against other people or misbehave in such a way that harm and evil result from their actions. If we misinterpret modesty and respect and do not maintain a proper and independent attitude, this is shameful and simply curtails our rights and freedom so that we do not respond appropriately to others. In short, we should lead a just life, should not injure others and should help maintain a moral society. In this way we will also strengthen the State. Tetsujirō ends the first volume with the admonition that it is part of the duties of teachers to explain these matters to their students.

10. 「博愛衆ニ及ホシ」 (ol. 2, p. 1). If we do not extend our love to other people, they in turn will not love us, so that egoism does not benefit us. We should endeavor to do things for others. In this manner, something like a wave of benefits will accrue to the whole of society. With an honest and sincere heart we should extend our love and care not only to the sovereign, our parents, our elders, and natural things, but also to people unknown to us whom we happen to meet occasionally on the street. This does not mean that we should abandon our own family or country and give preference to others, but that we should adhere to the proper procedures and fulfill our duties even while we look after the well-being of foreigners. This means that our primary duties should be towards our own sovereign, country, and our family. Keeping in mind the security of the State we should look towards its stable growth, we should receive adequate education, polishing our talents, and developing our knowledge, keeping in mind that we thereby receive a great favor which surpasses all others and should requite it. Our love should extend to our family members and the State, but if needed we should also be ready to give up our life for the State. When we host people from foreign countries we should treat them well, for this will be praised as a beautiful and virtuous point of our people. At all times we should meet other people with a kind heart, and cultivate a patriotic spirit when meeting foreigners.

11. 「學ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ智能ヲ啓發シ」 (p. 6). An increase in knowledge elevates our worth and dignity: knowledge is a requirement in our world and we need to attend school in order to understand the "right way of dealing with things" 物の道理. This is why we should daily increase our knowledge in order to act correctly in the world of visible forms and, as we do not know about invisible things, we should advance in knowledge in order to penetrate the higher regions of our heart and understand spiritual phenomena. This means we invest in time and should not waste it or make others waste theirs. Time passes and does not return, and every day we have new experiences. Therefore we cannot fail to think about some advancement in our work and duties. This is so for every month and every year of our lives. Just as the higher we climb a mountain the wider the horizon we can admire, so also we need to start our studies from early infancy and continue throughout our lives. Even though not everyone can be a scholar, in the first half of our life we should both study and learn a trade in order to profit both family and country. Even if we complete our studies, if we do not know how to apply them everything will be in vain. This is why we should understand the trend of our times and make an effort to be profitable to our society. This is especially needed in our dealings with foreign countries. So that we do not lose in competition,

we need to polish our knowledge, bring out our talents, be aware of the conditions in which we find ourselves, and apply our greatest effort in all our endeavors. As the level of education of the people can be a measure of the culture of a country, we should not disregard intellectual education and various kinds of schools should be set up for the education of boys and girls. Parents should have their children attend school for this is a duty vis-à-vis the State. Science and technology are the foundation of Western cultures, from which derive all their visible things, such as electricity, trains, and steamships. This should also be the basis for the development of our country and we should make science and technology part of our own spirit. Many scholars say that our people have the ability to copy but lack creativity, but this is not so and Japan should not lag in its own development. At this time research into our history, literature, and so on should not be lacking or be discarded when we study Western learning. We must say that the learning of our country is the basis for the education of the people. But rather than just Western fine arts, the fine arts of our country should also be promoted, not just as commercial goods but as a means of elevating the well-being of the people.

12. 「徳器ヲ成就シ」 (p. 13). It is the duty of every subject to study, to learn a trade, to develop his or her own talents and virtue so as to become a beneficial member of society, while cultivating at the same time their own endowments. If we desire to develop our virtue, we must cultivate our conscience so that we can live our daily lives according to it, otherwise we will accumulate evil deeds in our heart and this will lead us to abandon virtue. This is easier said than done, because demons come and through many ruses try to lead us into committing evil actions, so this should be fought against with all our might. Soldiers need courage to view their own lives as chaff when they see the enemy advancing in the battle field. And it is the same situation in the world of morals, where courage should be exercised in order to win against our desires, even if our body is destroyed. The well-being of the people depends on the cultivation of virtue. We are not perfect and cannot avoid making mistakes. If we say evil things about others, they in turn will say evil things about us; and this is especially the case for people important to the State. However, everyone who repents and mends his errors becomes a good person.

13. 「進テ公益ヲ廣メ世務ヲ開キ」 (p. 19). We should not calculate only our own profit, because there are things that are unprofitable for ourselves but good for the public. In this case we should abandon our self and consider the public benefit: trying to be altruistic we should exalt virtue. This can be done only by virtuous people with high goals. Everyone should carry out his/her own duty to the limits of his/her strength for the

good of society or of the State, looking only for the public good. Scholars search for the truth exerting themselves for the good of society in general and for the advancement of scholarship so that knowledge in our country develops. This is their duty towards their home country, so they set the advancement of the public good as the goal of their lives. Such things cannot be possible if everybody just looks after his own benefit and in this case the State cannot last for long. This is why we are enjoined to study, to learn a trade, and to acquire virtue both for our private good and for the social good. What we most need is endurance so that we can continue our own task and be of service to the State. The members of a society should share their feelings both through language and action, and not enjoy everything by themselves. They should not utter falsehoods or deceive others because they will lose the trust of others and will bring harm to society. In sum, all our actions should be directed to the tranquility and happiness of others and not only to our own private profit. However, by simply carrying out our public duties we have not fulfilled all our duties towards the State. Just through staying at home and behaving morally we still have not participated in the spread of virtue, nor contributed to the public good. If our study or our knowledge does not answer to the needs of society, it has no value. Although something like the theoretical part of the sciences is not directly applicable to society, it is very important because it can lead to new discoveries. Our highest aspirations in life should be to carry out great works and thus contribute to the advancement of society and the promotion of culture.

14. 「常ニ國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ」 (p. 27). Our present constitution was promulgated in February, 1889. It meant a change from an authoritarian regime to a constitutional government which is carried out by both the nobles and the people through public discussion in a spirit of freedom within the country. This is something unique to our country that does not happen in any other country in Asia and should be counted as a great merit of our people. The Constitution clarifies the authority of the "ruler" 統治者, establishes the manner in which the subjects can participate in matters of State, and protects the rights of the people relative to their bodies, livelihoods, property, good name, and so on, so that peace and order may prevail in the State and happiness is promoted. Rights are included within justice and should be preserved. As the Constitution of a country marks the rights of the people, it is the basic law, and even if it does not grant equality to all, it originates from the practice of justice. If some people have rights and others do not, those who do not have rights will not be able to develop their intelligence and talents. They will not be able to attain their aspirations and it will be difficult for them to carry out their duties towards the State. In contrast, if all the people have

equal rights, each will apply his knowledge and talents as a member of society, so that the country will be strengthened and the benefits will be extended to all the people. The Constitution establishes the relationship between the subjects and the State, and the relationship of the subjects among themselves. It protects public and private rights and controls the community. The laws, together with morality, maintain order within the country so that society is not endangered by the actions of the people. In general it can be said that while the law controls outward conduct, morality controls the inner world, and in another sense, the laws constitute a part of morality. However, when an action damages the tranquility of the country, apart from its moral condemnation there is a severe judgment and penalty for a forbidden action. Furthermore, whenever a relative or an old acquaintance suffers some unexpected calamity, accident, or adverse happening, such as the destruction of property or the sacrifice of a life, both the law and morality provide for succor and protection. As morality changes with the advance of society, some things and actions that were desirable in the past are no longer appreciated and should be avoided. These are ruled by morality and the laws, and they define our actions.

15. 「一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ」 (p. 34). Morality is not restricted to our own correct conduct and to not damaging others. It also requires that we pursue our occupations for the benefit of everybody. This means that morality is not hereby exhausted, because it also requires that, if the peace and security of the country are endangered, we should attend to it, even at the cost of our lives: this is true courage in the pursuit of justice. If the people are courageous and strong, they are valuable, and through their participation the State will be saved from any dangerous situation. What everyone should be taught is patriotism, to abandon his private interests and with love for his country show concern for the State. The country will be strong when there are many patriots. Patriotism should really be called the "vitality" 元氣 of the country. Whenever patriots are derided, that is the beginning of the decay of the State. But if patriots frequently occasion great disorder that brings about extreme losses, they should be admonished. The State is like an organism in that it has life, grows, develops, and becomes old. The State should always be nourished so that it can continue and the people should not diminish its powers. Those who live within the country have mutual relationships, and the interests of each are the interests of the State because their influence is felt by all the people in general. But those who lack a patriotic spirit, break the laws, and do not carry out their moral duties cannot avoid being stigmatized by the people. Organized people have not only mutual legal rights and duties but also moral rights and duties, so

they can safely eat, grow, study, and have businesses; they receive the benefits of the system, and must requite the favor to the State. Furthermore, it is our great duty to maintain the national territory we received from our ancestors and to leave it to our descendants. Whenever there is something that prevents its safety we have the duty to eliminate it with great force. This is why, whenever there is a State emergency, we have the duty to offer our lives without looking back, for the preservation of our freedom, the independence of the State, whenever it is attacked by another country so that it can prevent being conquered. In the case of a State emergency, one death is of more value than a hundred lives. So whenever there is a conscription ordinance, people should respond to it, never evading or fleeing from it, and all males should offer their lives for the well-being of the State, because there is no greater pleasure than to die for the State.

16. 「以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」 (p. 39). Of themselves people have the tendency to constitute a society and to organize a State, and whenever they actually realize it, there necessarily will be someone who will rule over it. So there will be a "ruler" 君主 just as there is a head in each family. There is a tendency for this prerogative to be concentrated in just one person. All organized bodies, such as a company or a school have a director. They must have a presiding person who supervises and concentrates all powers. Just as the sun is the center of the solar system, so also is the sovereign of a country, who has the prerogative of ruling over innumerable subjects. When this does not happen, a country cannot be formed. As we can see in the case of republics and other forms of government, there is a sovereign or ruler, and it is difficult to realize complete equality. The difference between the ruler and the people originates from the organization of heaven and earth. Needless to say, the ruler intends the benefit of the people in general and the people must respect the ruler. The attainment of the safety of the life, property, good name, and beliefs of the people is due to the good rule of the sovereign, who has as one of his goals the promotion of the happiness of the subjects. In order to requite the favor of the ruler, the subjects must be loyal even at the cost of their lives, otherwise the ruler will not be able to attain his goals. If the subjects do not obey the sovereign this will diminish the unifying power of the country and will preclude the promotion of the well-being of the subjects. Not to obey the directives of the ruler results in the unhappiness of the people. Truly, obedience is a virtue of the people and without it order in society and the well-being of the State cannot be achieved. Freedom of the spirit and the virtue of obedience should be praised at the same time, not only for the continuity of the old customs and for their reform, but also

because without them there will be no antecedents or previous experience and the order of society will be disrupted. It is really an infinitely strong point for Japan, since the founding of the nation, to have the Ancestors and a reigning sovereign. Its subjects should cooperate in the security, defense, and maintenance of the *Kokutai* in order to secure the happiness of their own descendants. We should reflect on the fact that in Japanese culture throughout the ages there has been a continuity in the Imperial lineage and it is thanks to the Imperial Household 皇室 that throughout the ages all our ancestors have been ruled by the Emperors, and that our descendants also will receive their protection, for it is of the greatest importance that all of us subjects are mutually related through the Imperial Household. So we should make our greatest efforts for the State and the glory of the Imperial Household, just as in ancient times the Greeks prepared their bodies, their knowledge, and their virtue for their service to the State.

17. 「是ノ如キハ獨リ朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス」 (p. 45). All subjects of a country should be careful to carry out their duties as faithful and good subjects, for otherwise the foundations of the country will erode. When each subject fulfills his/her duties the foundations of the country are strengthened, the ruler will be secure and thus our bodies, livelihoods, property, and happiness will also be promoted. Whenever there is just one sovereign who rules, one law that is respected, and one organized body of subjects who encourage one another to be loyal, there will not be disloyalty or improper conduct. The subjects must not trespass their own social standing and in the name of loyalty recognizing only their own viewpoints disregard the laws. At the same time, if they condemn and kill the trespassers, their own actions will be evil.

18. 「又以テ爾祖先ノ遺風ヲ顯彰スルニ足ラン」 (p. 47). Since antiquity in our country there have been many cases of loyalty, filial piety, and fidelity that endure for posterity. Their descendants should also continue this fidelity and become models for later generations, because antiquity and posterity are not discontinuous and what was unique at the times of our ancestors has become a "national characteristic flowering" 国粹 that should not be lost and should be transmitted to later generations. Our country stands on a par with other countries, some of which have direct relations with us, and just as they suffer decay or flourish, so also our country changes according to the conditions of the times, and must appropriate from other countries their strong points in order to advance and progress through the correction of its weak points. So it cannot fail to have a spirit of progress while sustaining the same spirit of fidelity that characterized our ancestors. Just as our country is rich in mountains and rivers as a result of the workings of heaven, earth, and nature, so also the loyalty and simplicity of heart of its subjects,

which has not been lost and has been transmitted for generations, is something that excels among the nations of the East.

19. 「斯ノ道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所」 (p. 49). The teachings of the "morality" 彝倫 (*irin*) of loyalty and filial piety are a Way that is always to be followed by the subjects, and it has been established by the Ancestors of the Imperial Household. The custom of respect for the ancestors has been transmitted to us from ancient times. Reverence towards ancestors is part of the spirit of filial piety that has become a custom. This is also the case of the Ancestors of the Imperial Household towards which the subjects owe loyalty and feel a debt of gratitude that leads them to requite the Imperial favor. This is how the ideal of respect for the Ancestors of our ruler has come about. The teaching of the morals of loyalty and filial piety has been transmitted since ancient times in our country and can be discovered within the customs of the people. Even though the peoples of other countries have also the same teaching, in our country it has been practiced from ancient times even up to our days. This teaching is something that should be transmitted also to our descendants.

20. 「之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」 (p. 51). The teachings of the ancients that have been transmitted to us, such as loyalty and filial piety towards the ancestors of the sovereign, friendly behavior towards our brothers and sisters, harmonious relationships between spouses, and mutual trust among friends, belong to our identity and should not be easily changed. This ordinary morality that has endured for thousands of years remains unchanged. However, with cultural change and the changes in social manners and customs, there could be a change in the method of practicing it. Even so, the original spirit must remain the same. The right or wrong of something should not be judged on the basis of its age, be it new or old. The morality of loyalty and filial piety towards the Ancestors of our ruler should not change, as it is a fitting custom that comes from antiquity and is needed as a "basis for nationhood" 立国, and it would be a great mistake to abandon it because of its antiquity. In all countries the teachings of moral intercourse have been necessary for the establishment of society. This means that in all countries there is a morality that commends filial piety, obedience, loyalty, and fidelity, and this is not peculiar to our country. After the Meiji Restoration, in which Western sciences and technology have been introduced into our country, many people have abandoned the old customs and have fought for novelties, considering the morality of loyalty and filial piety as something outmoded and "contemptible" 輕侮. Even though before the Restoration education and knowledge was insufficient, morality surpassed that of nowadays, and even though education and knowledge have

advanced, morality in contrast has deteriorated. Notwithstanding the advance of science and technology, there are things that should not change. If this is ignored, it will be the occasion for many erroneous ways.

21. 「朕爾臣民ト俱ニ拳々服膺シテ咸其徳ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ」 (p. 53). Whenever people wish to accomplish their actions they necessarily construct a kind of high ideal, and proceed according to this ideal. If this is so and they hold this ideal before their eyes, the people will be able to work hard in unison and accomplish their task. The people need to take progress as their objective in order to enter the region of high culture. Nowadays it is a moral duty for each one to offer himself courageously to the *Ōyake*; this means that it is a moral rule which the cultural enlightenment of our nationals must reach and which should be called the ideal of the nation. The reigning Emperor, on the basis of the teachings of the Ancestors leads the millions of subjects and desires that they should cultivate this morality as the ideal to which they should aspire, as it is a model which expounds a great filial piety; thus it is something towards which all our compatriots should jointly strive with tranquility and dedication.

C. Inoue Enryō. *Treatise on a Living Filial Piety and Loyalty* (1893)

We can think that perhaps when INOUE Enryō composed his *Treatise on a Living Filial Piety and Loyalty* 『忠孝活論』,²² the source of his inspiration was the *Xiǎojīng*, or *Classic of Filial Piety* 『孝經』, in which loyalty and filial piety are considered as components of primary virtue: "Now filial piety is the root of [all] virtue, and [the stem] out of which grows [all moral] teaching. [...] It commences with the service of parents; it proceeds to the service of the ruler; and it is completed by the establishment of the character."²³

In his book *Treatise on a Living Loyalty and Filial Piety*, Enryō tries to give a metaphysical basis to loyalty and filial piety as two virtues which are also central to Buddhist morality. He says that "Buddhism gives importance to loyalty and filial piety and respects the moral order of the five relations" (p. 83).

²² INOUE Enryō 井上円了. 『忠孝活論』 [Treatise on a living filial piety and loyalty] (Tokyo: 哲学書院, 1893). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed July 31, 2015.

²³ *Xiǎojīng* 『孝經』 [Classic of filial piety], trans. by James LEGGE. *The Hsiao King, Or Classic of Filial Piety* (Blackmask Online, 2001), p. 10. Scan www.blackmask.com. Accessed February 17, 2015. The text reads: 「夫孝徳之本也、教之所由生也 [...] 夫孝始於親、中於事君、終於立身」. 『漢籍国字解全書』 [Collected Chinese writings explained in national script] (Waseda University, 1937), vol. 1, pp. 3–5.

Enryō's approach at this time is from the point of view of evolution. At the time, evolution had many followers in Japan, and KATŌ Hiroyuki 加藤弘之 was the thinker primarily responsible for the introduction of social Darwinism into Japan."²⁴ However, Enryō interprets evolution as a metaphysical theory that explains the present from a cosmological point of view.

Enryō starts from the "beginnings of heaven and earth" 開闢論 (*kaibyaku-ron*) and goes on to explain the "theory of evolution" 開元論. Having provided a foundation, he then deals with the divinity, body and mind, the human species, the many things in the world, and the *Kokutai*, and finally he presents his interpretation of filial piety.

He says that "the Way of Loyalty and Filial Piety is the ordinary way of the human being as an individual and in society it gives importance also to compassion and duty, but that there are States that give greater importance to loyalty and filial piety, sometimes according more importance to the one or to the other" (p. 1). This varies with each country and epoch, starting from their history of the beginning of the world, the environment, and the customs of their inhabitants, and cannot theoretically be considered as being all in the same situation. For example, even though loyalty and filial piety are present in Japan and in Christianity, they are different virtues and can be specified as follows (pp. 2–3):

In Japan	In Christianity
living	dead things
sacred	not sacred
spiritual	spiritual
a matter of duty	a matter of convenience
internal to our heart	external to our heart

The reason is that in Christianity only man is a sacred creature and both the sovereign and his subjects are servants of God and as a religious obligation in ethical relations the sovereign and the father are the most important or, not being so, both the sovereign and his subjects are placed under different circumstances in which they are temporarily such; and both father and mother are also temporarily such and both are servants of God. This is why their relationship cannot be absolute but merely temporary and provisional (p. 4).

In the case of Japan these virtues originate on the basis of their being connected with the Imperial Household, and conform with the *Kokutai*: this is why the Japanese

²⁴ REITAN, *Making a Moral Society* (see note 8), p. 59.

race offers itself to the Imperial Household and protects the *Kokutai*: these virtues are born from the spirit, from duty and, therefore, are living virtues which cannot be absent even for a day, as they constitute a Way (p. 5). There is also a great difference between Japanese and Chinese loyalty and filial piety. Since the histories, social systems of education, and doctrines of China and Japan differ, their moralities are also different (p. 6).

In regard to the stories of the beginnings of heaven and earth of the different cultures, there are two main theories: the theory of creation as in Christianity, and the "theory of evolution" 開発論 in its different forms: in the inspiring teachings of Charles DARWIN or John F. W. HERSCHEL (pp. 7–17),²⁵ or in the development of the Primal Energy 元氣 from the Great Pole 太極 in China, or in the development from Brahma in India, or in the theories of the development in Buddhist Hinayana and Mahayana (pp. 18–19). In the case of Japan the same theory can be seen in the *Chronicles of Japan* 『日本書紀』:

Of old, Heaven and Earth were not yet separated, and the In and Yō not yet divided. They formed a chaotic mass like an egg which was of obscurely defined limits and contained germs. The purer and clearer part was thinly drawn out, and formed Heaven, while the heavier and grosser element settled down and became Earth. [Therefore Heaven was formed first and the Earth later.] The finer element easily became a united body, but the consolidation of the heavy and gross element was accomplished subsequently. Thereafter Divine Beings were produced between them [...] At this time a certain thing was produced between Heaven and Earth. It was in form like a reed-shoot. (p. 19)²⁶

Enryō quotes some of the several parallel passages from the *Chronicles of Japan* related to the beginning of heaven and earth, which he interprets as a Japanese theory of evolution (p. 20). Thus, while in China Confucianism calls it the Great Pole, Taoism the Great Void or the Nameless, Buddhism calls it the Void or the Heart, in Japan it is called Chaos or Egg-like from which everything is manifested and develops." Therefore, in the East and especially in Japan in the story of the beginning of heaven and earth there is a theory of evolution (p. 21).

25 John F. W. HERSCHEL. *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* (Philadelphia: Carey and Lea, 1831). Scan <http://babel.hathitrust.org>. Accessed February 20, 2016. HERSCHEL later, in his *Physical Geography* (1861), criticized Charles DARWIN'S view of evolution on two counts: its lack of a teleology and of a solid factual basis. Toni V. CAREY. "John Herschel," https://philosophynow.org/issues/48/John_Herschel. Accessed February 20, 2016.

26 W. G. ASTON. *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1896), p. 2. Scan www.archive.org. Accessed February 16, 2015.

And so, in the case of Japan, loyalty and filial piety have a theory of evolution as their basis: morality flows from a heart "full of sincerity and justice" 至誠政真 and this heart, as in Confucianism, is called "conscience" 良心, which coincides with the divinity, so it is a spiritual morality (pp. 24).

So it can be said that "the heart of our race is provided with a divine spirit and that the divine spirit that comes forth from the Imperial Household, is reflected both above and below, and is a mutual feeling [called] Pure Spirit". This is the origin of the loyalty and filial piety of the Japanese race (p. 67) and this is the reason it is alive, of itself flows from the hearts of the Japanese and has been the great basis of their human relations (p. 68). It is the Way of the Imperial Household, of one lineage for ten thousand generations, which naturally arises in them and which they embrace (p. 69). He adds that "the union of the Imperial Household and its subjects is One House [一家], and the Imperial Household hence our Head Family [*sōke* 宗家]." In this manner, "the *Kokutai* [which is] spiritually alive, is constituted through this superb Way which links them all" (p. 70). This is the fountainhead of the sincerity which leads the subjects "to lay down their lives for the sovereign and for the country" (p. 71). At the same time, the "*Kokutai* is constituted through the union brought about by the Pure Spirit whose most exalted manifestation is the Imperial Household" (p. 73). This union in the Pure Spirit inheres in the heart of each subject and the quintessence of the *Kokutai* springs from this union. And the mutual reflection of this union within the hearts of the subjects constitutes loyalty and filial piety. Needless to say, Enryō conceives the Imperial Household as the absolute "Subject" 主体 and the subjects as its "relative properties" 属体 (p. 73).

D. Inoue Enryō. *The Mysterious Meaning of the Rescript* (1902)

Enryō presents his interpretation in the booklet titled *The Mysterious Meaning of the Rescript* 『勅語玄義』, published in 1902.²⁷ He wrote this text because he considered that the popular understanding of the Imperial Rescript on Education (1890) was not sufficiently deep. He argues that the usual interpretation of the text is that the morality therein contained rests on the double principle of loyalty and filial piety. However, in order for Japanese morality to rest on a firm foundation, it should be *based on a single principle* and not on the double principle of Absolute Loyalty and relative filial piety.

²⁷ INOUE Enryō 井上円了, 『勅語玄義』 [The mysterious meaning of the Rescript] (Tokyo: 哲学館, 1902). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed November 15, 2014.

This means that Enryō endeavors to identify the "fundamental meaning" 御本意 of the Rescript, in which "loyalty and filial piety constitute the basic morality" 忠孝為本の道德.

However, we should take into account that a double basis of morality is common in China, Korea, and other oriental countries where Confucianism is prevalent (p. 4). Even though many consider this double Way to be the peculiar basis of human relations, in Japan this is not so (p. 5). Enryō says "that from antiquity there is in our country a peculiar morality which has sustained the unique and peerless *Kokutai*" of Japan (p. 5). Through a number of quotations from ancient sources Enryō shows the existence of that peculiar morality (pp. 6–12). In this manner he arrives at the two principles of this peculiar morality.

Referring to the Mito scholar FUJITA Tōkō 藤田東湖, Enryō states that there are two kinds of principles: an ideal principle which is Absolute Loyalty (about which he wrote in *Treatise on a Living Filial Piety and Loyalty*) and a second principle which is "relative filial piety" (pp. 12–14). The peculiar Japanese morality results from the complete unity of "absolute loyalty" and "relative filial piety". This unity should be termed Absolute Filial Piety and is to be understood as mutual penetration of loyalty and filial piety (p. 14). This Absolute Filial Piety is due to the Imperial Household. Thus he says: Filial piety is the Way which nobles and people exercise before the Imperial Household" (p. 15). The reason is the following: Imperial Japan is a household and the Father is the Emperor, "who is for us a real father to whom we should render filial piety" (pp. 15–16). The mutual union of loyalty and filial piety can be called either Absolute Loyalty or Absolute Filial Piety. Depending on the reading of the Imperial Rescript on Education, there is a relative interpretation and an absolute interpretation.

The relative interpretation (pp. 16–20) considers the two above-mentioned virtues as separate. On the one hand there is filial piety, which is mainly concerned with one's own morality and morality towards the family. This relative interpretation of filial piety includes six virtues: Three are towards oneself: a) to conduct oneself with modesty; b) to cultivate learning and master a trade (job); and c) to develop the intellect and moral qualities. And three virtues to be practiced towards the family are: d) filial piety towards one's parents; e) friendship towards siblings (brothers and sisters); and f) harmony between spouses (pp. 17–20).

On the other hand, the relative interpretation of loyalty includes morality towards society and morality towards the *Ōyake*. Morality towards society includes: a) friendship and mutual trust; b) promoting universal love; c) promoting the public good and carrying out public duties. Morality towards the State includes: d) respecting the Con-

stitution; e) obeying the laws of the State; and f) offering oneself dutifully and valiantly to the *Ōyake* (p. 20).

This twofold relative interpretation is accepted as the ordinary interpretation. But behind it there is an absolute interpretation which (as he himself says) only Enryō proclaims (pp. 21–22). We will follow the eight points through which he presents his proposal. This will make it easier to understand his viewpoint and to appreciate the strength of his interpretation.

(1) Enryō says that the absolute interpretation can be expressed as Absolute Filial Piety and it is contained in the words: "contribute to carry out the work of the Imperial Household which is coeval with heaven and earth" (p. 23).

We should note that there is a characteristic process of interpretation that can be attributed perhaps to Enryō's Buddhist training but also to the philological aspect which goes back to the contents of the *Shōgaku* 『小学』 (Ch. *Xiǎoxué*) [Elementary learning] in the Confucian tradition of examination of words. We can see it in the manner in which Enryō arrives at the absolute interpretation of the Imperial Rescript on Education.

Enryō calls attention to the keyword *motte* 以て [and thus] which comes after the virtue for emergency times and connects with the injunction to "carry out the work of the Imperial Household." His argument is that, if loyalty, as a virtue for emergency times, is considered separately, then it still belongs to the relative interpretation: "If it is understood as meaning only in times of emergency, then it must become relative loyalty." But if all and each one of the words following "you our Imperial subjects" apply to *all times*, and not only to emergencies, then this is the meaning of Absolute Loyalty (p. 23).

The "and thus" 以て in the Rescript means that the virtues implied in the aspect of filial piety are to be united with loyalty, that is, the virtues implied in the "offer yourselves courageously to the *Ōyake*." At the time he wrote this text Enryō still could not foresee the series of "emergencies" that would arise in the following years and which continued even after his death. This is why he says that, because emergencies happen very rarely, the 以て means the ordinary, daily union of filial piety and loyalty with the *fuyoku* 扶翼, which means to help in the good carrying out of the "Imperial destiny" 皇運. And so the final result is that the *kōun wo fuyoku* 皇運ヲ扶翼 becomes the Way of Loyalty 忠道 (p. 24).

In this manner, for Enryō the connective *motte* 以て becomes the key to the mysterious meaning of the Imperial Rescript on Education. The absolute interpretation is jus-

tified in the following manner: Absolute Filial Piety *and* Absolute Loyalty together constitute the mysterious meaning of the Imperial Rescript on Education (p. 22).

The content of the absolute interpretation is twofold: one concerning ordinary times and one for emergencies. For *ordinary* times the absolute interpretation includes twelve aspects:

- a) Filial piety, friendship, harmony, trust, modesty, dedication, and universal love.
- b) Cultivating learning and learning a trade (job), to increasing intellectual capacities and moral qualities.
- c) Promotion of the public good; performance of one's duties; respect for the Constitution and laws of the State (pp. 23–24).

And for *emergency* times there is only one precept: to offer oneself dutifully and valiantly to the Imperial Household (p. 25). This means that the Way of Loyalty is one with the Way of Filial Piety: "In other words, the general meaning of morality in our country goes back to the union of filial piety and loyalty, and this is why it is absolute" (p. 26).

In a didactic procedure he lists the virtue for each of the fingers of both hands. For the fingers of the right hand, the virtues ascribed to loyalty (which are shown under the words "You subjects" of the Rescript): 1. Friendship among siblings; 2. Harmony between spouses; 3. Mutual trust among friends; 4. Modesty and moderation in oneself; and 5. Extending humanitarian love to everyone (p. 28).

For the fingers of the left hand, the virtues ascribed to filial piety towards father and mother: 1. Advancing in study and learning a trade (job); 2. Developing intellectual faculties and perfecting moral qualities; 3. Extending the public good and carrying out public duties; 4. Respecting the Constitution and observing the laws; and 5. Should emergencies arise, offering oneself to the *Ōyake* with justice and courage (pp. 28–29).

When these virtues are divided between the two hands, they represent *relative* filial piety and loyalty. But when we consider that both hands belong to the same body, the several virtues are united into just one *absolute* filial piety and loyalty. In this manner, we come to understand that loyalty and filial piety are intimately related and just one. This gives us the image of the "loyal and good subject" 忠良の臣民 (p. 29).

(2) Enryō quotes from the Rescript the expression, "In this manner you will not only be our loyal and good subjects but will also clearly manifest the tradition of your ancestors," in the sense that "loyalty not only means to keep the virtues of fidelity, filial piety, friendship, harmony and justice, courage, and offering oneself to the *Ōyake*, but also loyalty towards the sovereign and filial piety towards ancestors. That is, it shows the

complete attainment of loyalty and filial piety. Loyalty and filial piety interpenetrate and are one with each other." This is the meaning of Absolute Loyalty (p. 30).

(3) Where the Rescript refers to the descendants, filial piety is included, due to the fact that the subjects manifest loyalty. "This is the proper duty of descendants and subjects, and it must be the Way of Loyalty towards the Imperial Ancestors". This is Absolute Loyalty (p. 31).

(4) Filial piety as established by the Imperial Ancestors is the duty of the subjects. It is the Way of Loyalty that the "sacred Mandate" 聖旨 of the Imperial Rescript teaches to observe towards the Imperial Ancestors; "in short, it is one with the Way of Loyalty towards the Imperial Ancestors" (p. 32).

(5) The words "In complete loyalty and complete filial piety" in the Rescript mean Absolute Loyalty, which can also be called Absolute Filial Piety (p. 33).

(6) The expression "To make evident in all ages this accomplished beauty is the quintessence of the *Kokutai*," makes it clear that this is a unique feature of Japan vis-à-vis other countries. So we should understand that the Foundation of the country is something unique to Japan:

the *Kokutai* of Japan is special and peerless among all countries, and so it surpasses them all in virtue. This virtue is not a relative loyalty and filial piety but, rather, it is absolute loyalty and filial piety. Its beauty is not a relative but an absolute beauty, and the quintessence of the *Kokutai* is not a relative but an absolute quintessence. Relative loyalty and filial piety are characteristic of other countries and only in Japan they are absolute; this peculiarity constitutes its quintessence of unsurpassed beauty, as it is both an accomplished beauty of Japan and shows a special and beautiful custom and glory of the nation. (pp. 34–35)

(7) "Here is also the fountainhead of education." This fountainhead of education is also a special fountainhead in Japan (p. 35). It need not be expressed in words but its peculiarity lies in Absolute Loyalty (p. 36). Its fountainhead is the peculiar Absolute Loyalty of Japan, just as both the accomplished beauty and unique quintessence are born from that Absolute Loyalty (p. 37).

(8) Even though others say that these virtues certainly do not exist only in Japan and have been found in other countries since antiquity, Enryō states that the special great Way of Absolute Loyalty of Japan is, has been, and will be the most beautiful and the best, and will stand changeless throughout the ages (p. 38). Whenever this great Way is known in any age or country of the world it will not be opposed, but rather will be re-

spected and promoted, as it can be applied to any other country. This shows that this most beautiful and unsurpassed Way is the unchanging and unique truth of Absolute Loyalty, which is the sacred Mandate that must be followed (p. 39).

Through these eight points Enryō presents his absolute interpretation showing that the whole text of the Rescript signifies and discloses the absolute loyalty peculiar to Japanese morality: "Here we must for the first time perceive the deep meaning of vast and far-reaching, profound, accomplished beauty, quintessence, fountainhead, infallible, unerring, and other" such terms (p. 40).

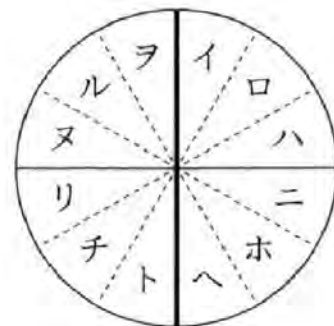
Here is the end of Enryō's presentation of his absolute interpretation, but in order to be better understood, he devises a mnemonic presentation of the virtues mentioned in the Imperial Rescript on Education by drawing a circle divided into twelve segments and following the Japanese *iroha* syllabary (p. 42).²⁸

Right half of the circle:

- I.** Modesty and moderation in oneself.
- RO.** Advancing in study and learn a trade (job).
- HA.** Developing intellectual faculties and perfecting moral qualities.
- NI.** Filial piety towards father and mother.
- HO.** Friendship among siblings.
- HE.** Harmony between spouses

Left half of the circle:

- TO.** Mutual trust among friends.
- CHI.** Extending humanitarian love to everyone.
- RI.** Extending public good and carrying out public duties.
Respecting the Constitution
- NU.** Observing the laws.
- RU.** Offering yourself to the *Ōyake* with justice and
- WO.** Courage.



The peculiarity of Japan is that loyalty and filial piety are absolute. In the absolute meaning of the Imperial Rescript on Education, which embraces absolute and relative loyalty and filial piety, the beauty of the *Kokutai*, which "extends to all ages," has been shown by the Imperial subjects through the practice of the above-mentioned virtues.

²⁸ Image from 『井上門了選集』 [Inoue Enryō selected writings] (Tokyo: 東洋大学, 1987–2004), vol. 11: 368.

I have not been able to ascertain whether Enryō maintained this interpretation until the end of his life or changed it in later years. However, it seems that, before 1910, the text of the Imperial Rescript on Education, in spite of its apparent simplicity, could be interpreted in several other ways while still keeping within orthodoxy. Through the sixteen or seventeen revisions of the Rescript beginning with the texts of MOTODA Nagazane [Eifu] 元田永孚, INOUE Kowashi 井上毅 and Nakamura Masanao 中村正直 the discrepancies between Motoda and INOUE Kowashi and its links both to the Imperial Edict for the Promulgation of the Constitution and to the Imperial Rescript to Soldiers in the phrase that begins with "offer yourself," the text came to bear various meanings, many of which were known to a small circle of intellectuals and officials before its official publication.²⁹

V. Inoue Tetsujirō. *Middle-School Textbook for Shūshin* (1902)

As the title says, this work was originally intended as a textbook for teaching *shūshin* 修身 [moral cultivation] on the basis of the Imperial Rescript on Education. INOUE Tetsujirō was interested in Japanese education and collaborated with the Ministry of Education. As mentioned at the beginning, he translated the book on Herbart by Christian UFER and published it in 1900 as *The Pedagogy of Herbart* 『ヘルバルト教育学』.³⁰

In December 1902 Tetsujirō published his *Middle-School Textbook for Shūshin* 『中学修身教科書』 in five volumes,³¹ one for each school year, which were the result and practical use of his own research. Judging from the manner in which the volumes are written, we are led to think that these textbooks were not designed for direct use by the students, but rather were addressed to middle-school teachers who would use them in class. He recommends that in teaching *shūshin* to the pupils there should be reference to the sayings of the ancients together with an appropriate explanation so that the content is impressed in the minds of the children. Apart from the instruction, care should be paid to the spiritual and "nurturing" 育成 aspect of the course and this means that the basis of the teaching should be the Imperial Rescript on Education. At the same

²⁹ Cf. SAKATA Yoshio 坂田吉雄, 『明治前半期のナショナリズム』 [The nationalism of the first half of the Meiji period], 3rd ed. (Tokyo: Miraisha, 1976). NUMATA Satoshi 沼田哲, 『元田永孚と明治国家』 [Motoda Eifu and the Meiji state] (Yoshikawa Kōbunkan, 2005), pp. 262–286. 『教育勅語の思想』 [The ideas of the Imperial Rescript on Education], in vol. 2 of YATSUKI Kimio 八木公生, 『天皇と日本近代』 [The emperor and Japan's modern period] (Tokyo: Kōdansha, 2001).

³⁰ See note 1.

³¹ INOUE Tetsujirō 井上哲次郎, 『中学修身教科書』 [Middle-school textbook for *shūshin*] (Tokyo: 金港堂, 1902). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed February 10, 2015.

time, reference should also be made to the circumstances of Japan. Foreign books should not be used for this purpose as they would be dead materials to the students.

The texts were written in compliance with the requirements of the Ministry of Education, to which the author added his own views. Considering that only an hour a week was allotted to the *shūshin* course, the volumes cover a total of thirty-five hours, the length of each lesson is short, and the instructor should add any necessary clarifications. The manner in which the texts are written makes them more appropriate as reference works for the convenience of the teachers, on the basis of which they can instruct the pupils, rather than for the pupils themselves.

In order to give an idea of the contents, I present an overview of the index of the five volumes below. In the introduction Tetsujirō states that together with the advancement of learning there is a need to elevate the spirit of the people. This is why *shūshin* education holds an important place. However, the mere exposition of the history of morals is insipid and uninteresting for children and does not move their spirit. As their knowledge expands they will want to know the reasons for the rules of conduct, and the explanation of the theory of *shūshin* should be expounded in relation to their action and practice. This is why they must know what *shūshin* is (p. 1). Tetsujirō says this is one of the reasons why he edited these five volumes of the course of *shūshin* for the Middle schools.

In teaching *shūshin* to children, if the appropriate words of the ancients are given together with an explanation of their meaning, they will make a deep impact on the minds of the children. And thus the instructors should take the words of the ancients as their reference and offer them as materials to complement their course.

When teaching *shūshin* courses it is not enough merely to teach the pupils but rather, as teachers they should nurture them. If they do not nurture them, their teaching will not be spiritual but rather mechanical and in this case, they will not have any effect on the formation of human beings. As teachers they should not have any greater pleasure than to nurture the children. And this is what should be expected of them. (p. 2). Even if this is not all that should be said about *shūshin*, it is something that should be attended to.

Those who teach *shūshin* should make all efforts to practice what they teach. If this is not so, they will not obtain good results. And even when they make efforts to practice, if what they teach is not correct, it would be better not to teach them. This should be paid attention to from the very beginning. *Shūshin* is based on the "central meaning of the Rescript" 勅語の主意. It should be taught taking as a reference the conditions of our country. Even though in Japan texts on ethics from foreign countries are

used for teaching, they are not adequate. And even the books written by Japanese nationals who do not place spiritual education at their heart, are just dead materials and do not serve the purpose of nurturing the children (p. 3).

In the preface to the 1903 edition, Tetsujirō adds that as he dedicated his life to the education of the citizens, he has spent his energies in this task. This book is a result of his research and expounds his results in some detail. He says, "These books are based on the curriculum established by the Ministry of Education, to which the writer has added his own viewpoints and published them." This is why the course comprises five volumes. The first two deal with several problems in *shūshin*, which he approaches from the viewpoint of real practice. Volumes 3 and 4 are a reflection on the previous two volumes and explain them in detail. Volume 5 is a general overview of the other four and explains their theoretical basis. Each volume is designed for each school year, each with thirty-five hours of classes; this is why the number of pages is limited and the teachers are expected to fill in the rest. (p. 1). He also included reference materials (p. 2). Let us now take a look at the contents of the five books.

Volume 1 has five chapters with the following contents:

1. Rules concerning students (school rules; the teachers; and the duties of the students)
2. Rules concerning health (moderation; drinking and eating; exercise; rest and sleep; cleanliness of the body, of clothing and of dwellings)
3. Rules concerning study (decision; dedication; study; patience; common sense; restraint of lust)
4. Rules concerning friends (faithfulness; courtesy; intimacy; promises; choosing friends; realization of good works)
5. Rules concerning daily actions (language; manners; behavior; character; endurance and persistence; diligence; order; cheerfulness)

Volume 2 has four chapters:

1. Concerning the family (parents; siblings; ancestors; relatives)
2. Concerning the State (the Imperial Household; the subjects; the constitution and laws; military service; taxes)
3. Concerning society (intercourse with neighbors; work responsibility; the public good; official duties; civic responsibility)
4. Concerning morality (honesty; respect; patience; reflection; self-control and self-denial; error correction; generosity; prudence; impartiality and fairness; integrity; benevolence and philanthropy; requital of favors; courage; constancy; good name and fame; liberty)

Volume 3 has only two chapters:

1. Duties towards oneself (the body; life; health; the mind; intellect; feelings; the will; independence; occupation, jobs; property; personality)

2. Duties towards the family (parents; siblings; parental duties; spouses; relatives; family ancestors; servants)

Volume 4 has four chapters:

1. Duties towards society (the individual [which includes the personality, body, property, and reputation of others; favors; friendship; young and old; social rank; masters and servants]; the public; cooperation; social order; social progress; group belonging)
2. Duties towards the State (the National Entity or *Kokutai*; the Imperial Household [including loyalty; the Imperial Ancestors; the Imperial Rule]; the State [including the Constitution and laws; patriotism; military service; taxes; education; public duties; public rights; international relations])
3. Duties towards humanity
4. Duties towards all beings (animals and natural things)

Volume 5 has six chapters:

1. The various theories in ethics
2. Theory of conscience (action; motives; essence, activity, and origin of conscience)
3. Idealism (its meaning; hedonism; theory of asceticism; theory of realization)
4. Theories of duty (character and origin of duty; division of duties; duty and responsibility)
5. Theories of virtue (essence and classes of virtue; appropriation of virtues)
6. Conclusion

This is a general view of Tetsujirō's texts, but before we go on, we should remark that this series of five volumes was followed by a sixth with the title of *Ethics* or *Ethical Theory* 『倫理篇』, which covered the following themes: Preface: The nature of ethics, conscious life, and social life. a) Conscience (its intellectual, emotional and volitive activities; its origin and development). b) Action and "character" 品性 (the elements of action). c) Ideals (their character; the moral ideal). d) Duties (their character, origin and types). e) Virtues (the character of virtue; types and cultivation). Conclusion: The relationship between ethical law and natural law.³²

Now I will go back to the last part of the fifth volume of the *shūshin* course. Tetsujirō argues that in the last instance what gives origin to moral action is not the social but the individual will (p. 93), the independent will. The final purpose of morality is the perfection of the personality and this can only be expected from an independent will (pp. 94–95) and the unity of the intellect and feelings. He says that all morality springs not only from the will but through the influence of the intellect and feelings. Personality is the character of an individual among his kindred. The mutual interaction

³² INOUE Tetsujirō 井上哲次郎, 『中学修身教科書：倫理篇』 [Middle-school textbook for *shūshin*: Ethical theory volume] (Tokyo: 文学社, 1903). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed August 15, 2015.

among the intellect, feelings, and the will (each with its proper function) results in action and brings perfection to the personality (p. 97).

There are two aspects—negative and affirmative—of morality. There is negative morality, which can be practiced by any person. It has been practiced in times when human rights were not emphasized (p. 98) and even when these were emphasized in past times it was mainly through negative morality. Apart from negative morality, affirmative morality needed the cultivation of character and its free development, and it brought about the evolution and development of personality (p. 99). In negative morality the self perceives its own scope correctly and the possibility is open towards the promotion of the well-being of society. When courage arises from a correct perception of the goals to be attained, it can fight evil. Then justice can build order and development (p. 100).

Talking from experience, he says that when personality develops it necessarily brings about social development and its own free development. This is affirmative morality (p. 101). So if we desire free development, even though it be preceded by negative morality, it should be accompanied by positive morality. Negative and affirmative morality are like the two wheels of a cart, and should be united without inclining towards only one side (p. 102).

VI. Towards a Hermeneutics of the Rescript

Perhaps we may wonder why should we talk about hermeneutics, when we know that there was a mandatory procedure that Enryō details in the introduction to his course on ethics for middle schools, *A Text on Shūshin for Middle Level [Schools]* 『中等修身書』 (1898).³³ Following the instructions published by the Ministry of Education concerning the courses on ethics for ordinary middle schools, the textbook had to meet the following requirements: a) it had to be designed in five grades; b) corresponding to the "academic capacity" 学力 of the students at each level of Middle School; c) the course had to be given in thirty-seven hours, one hour per week; with one lesson for each class meeting (p. 2).

Enryō explains that his course meets the above requirements: a) his course has five levels; b) for each level, his course has thirty-five lessons (instead of thirty-seven), leaving two hours for review of the course; c) at the end of each lesson he appended

³³ INOUE Enryō 井上円了. 『中等修身書』 [A text on *shūshin* for middle level (schools)] (Tokyo: 集英堂活版所, 1898). Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed December 1, 2015. A revised edition of the book was published in October, 1891, and a third edition in March, 1892.

some *kadai* 課題 [themes or questions] that should serve for review of the lesson the following week. Enryō added that, d) he was careful not to use unnecessary difficult *kanji* 漢字 [Chinese script], and when these appear in the text of the first volume, he added their pronunciation or explanation; e) the text in ethics is designed with a view towards practice rather than theory, keeping in mind the quintessence of the "sacred Mandate" 聖旨 of the Rescript in order to follow the great Path of Loyalty and Filial Piety (pp. 1–2).

We should not overlook the fact that, as YAJIMA Yokichi 矢島羊吉他 states, the reference to the term "sacred Mandate" or "sacred principles" 聖旨 had been used in the Reformed Ordinance on Education 「改正教育令」 of December, 1880, and became the foundation of the ideal of education that marked the change from "intellectual education" 知育 to a "moral education" 德育 centered on "humaneness, justice, loyalty, and filial piety" 仁義忠孝, with an emphasis on Reverence towards the Emperor and love of the country.³⁴

The main point that is the basis of the course is the following: taking the "sacred Mandate" of the Rescript as the foundation, the course covers the essentials of the ethics of human relationships that should be kept in mind and practiced by those who will in the future belong to society on a level higher than the middle school (p. 2).

Apart from the rules mentioned at the beginning, Enryō mentions four rules that should be followed in the courses of ethics: a) apart from the mandatory one hour a week, time should be provided for lectures and instructions on special occasions; b) in the first two years, the sayings and actions of great and wise men should be closely examined and the best way to practice those teachings in everyday life should be explained; c) building on the content of the previous two years, in the third year the essentials of the ethics of human relations should be explained, and taking loyalty and filial piety as the basis, the students should be taught the morality due to the State, the family, the self, society, and nature; d) in the fourth and fifth years, the essential meaning and duties towards the State (concept of the State, the character of the Constitution and the laws, the relationship between the individual and the State, and so on) should be clarified, centering on inculcating the role (public rights, such as voting and "self-government" 自治; private duties, such as savings and insurance) to be played in society by someone who has studied beyond the middle school (p. 3). This means that

³⁴ See YAJIMA Yokichi 矢島羊吉他, et al. 『道徳教育の研究』 [Research in moral education], rev. ed. (Tokyo: Fukumura Shuppan, 1991), pp. 50–55.

the contents of ethics should be explained so as to clarify the meaning of morality, duty, conscience, actions, good and evil, and so on (p. 4).

Close attention should be paid also to the following points: 1) the course on ethics should be carried out in an auditorium or classroom specially designed to create an impression on those who enter therein; 2) the teacher of ethics should make the necessary preparations first thing in the morning of the day of his class-meeting; 3) among those who can be elected to teach the course on ethics are the principal of the school or some other teacher with a corresponding status among the teachers, while the other teachers should cooperate with him; 4) even though the words and actions of the ancients be the subject, explanation should not be restricted to the past, but should be made relevant to recent changes so that they relate to the present, and discussion should not be restricted to theories concerning extreme cases or events.

Enryō explains the overall intent of his course. He says that: 1) in the first course there is an explanation of the Rescript with the words and actions of wise men of the past that should serve to clarify its "sacred principles" and that should be models for the Japanese people; 2) in the second course, instruction is given for the general public, concerning the Imperial Household, the family, society, property, and so on, which is explained through having recourse to things old and recent in East and West, both from history and from proverbs and sayings; 3) the third course is a general resumé of the first and second courses that explains and clarifies the Way towards the Imperial Household, towards the Self, the Family, Society, and the State; 4) the fourth course is especially dedicated to the exposition of the morality of the "citizen" 国民, and taking the *Kokutai* as its basis, the volume is divided into five sections: on the *Kokutai*, on Humanity, on Society, on the State, and on International Relations, so as to point out the proper responsibilities of the citizens that will in the future stand in society above the level of the middle school; and 5) the fifth course explains the essentials of ethics and is divided into sections on Ethics, Conscience, Action, Duties, Morality, and Law, so that there is a simple and short explanation of the terms used in ethics and their meaning (p. 6).

In this manner, there is a thread that runs through the five volumes of the course, beginning with an explanation of the Rescript (first course) followed by its application (second course); after this comes an explanation of individual morality and of some aspects of citizen morality that encompass the previous courses (third course); this is followed by an exposition of citizen morality that covers the content of the previous courses (fourth course). The course ends with an explanation of the several parts of the theory of ethics (fifth course) (pp. 6–7).

Here we will not follow each of the lessons contained in this course, but the above-mentioned explanation Enryō gives of his course is a good basis for the assertion that, thanks to his philosophical training, he was able to organize his courses on moral cultivation and on ethics so that they could be a contributing factor in the hermeneutics of the Imperial Rescript on Education.

1. The Course as a Five-Level Interpretation

In general, we should note that the whole five-year course of moral education is centered on the Imperial Rescript on Education of 1890, and was designed for students that had finished their second year of higher elementary school and were between twelve and thirteen years of age at the time they entered the first course of middle school.

It was mandatory for the students to learn by heart the text of the Rescript and to be able to recite it aloud, individually or as a group. In order to make it easier for the adolescents to understand the Rescript, which was written in high-level language, Enryō draws on the basic Confucian procedure used in Zhū Xī's 朱熹 *Xiǎoxué* 『小学』 . This was one of the basic books for instruction used in the *juku* 塾 [school or private academy] of the Tokugawa era,³⁵ so it is possible that Enryō drew inspiration from this text for the initial formulation of his explanation of the Rescript.

In the preface to the first book of the *Xiǎoxué* it is said that "the clear and bright social relations that must be known and practiced are: intimacy between parents and children, justice between sovereign and vassals, respect between husband and wife, precedence between older and younger siblings, and good relations among friends."³⁶ Enryō also follows the procedure in the *Xiǎoxué*, which is reported to differentiate into "philology, phonology, [and] textual criticism."³⁷

As to the low level of *philology*, as will be seen later, in the first course Enryō ascertains that the students will be able to read and understand each of the Chinese characters that are used in the Imperial Rescript on Education. As to the *phonology*, it was

35 See for example KAIGO Tokiomi 海後宗臣, NAKA Arata 仲新, TERASAKI Masao 寺崎昌男, eds. 『教科書でみる近現代日本の教育』 [Modern and contemporary Japanese education as seen in textbooks] (Tokyo: Tokyo Shoseki, 1999), p. 15. It is known that Enryō studied the *Xiǎoxué* 『小学』 [Elementary learning] in 1872 at the Kimura-juku 木村塾. See OGURA Takeharu 小倉竹春治, 『井上円了の思想』 [The thought of Inoue Enryō] (Tokyo: Kokura Shobō, 1986), p. 10.

36 「明倫而知、父子之親、君臣之義、夫婦之別、長幼之序、明友之交、必踐」, in ZHŪ Xī 朱熹 『小学』 [Elementary learning] (Osaka: 中川蔵版, 1882), vol. 1, p. 3. Scan www.kindai.ndl.go.jp. Accessed March 4, 2015.

37 Anne CHENG. *Histoire de la pensée chinoise* (Paris: Éditions du Seuil, 1997), p. 573.

mandatory at the time that the students should learn the Rescript by heart and could recite it on special occasions; so the instructor had to take care of this aspect, for which Enryō provides the readings. Enryō divides the text of the Rescript into short phrases and then explains the readings and the meaning.

As regards *textual criticism*, most probably it was not permitted at the time and it would not have any meaning to middle school students, so there is no trace of it in the lessons. We have seen in the two texts mentioned above the manner in which Enryō made his interpretation and which can be taken as the basis for understanding his hermeneutics of the Imperial Rescript on Education.³⁸

2. General Remarks

As we saw earlier, Enryō's text for each level of the course comprises thirty-five lessons, leaving two or three sessions at the end of the school year for review and questions (probably exams). The lessons for the five levels are designed with increasing difficulty, corresponding to the academic abilities of the students. For each level, the author uses *kanji* and the readings the student is supposed to know at that school level for ease of comprehension. Whenever a *kanji* is introduced that needs special explanation, this is inserted in the text. Although the structure of the lessons is different on each level, we can see that there is always a title at the beginning and some *kadai* 課題 at the end, to be used by the teacher as material for reflection. In general, we should note again that the whole five-year course of Moral Education is centered on the Imperial Rescript of Education of 1890 and the values contained therein.

3. The Manner of Interpretation

Enryō develops his text having in mind that the purpose of the course is to study the sacred Mandate of the Imperial Rescript on Education. Taking the Great Way of Loyalty and Filial Piety³⁹ as the connecting concepts throughout the five volumes, he

³⁸ Only later is there an effort to ascertain philologically the meaning of the language and Chinese characters used in the Rescript. For example the chapter 「勅語の言語文字の意義」 [The meaning of the language and characters of the Rescript], in YAMADA Takao 山田孝雄, 『教育に關する勅語義解』 [Exploring the meaning of the Imperial Rescript on Education] (Tokyo: 宝文館, 1934), pp. 22–63.

³⁹ In the *Xiàojīng* it is said, 「夫孝、徳之本也、教之所由生也」 [This filial piety is the foundation of virtue and the fountainhead of the teachings], 『孝經』 [Classic of filial piety]. E-text <http://ctext.org>. Accessed February 14, 2016. NAKAE Tōju 中江藤樹 says in his 『孝經啓蒙』 [Clarifying the *Xiàojīng*], 「夫れ孝は徳の本なり。教の由りて生ずるところなり」 [This filial piety is the foundation of virtue. It is the place wherefrom the teachings are born], in vol. 29 of 『日本思想大系』 [Great series of Japanese

expects that his course will serve to instruct those who will have a place in society beyond those whose formal education did not go beyond primary school. At the beginning of each volume, Enryō specifies the manner in which this will be done for the different levels of the course. (For levels one through three, I have subdivided the lessons into groups and have given each group a title. INOUE Enryo provides subdivisions and titles for levels four and five).

Level One

Enryō explains that the purpose is to carry out an "interpretation" 解釈 of the Imperial Rescript on Education, so that the students can be wise in both word and action, illustrating each lesson with some person or action that can be a model for the people of Japan. The text of each lesson is designed in such a manner that the sacred intention of the Emperor can be clarified.

Each lesson has four parts: a) a quotation from the Imperial Rescript on Education; b) the reading and explanation of difficult Chinese characters; c) the body of the explanation, which includes a concrete example (person, event, or action) of the subject, as was already in use from the early Meiji in the *gyōgi no satoishi*; and d) the *kadai* or "themes" to be additionally explained or assigned to the students as homework. From this perspective let us look at the structure of the first three lessons.

First lesson. The first lesson is an explanation of the Rescript. Enryō says that the present Emperor, concerned with the education of his subjects, promulgated on October 30, 1890 the Rescript which is the great foundation of morality that the people must keep and which is the basis of *shūshin*. Then the full text of the Imperial Rescript on Education is given for its mandatory memorization by the students. After the text there is a short commentary in which Enryō says that this document shows the peculiar great Way of the country, which must be carried out by all subjects and which they must engrave on their hearts and never forget. This is why both the wording and pronunciation should be taught, and the deep meaning explained in simple words in order to show the students the sacred ideas it contains. At the end of the lesson there are two themes: the year of the promulgation of the Imperial Rescript on Education (1890), and what must be understood by the people in regard to the Rescript (pp. 1–3).

thought] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1974), pp. 185, 18.

Second lesson. Sosō 祖宗 (The descent of the ancestors)

- a) *Quotation from the Rescript.* 「朕惟フニ我カ皇祖皇宗」 "We, having considered that Our Ancestors and Lineage" (officially translated as "Know ye, Our subjects: Our Imperial Ancestors").
- b) *Explanation of terms.* *Chin* 朕 is a word used only by the Emperor. *Omou ni* 惟に is the same as *omou ni* 思ふに. *Kōso kōsō* 皇祖皇宗 "means that which is related to the Ancestors of the Emperor from age to age. If we separate the two words, then *kōso* would include from Amaterasu-ōmikami 天照大御神 to Emperor Jimmu; and the *kōsō* will be the succeeding Emperors after him. This is why both are mentioned."
- c) *Explanation.*
- d) *Kadai.*

Third lesson. Chōkoku 肇国 (The foundation of the nation)

- a) *Quotation from the Rescript.* 「國ヲ肇ムルコト宏遠ニ」 "having founded the Country, wide and far-reaching" (officially translated as "have founded Our Empire on a basis broad and everlasting").
- b) *Explanation of terms.* 肇 is read *hajimu*, and has the meaning of "to begin, to open up, to start." *Kō* 宏 has the meaning of "wide and great"; this is why *kōen* 宏遠, being wide and far-reaching, expresses that the *kuni* 国 country was not built or constructed in one morning and one evening.
- c) *Explanation.* "In order to make known the great principles, the present Emperor lets his subjects know of the foundation of the country and of its rule as carried out by the Ancestors, which was a magnificent work, so that the subjects come to know the great affection the Ancestors have had for them. Concerning the history of the country, Emperor Jimmu [神武天皇] was in the land of fair rice-ears when he was summoned to go to conquer Kyūshū (the Land of Tsukushi [筑紫]). On the way he met a fisherman who was a country-god called Utsuhiko [珍彦] who led him to Oka [岡] in Chikuzen [筑前]. From there he went to the province of Aki [安芸], then to Nanihatsu [難波津]. When he arrived in the town of Kusaka [日下] (Kafuchi [河内] province), a man named Nagasunehiko [長髓彦] levied forces to fight him and the Imperial forces were unable to advance. Then the Emperor said, 'I am the descendant of the Sun-Goddess, and if I proceed against the Sun to attack the enemy, I shall act contrary to the way of Heaven.' So he changed roads and entered Kii and advancing from there he attacked and destroyed Naga-sune-hiko. And he was

able to initially pacify Nakatsu. And so, the Emperor being in the land of Yamato carried out the ceremony of accession to the Household, of one lineage for ten thousand years and at the same time laid the foundation for the Imperial rule [寶祚]. Is this not magnificent?"⁴⁰

- d) *Kadai*. The meaning of the characters: 肇 (*hajimu*) and 宏遠 (*kōen*); The meaning of: 「國ヲ肇ムルコト宏遠ニ」; Examples: The route of the expedition of Jimmu Tennō; The conquest of Yamato; The reason for the change of route of the Imperial Army; The pacification of Nakatsu 中津.

After these short examples, let us look at the sequence of themes that are covered in the lessons for the first grade. The example for each lesson is in parentheses.

Lessons 1–5 The Imperial Household and its Subjects

1. The text of the Imperial Rescript 勅語
2. The Imperial Lineage 祖宗 (The Descent of the Ancestors 天孫降臨)
3. The founding of the Nation 肇国 (Jimmu Tennō 神武天皇)
4. The foundation of morality 樹德 (Nintoku Tennō 仁德天皇)
5. The subjects 臣民 (TAKEUCHI Shukune 武内宿禰)

Lessons 6–9 Some basic concepts

6. Loyalty and filial piety 忠孝 (TAIRA no Shigenori 平重盛)
7. The million beings 億兆 (Mandate of Declaration of War 宣戰大詔)
8. The great legacy and its realization 濟美 (KUSUNOKI Masanari 楠正成)
9. *Kokutai* 国体 (War for the Conquest of Korea 征韓の役)

Lessons 10–16 Education and Basic Virtues

10. Education 教育 (TOKUGAWA Mitsukuni 徳川光圀)
11. Filial conduct 孝行 (WATANABE Kazan 渡邊崋山)
12. Friendship 友愛 (Relations of MORI Mototsugu 毛利元就)
13. Harmony and fellowship 和順 (KAIBARA Ekiken 貝原益軒 and his wife)
14. Fidelity and duty 信義 (TAKAYAMA Hikokurō 高山彦九郎)
15. Moderate conduct 恭儉 (TOKUGAWA Ieyasu 徳川家康)
16. Philanthropy 博愛 (UESUGI Kenshin 上杉謙信)

Lessons 17–20 Studies and Learning

17. Training and learning 修学 (HAYASHI Razan 林羅山)
18. Learning and work 習業 (KUMAZAWA Banzan 熊沢蕃山)
19. Knowledge and ability 知能 (ARAI Hakuseki 新井白石)
20. Talent and virtue 德器 (SUGAWARA no Michizane 菅沼原道真 and NAKAE Tōju 中江藤樹)

Lessons 21–24 The Public Good and Government

21. Public profit 公益 (NINOMIYA Sontoku 二宮尊徳)
22. Official duties 世務 (INŌ Tadataka 伊能忠敬)

⁴⁰ Cf. ASTON, *Chronicle of Japan* (see note 26), pp. 109–116.

23. National constitution 国憲 (Ceremony of Enactment of the Constitution 憲法発布式)
24. National laws 国法 (HAYASHI Shihei 林子平)

Lessons 25–28 Virtues of the Citizen

25. Justice and valor 義勇 (SAKANOUE no Tamuramaro 坂上田村麿)
26. Offering oneself to the *Ōyake* 奉公 (WAKE no Kiyomaro 和氣清麿)
27. Prosperity of the Imperial destiny 皇運 (NITTA Yoshisada 新田義貞)
28. Loyalty and goodness 忠良 (KITABATAKE Chikafusa 北畠親房)

Lessons 29–32 Examples from the Past

29. Ancient customs 遺風 (FUJIWARA Kamatari 藤原鎌足)
30. Ancient admonitions 遺訓 (Shōtoku Taishi 聖德太子)
31. Past and present 古今 (Emperor Shūn 帝舜)
32. Internal and external affairs 中外 (Nelson)

Lessons 33–34 Politics

33. Memorable events 服膺 (Meiji Restoration 王政維新)
34. A virtue 一德 (Opening of Parliament 国会開設)
35. Conclusion 歸結.

Level Two

Like level one, level two is constructed on the basis of the Imperial Rescript on Education and is intended as a reminder on several themes that should be kept in mind at all times. These themes are, among others: the Imperial Household, the leaders of the people, the sovereign, society and social relations, and so on, as part of the instruction related to the children's understanding of the Imperial intention. The course is made up of thirty-five lessons, the same as the other levels, and they have the same structure as the lessons of the first level. The examples are in parentheses.

Lessons 1–8: Primary Relations

1. The Imperial Household 皇室 (External Attacks 元寇來襲)
2. The subjects 国民 (KUSUNOKI Masatsura 楠正行)
3. Parents 父母 (NAKAE Tōju 中江藤樹)
4. Siblings 兄弟 (AIZAWA Yasushi [Seishisai] 会沢安[正志齋])
5. Spouses 夫婦 (UESUGI Harunori 上杉治憲)
6. Ancestors 祖先 (Imperial Rescripts Given by the Emperors 天皇陛下の勅語)
7. Relatives 親族 (Family Register 姓氏錄)
8. Friends 朋友 (Teachings of KAIBARA Ekiken 貝原益軒)

Lessons 9–13: Leaders of the People

9. Chieftains 師長 (Alexander and Aristotle)
10. Society 社会 (King Yü 禹王 of Xià 夏: one of the five mythical Emperors of Ancient China)
11. The State 国家 (YAMAZAKI Ansai 山崎闇齋)
12. Government 政府 (Rescript of Kōken Tennō 孝謙天皇の勅語)

13. The sovereign 君主 (Talks of MOTOORI Norinaga 本居宣長言)

Lessons 14–18: The Person

14. The self 自己 (ITŌ Jinsai 伊藤仁齋)
 15. The body 身体 (Kant)
 16. The spirit 精神 (Socrates and Bruno)
 17. Language 言語 (KATŌ Kiyomasa 加藤清正)
 18. Action 挙動 (TAIRA no Masakado 平将門 and FUJIWARA no Hidesato 藤原秀郷)

Lessons 19–23: Abilities

19. Disposition 資性 (Emperor Go-Kōmyō 後光明天皇)
 20. Knowledge 知識 (Newton)
 21. Scholarship 学問 (Modern Inventors 近世の発明家)
 22. Moral duties 徳義 (Ōishi Yoshio 大石良雄)
 23. Governance of the Household 家政 (Nene, the wife of the Hō Taikō [TOYOTOMI Hideyoshi] 豊太閤 [豊田秀吉])

Lessons 24–28: Life in Society

24. Occupation 職業 (HIRAGA Gennai 平賀源内 and AOKI Kon'yō 青木昆陽)
 25. Assets and Property 財産 (Wellington)
 26. Reputation 名誉 (Columbus)
 27. Sociability 交際 (Ii Naosuke 井伊直弼, 1815–1860)
 28. Manners, etiquette 礼法 (Emperor Wén 文王 of Zhōu 周)

Lessons 29–34: Social Relations

29. Food and clothing 衣食 (Daigo Tennō 醍醐天皇, 885–930)
 30. Dwellings, housing 住居 (Mencius' mother 孟母; Environment conducive to child learning)
 31. Art 美術 (Priest painter Sesshū 雪舟)
 32. Entertainment 遊興 (A tale from the *Tsurezure-gusa* 『徒然草』)
 33. Customs 風俗 (TAKIZAWA Okikuni [Bakin] 瀧澤興邦 [馬琴])
 34. Ritual, ceremony 儀式 (Rescript of Jimmu Tennō 神武天皇の勅語)

Lesson 35: Conclusion

35. Conclusion 帰結 (The Great Rescript on the Restoration of Peace 平和克復の大詔)

Level Three

On the basis of a general review of the content of the first two levels, Enryō gives an explanation of the Way of the Subject divided into five distinguishable parts: the Way towards the Imperial Household, the Way towards the self, the family, society, and towards the State. The different sections are not marked in the text but here I will introduce them in order to bring to light the structure of the course. I will give an example of *kadai* for each lesson.

Lessons 1–4: Imperial Household

1. The Way vis-à-vis the Imperial Household 皇室に対する道 (*Kadai*. The *Kokutai* of our country)
2. The *Kokutai* 国体 (*Kadai*. First Article of the Imperial Constitution)
3. The subjects 臣民 (*Kadai*. The Imperial Household as sacred family of the subjects)
4. Loyalty and filial piety 忠孝 (*Kadai*. Unity of loyalty and filial piety in human morality)

Lessons 5–9: The Self

5. The Way towards the self 自己に対する道. (*Kadai*. The four moral duties in our country)
6. The body 身体 (*Kadai*. Duties towards the body)
7. The intellect 智力 (*Kadai*. The need to educate the people)
8. The will 意志 (*Kadai*. The soul of Japan)
9. The emotions 情操 (*Kadai*. The power of emotions)

Lessons 10–16: Family

10. The Way towards the family 家族に対する道 (*Kadai*. Subdivisions of morality towards the family)
11. Parents 父母 (*Kadai*. The difference between human beings and beasts)
12. Siblings 兄弟 (*Kadai*. The precedence of grown-ups and infants)
13. Spouses 夫婦 (*Kadai*. The Way of husband and wife)
14. Ancestors 祖先 (*Kadai*. The custom of venerating the ancestors)
15. Relatives 親族 (*Kadai*. One should not isolate oneself or cut oneself off from others)
16. Servants 僕婢 (*Kadai*. Duties of servants)

Lessons 17–27: Society

17. The Way towards society 社会に対する道 (*Kadai*. Mutual help in society)
18. Men and women 男女 (*Kadai*. The education of women)
19. The aged and the infirm 老弱 (*Kadai*. The Way of the elders and the young)
20. Property 遺賤 (*Kadai*. Differences in property)
21. Subordination 賓服 (*Kadai*. The Way of social status)
22. Friends 朋友 (*Kadai*. Profitable and unprofitable friendships)
23. Teachers and elders 師長 (*Kadai*. Teachers are our second parents)
24. City and village 町村 (*Kadai*. Public works in cities and towns)
25. The public 公衆 (*Kadai*. The highest virtue in human life)
26. Academic work 学問 (*Kadai*. Primary and secondary school students)
27. Business enterprise 事業 (*Kadai*. Occupations adequate to intellect and to strength)

Lessons 28–34: The State

28. The Way towards the State 国家に対する道 (*Kadai*. Benefits of the establishment of the State)
29. The government 政府 (*Kadai*. The protection of the government)
30. The Imperial Parliament 帝国議会 (*Kadai*. Instructions for the election of representatives)
31. Laws and regulations 法令 (*Kadai*. The difference between law and morality)
32. Taxes 租税 (*Kadai*. Types of taxes)
33. Military service 兵役 (*Kadai*. The duty of military service)
34. Education 教育 (*Kadai*. The education of the people)

Lesson 35: Conclusion

35. Conclusion 歸結 (*Kadai*. Morality in our country is centered on the Imperial Household)

Level Four

On this level Enryō begins his organization of an ethics on the basis of the Imperial Rescript on Education. He sketches an overview of the moral conduct of the citizen (subject) and he explains it in five sections for the students. The course is oriented towards giving the students some references for their practice when they go out into the world. The five sections are: General remarks, on the *Kokutai*, on Humanity, on Society, on the State and on International Relations. It ends with an explanation of the manner in which the *Kokutai* is related to the other sections.

I. General section

1. The *Kokutai* 国体 (*Kadai*. Meaning of *Kokutai*)
2. Human beings 人間 (*Kadai*. Duties towards the nation of Japan)
3. Society 社会 (*Kadai*. The blessings of society)
4. The State 国家 (*Kadai*. The State is like an organism)
5. International 国際 (*Kadai*. War and survival of the fittest)

II. The section on the *Kokutai*

6. Nation-building 建国 (*Kadai*. Conditions for Nation-building)
7. The Divine Vessels 神器 (*Kadai*. The three divine vessels)
8. Legacy of teachings 遺訓 (*Kadai*. Imperial Edict of the great goddess Amaterasu)
9. The subjects 国民 (*Kadai*. Essentials of racial identity)
10. National history 国史 (*Kadai*. History as the fountainhead of patriotism)
11. National language 国語 (*Kadai*. The language and literature of our nation)
12. Territory 国土 (*Kadai*. Rights of land property come from the Imperial Household)
13. The sovereign 君主 (*Kadai*. The center of the human body)
14. Reverence towards the gods 敬神 (*Kadai*. The three great duties of our people)
15. Respect towards the Emperor 尊皇 (*Kadai*. The benevolent rule of our present Emperor)
16. Patriotism 愛国 (*Kadai*. Explanation of the Japanese Spirit)

III. The section on Humanity

17. Honesty 誠意 (*Kadai*. Relationship among nation, family, and individual)
18. *Shūshin* 修身 (*Kadai*. The effects of *shūshin*)
19. Household administration 齊家 (*Kadai*. How to administer a household)
20. Precepts for life 處世 (*Kadai*. How to relate to people in the world)

IV. The section on Society

21. Philanthropy 慈善 (*Kadai*. The need to cultivate a natural philanthropy)
22. Productive activities 殖産 (*Kadai*. Climate and soil in our nation)
23. Industrial enterprises 興業 (*Kadai*. Competition with foreign countries)

24. Science and technology 學術 (*Kadai*. Relationship between science-technology and war)

V. The section on the State

25. Life 生命 (*Kadai*. Not injuring the lives of other people)
26. Property 財產 (*Kadai*. The right to bequeath property to descendants)
27. Good name 名譽 (*Kadai*. The right to preserve one's good name)
28. Freedom 自由 (*Kadai*. Extreme liberalism)
29. Politics 政治 (*Kadai*. Our incomparable system of constitutional monarchy)
30. Religion 宗教 (*Kadai*. The religion that our country will have in the future)

VI. The section on International Relations

31. Diplomacy 外交 (*Kadai*. Peace and amity, competition and war)
32. International commerce 通商 (*Kadai*. Importance of trust in international commerce)
33. Sovereignty 國權 (*Kadai*. --)
34. Armaments 軍備 (*Kadai*. The need to show a just reason before declaring war)
35. Conclusion 歸結 (*Kadai*. The difference between theoretical and practical morality)

Level Five

In this level we find the fundamental concepts of ethics. Enryō goes on from what has been said in the previous four levels to the articulation of the ethics that the student who finishes his middle-school courses will have in mind when he goes into the world. The course is divided into six sections: General remarks; Ethics; the Good Conscience; Action; Duties; Morality and Law.

I. General Remarks

1. Ethics 倫理 (*Kadai*. The problem of good and evil)
2. Conscience 良心 (*Kadai*. Why conscience is a natural endowment)
3. Action 行為 (*Kadai*. Definition of action)
4. Duty 義務 (*Kadai*. Relationship between conscience and duty)
5. Morality 德性 (*Kadai*. Difference between virtue and duty)
6. Laws and rules 規律 (*Kadai*. Independence of moral rules)

II. The section on Ethics

7. Theory 理論 (*Kadai*. The problem of theoretical ethics)
8. Reality 實際 (*Kadai*. Unity of knowledge and action)
9. Goals 目的 (*Kadai*. The ultimate goal of human life)
10. Standards 標準 (*Kadai*. Interpretation of the standard of good and evil)

III. The section on Conscience

11. Natural endowments 天賦 (*Kadai*. The sayings of Mengzi)
12. Experience 經驗 (*Kadai*. The difficulty of changing conscience through experience)
13. Habits 習慣 (*Kadai*. The relationship between age and the force of habit)
14. Heredity 遺傳 (*Kadai*. Heredity and education must sustain each other)
15. Education 教育 (*Kadai*. Moral and intellectual education, and conscience)

IV. The section on Action

16. Bodily desires 体欲 (*Kadai*. Not all desires are bad)
17. Feelings and intellect 情智 (*Kadai*. Intellectual strength and good and evil)
18. Motives 動機 (*Kadai*. Good and evil in the strength of impulse)
19. The will 意志 (*Kadai*. Explain the theory of free will)
20. Behavior 舉動 (*Kadai*. Three types of moral action)

V. The section on Duties

21. Individual 個人的 (*Kadai*. The origin of moral duty)
22. Social 社会的 (*Kadai*. Types of social duties)

VI. The section on Morality

23. Self-restraint 節制 (*Kadai*. Cultivation of the morality of self-restraint)
24. Obedience 從順 (*Kadai*. The ideals of the education of soldiers)
25. Courage 勇氣 (*Kadai*. Types of moral courage)
26. Wisdom 知恵 (*Kadai*. The wisdom of politicians and businessmen)
27. Benevolence 仁愛 (*Kadai*. Morality of benevolence and philanthropy)
28. Justice 正義 (*Kadai*. Spirit of self-government and the idea of independence)
29. Honesty, sincerity 誠実 (*Kadai*. Trust is the basis of many a business)
30. Religion 宗教 (*Kadai*. The virtue of religion and society)

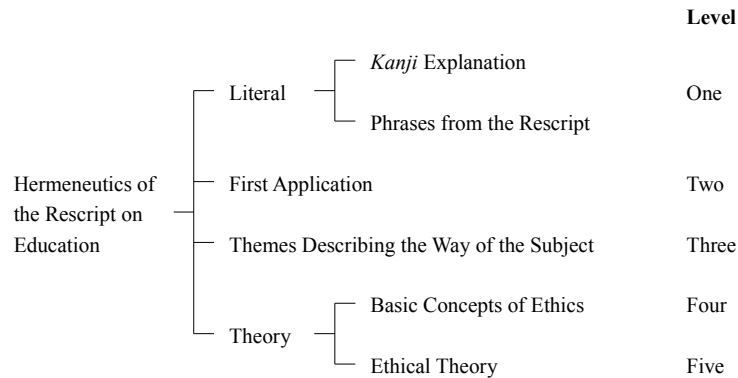
VII. The section on Law

31. Legal 法律的 (*Kadai*. Methods of moral reward and punishment)
32. Social 社会的 (*Kadai*. Reward and punishment in the afterlife)
33. Natural 自然的 (*Kadai*. Relationship between conduct and health)
34. Psychological 心理的 (*Kadai*. The difficulty of evading the judgment of conscience)
35. Conclusion 歸結 (*Kadai*. The way that takes loyalty and filial piety as the basis)

4. Overview

Once the panorama of the five levels is kept in mind, we can review Enryō's procedure in the articulation of his ethics. The first course is an interpretation of the Imperial Rescript on Education that points out the virtues that are mentioned in the text. The second course explains the application of the virtues mentioned in the Rescript. The third course unites the first two courses and explains individual and citizen morality (the subject). The fourth course explains the Way of the subject as part of ethics. And the fifth course organizes the contents of the four previous courses into a theory of ethics.

In this manner, from the interpretation of a short text of 315 characters, the student is led to a view of his own self, of the family, of society, of the State, and of the Imperial Household, while being expected to have learned all aspects related to correct conduct as a Japanese subject. This is done through a progressive analysis of the text of the Imperial Rescript on Education, which can be seen in the following chart:



This interpretation of the Imperial Rescript on Education was not an occasional effort on the part of Enryō. There are other instances that let us see that this procedure was constantly in his mind in his teaching efforts, which extended not only to the school-room but also to the conferences he gave around the country.

VII. Concluding Remarks

We can now see that in Enryō's course we have a moral education project that has six characteristics:

- a) it is not centered on "humanity" or "benevolence" 仁 flowing out of "nature" 性 as in Confucius and Mencius, nor is it based on the "knowledge of the good" 良知 as in WÁNG Yángmíng 王陽明, but on *chūkō* 忠孝, that is, on loyalty and filial piety towards the Emperor, the Imperial Household and the State;
- b) it is academically organized on the basis of the *Xiǎoxué* 小学 of ZHŪ Xī 朱熹 in the first levels, together with Enryō's training in Western philosophy and Buddhist ethics;
- c) it is based on the Confucian method of learning through model imitation, to which the abstract concept of a virtue is applied in each case;
- d) it met the requirement of being based on the Imperial Rescript on Education;
- e) it is graded in such a manner that it accords with the intellectual development of the students; and
- f) as a dialogical interpretative effort, it is basically a hermeneutics of the Imperial Rescript on Education.

I would like to present a few comments on the *shūshin* texts by the Two Inoues, which were designed for classroom use. Some of the differences that can be pointed out are:

1) the first is the general intent of the books. In the case of INOUE Tetsujirō they are written more as an aid to the teacher at middle-school level than as a text primarily addressed to the students. In contrast, INOUE Enryō begins his course with an explanation of the Rescript divided into short phrases, so that in each lesson the students can learn to read it, commit it to memory, read a short explanation, and have additional aspects to consider.

2) The second difference is that the tone of Tetsujirō's text is normative rather than explanatory. For example, the very first sentence of the first lesson in the first grade says, "The school rules are designed for the convenience of the student's learning [修学] and should not oppress the students. This being so, the students should apply themselves day and night diligently to comply with and safeguard them." Or the first sentence of the second grade: "Our parents are the basis of our body; without them we would not exist. The debt towards them for our lives is deeper than the ocean, higher than the mountains. How could we repay them? To have filial piety [towards them] is only one way to repay them". In contrast, the tone in Enryō is explanatory and uses easy-to-understand terms.

3) The general themes of the courses are also different. In the case of Tetsujirō, the second course has four chapters. The first refers to the household (parents, brothers, ancestors, relatives); the second concerns the State (the Imperial Household, the people, the Constitution, conscription, taxation); the third refers to society (neighbors, work responsibility, public interest, duties, public spirit); the fourth concerns "morality" 修得, (honesty, modesty, patience, reflexion, self-control, public-mindedness, self-respect, public peace, integrity, philanthropy, gratitude, valor, fidelity, good name, freedom).

4) However, there is a similarity in that the third and fourth courses are a repetition on a higher level of the themes covered in the first and second books. The third course in Tetsujirō covers two chapters (duties towards oneself, and duties towards the family) while the fourth has four chapters (duties towards society, duties towards the State, duties towards humanity, and duties towards nature). In the case of Enryō this repetition is carried out in the third grade.

5) There is also a similarity in the case of the fifth course, as it covers themes characteristic of ethics: apart from the general explanation and the conclusion, it refers to

"conscience" 良心, ideals, duties, and morality. However, the specific themes and the manner of their exposition is different.

6) We should remark that Tetsujirō explains the concepts of the Rescript on the basis of his experience in Western countries, while Enryō constructs his course on the basis of the ideas contained in the Rescript itself. Among the thirty-nine virtues to be promoted by *shūshin* courses, as KATAGIRI Satarō says, one aspect refers to the *subjective self* 主我, or, the primary, transcendental, Absolute Self, which is not addressed in any of the *shūshin* courses, and another aspect refers to the four *objective selves* 客我, which are the individual self (15), the familial self (7), the national self (6), and the social self (11).⁴¹ The virtues that should be promoted are:

1) The individual self is concerned with *survival* and its virtues are: moderation in drink and food; adequate sleep; convenient clothing; bodily training; clean dwelling, body and clothing; acquisition of knowledge and skills; training of emotions; job learning; thrift in money and things; well-ordered living; refined language; control of emotions; discipline of the will; cultivating a spirit of appreciation of beauty; a refined conscience.

2) The familial self is concerned with *succession* and its virtues are: good relations between the sexes; relationship between spouses; filial duties; friendship among siblings; good upbringing of children; familial harmony; good standing with relatives.

3) The national self is concerned with *public service* and its virtues are: loyalty towards the sovereign and love of country; respect for the Constitution and the law; conscription and taxes; public duties and public rights; development of self-governing bodies; a spirit of public benefit and public duties.

4) The social self is concerned with *mutual relationships* and its virtues are: loyalty to the groups one belongs to; respect for the good name and property of others; surety of a communitarian spirit; being on time; expectations and promises; benevolence and requital of favors; friendship and courtesy; order and advancement; sympathy towards human beings; sympathy towards beings other than humans; the search for truth.⁴²

Even though there is a difference in the manner of exposition, we should keep in mind, as HISAKI Yukio says, that there were a number of themes that were mandatory in the *shūshin* courses, particularly: 1. filial piety, 2. loyalty, 3. courtesy, 4. modesty, 5. requital of favors to the State, 6. benevolence, 7. justice, 8. self-control, 9. diligence,

⁴¹ Numbers refer to the chart 2 following page 4 of KATAGIRI. 『国定修身書ニ関スル研究』 (see note 7).

⁴² KATAGIRI. 『国定修身書ニ関スル研究』 (see note 7), chart 2 following page 4.

10. compassion, 11. control of desires, 12. responsibility, 13. reverence towards the Emperor, 14. fidelity towards the *Kokutai*, 15. respect for government laws and regulations, 16. respect for the elders, 17. patriotism, 18. development of knowledge, 19. bodily health. There were other themes mandatory for the teachers themselves: 20. self-control in speaking and actions, 21. learning, experience, 22. good sexual conduct, and others.⁴³ The themes 1 to 19 are found in the textbooks on *shūshin* published by Enryō.

VIII. Appendix

1. Methodological Aspects

I would like to mention several points that I have considered necessary for my task of correctly understanding INOUE Enryō's *A Text on Shūshin for Middle Level [Schools]* 『中等修身書』. The points I include in my reflection are nine.

(1) The primary *Reference Text*. the *Rescript* given to the people by Emperor Meiji in October, 1890. For a more complete view, a second text that should be considered is the Imperial Rescript to Soldiers and Sailors 「陸海軍軍人に賜はりたる敕諭」 of January, 1882, which in later years (1894–1895, the war against China, or 1904–1905, the war against Russia) was linked to the Rescript.

(2) *Transmission of the Text*. Apart from the transmission of the text in its original form of expression, we can mention another three ways in which the text of the contents of the *Rescript* have been transmitted.

- a) Through its translation into everyday Japanese and into foreign languages. For Japanese themselves, the usual form is the addition of the readings of difficult *kanji* as *furigana*. In the case of its translation into foreign languages, rather than word for word translations we find a kind of accommodated meaning that tries to express the original contents in the cultural terms of the recipient language.
- b) Through explanations of the contents using ordinary language. In section IV of this paper I have presented the content of several of them in abbreviated form.

⁴³ For the complete table see HISAKI Yukio 久木幸男. 「明治儒教と教育：1800年代を中心に」 [Confucianism and education in the Meiji era: With focus on the 1880s], 『横浜国立大学教育紀要』 [Education bulletin of Yokohama Governmental University] 28 (1988). Scan <http://kamome.lib.ynu.ac.jp>. Accessed March 4, 2015.

- c) Through its hermeneutics, that is to say, through an interpretation that uncovers the way a message makes sense. I chose this third possibility of ascertaining the understanding both of Meiji-period interpreters of the Rescript and of my reading of their works, especially of INOUE Enryō.

(3) The *Intellectual Horizon*. the context of ideas on education (primarily Herbartian education but in coexistence with other tendencies as mentioned in the body of my text), the State (the Emperor as father and teacher; national history; and the formation of obedient subjects ready to serve the country and to die for the State), and the Japanese State in the international situation of the times.

(4) The *Point of View* of each author and its main presuppositions, such as the Emperor system; the *Kokutai*; the theory of evolution centered on the survival of the fittest; Japanese culture as superior to other Eastern cultures and inferior to some Western countries. The result is that there is a double dimension of interpretation:

- a) a vertical dimension: each interpretation makes sense by itself, which is the case for each author in his courses;
- b) a horizontal dimension, which would be the result of a possible dialogue among the early interpretations. This would lead us to the perception of a hermeneutical horizon.

(5) The *Hermeneutical Horizon* in both its textual and interlocutionary aspects is present both among the texts of several authors writing on the Rescript (this is why several of them are included in sections II–V), and in the students' social understanding. This can be seen more clearly when we consider that at this stage there were several *points still undecided concerning the interpretation of the Rescript*. Let us look at some examples. In this early period different authors gave different answers to questions such as:

- a) How many phrases are there in the Rescript? (twenty-one, thirty-three, etc.).
- b) How many virtues are mentioned in the Rescript? (eleven, twelve, more?).⁴⁴
- c) How is the *Kokutai* constituted? (See INOUE Enryō. *Treatise on a Living Filial Piety and Loyalty* (see note 22), pp. 70–73).
- d) What counts as *Kokutai no seika* 国体の精華? (See INOUE Enryō. *The Mysterious Meaning of the Rescript* (see note 27), p. 34).

⁴⁴ A later writer says that the Imperial Rescript was designed for an ideal formation of the citizen and that we find fifteen virtues included in it. OGATA Toshio 尾形利雄. 『日本近世教育史の諸問題』 [Problems in the history of Japanese modern education] (Tokyo: 校倉書房, 1988), p. 207.

- e) The good and loyal subject lays down his life: 1) for the State?; 2) for the *Kokutai*?; 3) for the Imperial Household?; 4) for the Emperor?; 5) for the *Ōyake*?
- (6) The *Conceptual System* of Confucian origin and of European origin used in the context of Japanese culture. Some of these central concepts have been pointed out in the body of my text.
- (7) The *Expository Modes*: through concepts, in all the cases considered above; through examples, as we can see in the texts of both Tetsujirō and Enryō; and through images, as can be seen in the text of Enryō.
- (8) Of special interest is the question, how does Enryō's text make *Sense*? What kind of world does his text disclose? What kind of moral attitude does he intend to form in the "back of the mind" of the student through a well-designed course of moral education based on his interpretation of the Rescript? What we have been able to perceive through this study is that:
- a) The text was *graded* appropriately for the students of secondary school age.
 - b) It included *didactic recourses* that would make an impression on the student if the teacher was pedagogically well trained.
 - c) His main purpose was to lead the student to perceive the *historical rationality* in the vision of the kind of subject depicted in and demanded by the Rescript, rather than a kind of subject derived from Enryō's own vision of the world resulting from his travels abroad.
 - d) This is done on the basis of *a well-founded principle*: the inseparable identity of loyalty and filial piety, which for Enryō constitutes the above-mentioned historical rationality which makes sense within the living tradition of the Imperial Household and the contemporary world-situatedness of Japan.
 - e) Through the addition of the *kadai* or take-home questions, Enryō opened a way towards a questioning attitude on the part of the students, so that a fruitful *dialogue* was made possible. At the same time, parents and friends could express their views and take part in dispelling the doubts in the students' minds, thus making possible what Gadamer called a "fusion of horizons."⁴⁵

⁴⁵ Concerning the "fusion of horizons" (*horizonverschmelzung*), as a plurality which includes past and present, one's own and others' direct and metaphoric meanings embodying traditional and new perspectives, we read, "In the process of understanding there takes place a real fusing of horizons". See Hans-Georg GADAMER. *Truth and Method*, 2nd. ed. (London: Sheed and Ward, 1979), pp. 273, 337. See also p. 358, where GADAMER says that "In our analysis of the hermeneutical process we saw that to acquire a horizon of interpretation required a 'fusion of horizons'."

- f) By presenting the *historical rationality* of the contents and by the examples that showed them present and active in tradition, plus the supportive assent of those socially related to the students, through his five-year course Enryō could convince them to become *like* the ideal subject depicted in his text.
- g) It is well known that Enryō was a nationalist patriot who favored a strong State, and who perceived the *critical context* of Japan's international relations, and saw the need to form the subjects of the State according to the characteristics he identified in the Rescript.
- h) He brings the student to the perception of a distinctive *Japanese way of life* which accords with the directives of the Imperial text. Particular emphasis is laid on the character of the *socio-political self*, which is concerned with mutual relationships: loyalty to the groups and institutions one belongs to; respect for the good name and property of others; trust in a communitarian spirit; social and cultural expectations and promises; benevolence and requital of favors; friendship and courtesy; order and advancement; sympathy towards human and non-human beings; filial duty towards father-figures; the search for truth and preservation of freedom, and so on.

And thus, the answer is that Enryō's course makes sense through its disclosure of a world inhabited by the *kind of subject the Emperor desired*, according to Enryō's understanding.

(9) In this manner Enryō's course could bring about the final *Desired Outcome* of such education which, as quoted from MORI Arinori at the beginning, was that,

They will be the Imperial subjects who completely fulfill their duties, which means that when called upon to do so they will willingly give their lives for the State. Thus the aim of education is to cultivate persons who can be of service to the State and nation.

Here we should keep in mind the difference between later militaristic totalitarian tendencies and the sovereign-subject relationship that was the basis for Enryō's and other interpretations of the Rescript before 1908. As an additional result of my overview of the hermeneutic process I would like to add a reflection on this aspect.

2. Corollary

Not only in Enryō's course but also in other interpretations there is reference to the role of the Emperor as sovereign and paterfamilias. This is related to what ISHIDA Takeshi 石

田雄 called the idealistic view of a Familial-State 家族国家 which he finds exemplified in Tetsujirō's interpretation of the Imperial Rescript, when he says: "a nation is the extension of a family; there is no difference between the sovereign of a country that directs and gives orders to the subjects and the parents of a family that kindly instruct their children and grandchildren." Ishida remarks that this is not yet said in the context of an already established Familial-State nor in a totalitarian view of the State.⁴⁶

Through the several interpretations presented above, we can perceive the beginnings of the double transformation Ishida mentions: a) the Emperor became not only a sovereign but also an Imperial Paterfamilias 天皇親政, and even at this early time, a central figure of a "mystified Imperial system" 天皇制の神秘化 in which the "Imperial Household is our Head Family;"⁴⁷ and consequently, b) through the indissoluble "union of loyalty and filial piety" 忠孝一致 the subject was transformed into a filial son/daughter, and from filial son/daughter into a soldier, who could be "of service to the State and nation," and to the Emperor and the Imperial Household. In this process the motive was no longer the call of duty, nor obedience to the commands of the Emperor or of the State, but rather, a hidden dimension within Japanese society that is also present in the interpretations of the Rescript and which, it seems to me, has not been clearly stated up to now.

From the content of the texts we have examined we can say that the fundamental principle which lies at the foundation of Japanese society and can become the basis for its most powerful motivation is the concept of *on* 恩 and its reciprocal concept *hōon* 報恩, that is to say, the concept of "favor" and its "requital." This would be characteristic of Japanese society and not derived from the Chinese manner of thinking about favor, kindness, or grace, even though the characters used for *on* and *hōon* were imported from China. In this sense, the requital of favors is counted among the virtues that promote personal relations in ordinary times. This fundamental principle is so strongly felt within Japanese society that the subject is not moved by a legal "duty" 義務 or obedience to the law, by submission to power, or by gratitude for some kindness, but by the weight of the moral requirement to repay the favor.

⁴⁶ ISHIDA Takeshi 石田雄. 『明治政治思想史研究』 [Studies in the history of political thought of the Meiji era], 8th ed. (Tokyo: Miraisha, 1969), pp. 5–215, see especially pp. 6–7, 22.

⁴⁷ 「皇室は我らの宗家なり」 (*Kōshitsu wa warera no sōke nari*), quoted from lesson 11 of the 1911 State-approved Textbook for the Third Year of the Superior Course, in ISHIDA Takeshi 石田雄. 『近代日本政治構造の研究』 [Research into the political structure of modern Japan], 9th ed. (Tokyo: Miraisha, 1971), pp. 5–8, 23. INOUE Enryō writes, "in our country, the sovereign and the people are One House, [and] the Imperial Household is our Head Family," 『忠孝活論』 (see note 22), p. 70. Cf. above page 31.

In the hermeneutics of the Rescript this is interpreted as a favor received directly from the Emperor and this "favor" 恩 calls for "requital" 報恩 at all costs from the Japanese subjects. On this basis was predicated also the above-mentioned concept of *fuyoku* 扶翼 by Enryō, which would result in the sincere support and assistance by the subject in the Imperial task of promoting the welfare of the nation and its nationals.

This much can be inferred from the several places where we find the concept of "requital of favor" in TAKASAKI Masakaze.⁴⁸ Tetsujirō places a special emphasis on the requital of the favors received from the Ancestors, and on the requital of the "Imperial favor" 皇恩.⁴⁹ Enryō also writes about the Imperial favor when he says in the section on the Imperial Household: "Precisely we subjects, feeling deeply the Imperial favor and the virtue of the sovereign, must be moved to tears" because of the Imperial concern that is expressed in the poem: "I pray to you for the eternal tranquility of the people: Protect our world, Oh Great Goddess of Ise!"⁵⁰ The appropriate response would be "to repay the favor of the sovereign" 君恩に報じる.⁵¹ And in the last lesson of Book III, Enryō writes: "Through the union of loyalty and filial piety to give everything for the Imperial Household is the peculiar way of the Japanese nation: we must bodily appropriate this idea deeply, and must desire day and night to repay the Imperial favor and divine virtue [皇恩神徳に報答]".⁵²

In order to have a balanced view of this deepest aspect of Japanese society, some authors have put it within the context of *giri-ninjō* 義理人情, that is the "debt of gratitude" and "kindness" (usually translated as "duty" and "humanity"). It can be considered, not only in concrete situations described as social obligations in general (as a "social matter" 公事 *ōyake-goto*) and human emotion (as a "personal matter" 私事 *wataku-shi-goto*) that permeates, unifies, and consolidates Japanese society,⁵³ but also in their deeper meaning into which they were transformed, that is to say, "as a kind of *Gestalt*" in Japanese mentality.⁵⁴ In this regard DOI Takeo 土居健郎 takes the concept of "*amae* [甘

48 TAKASAKI. 『尋常小学修身口授用書』 (see note 15), bk. 2, lesson 16: "The requital of favors (example of Ōishi Yoshikane)," pp. 20–21. See also bk. 3, lesson 1, pp. 21–23 and bk. 3, lesson 3, pp. 25–26.

49 INOUE Tetsujirō. 『勅語衍義』 (see note 21), pp. 4, 10, 15, 16, and 19 on the favor and blessings of the Ancestors. We also find it, for example, in bk. 2, ch. 1, section 3 about the "Ancestors" of his 『中学修身教科書』 (see note 30), and bk. 3, ch. 2, section 7 and bk. 4, ch. 2, section 3.

50 INOUE Enryō. 『中等修身書』 (see note 33), bk. 2, lesson 1, p. 3. See also lesson 2.

51 INOUE Enryō. 『中等修身書』 (see note 33), bk. 2, lesson 2.

52 INOUE Enryō. 『中等修身書』 (see note 33), bk. 3, lesson 35.

53 MINAMOTO Ryōen 源了圓. 『義理と人情：日本の心情の一考察』 [*Giri and ninjō: A reflection on Japanese feelings*] (Tokyo: Chūō Kōronsha, 1969), p. 39.

54 DOI Takeo. *The Anatomy of Dependence*, trans. by John BESTER (New York: Kodansha International, 1973), p. 33. We find further reflections on *amae* in some other of his publications. For example, DOI Takeo 土居健郎. 『「甘え」の雑稿』 [Miscellaneous texts on *amae*] (Tokyo: 弘文堂, 1975); 『「甘え」さまざま』 [Diverse (themes) concerning *amae*] (Tokyo: 弘文堂, 1989), ch. 1–2; 『「甘え」の思想』 [The idea of

え] as an essential factor smoothing the path of human exchanges" (p. 32). This would be a central concept to which are linked other "Japanese words dealing with human relations [... which] reflect some aspect of the *amae* mentality," as in the case of *giri* and *ninjō*, which "indicate responses that have a close bearing on *amae*" and, from this perspective, "would seem to exist in a kind of organic relationship to each other" (p. 33). Insofar as *amae* reflects a "desire to retain [the] good will" of the other, "both *giri* and *ninjō* have their roots deep in *amae*" (p. 35). Doi says that *giri* relationships take place "in areas where it is officially permitted to experience *ninjō*" (p. 34). All of this leads to the need for clarification of "the relationship between the concept of *on* and *giri*". He explains this relationship in the following manner:

on implies receiving some kindness—i.e. *ninjō*—from another, and also implies that *on* calls into existence a *giri*. To put it differently, *on* means that one has incurred a kind of psychological burden as a result of receiving a favor, while *giri* means that *on* has brought about a relationship of interdependence. (p. 34)

This would throw light on the manner in which such concepts as *on* and *hōon*, and especially *kōon* 皇恩, or *kun'on* 君恩, would be placed as the deep psychological foundations of Japanese society. However, from this point of view we would say that in Doi's presentation *giri* would involve relationships between ordinary human beings, however exalted their position, but the personality of the Emperor would not be included, as properly speaking there is no *interdependence* between Emperor and subjects and in this sense, there is no *giri* towards the Emperor or towards the Imperial Ancestors.

Perhaps we should say that between *on* and *giri* there is a moral aspect expressed as *hō-on*, or *on-gaeshi* 恩返し,⁵⁵ which does not imply a social *giri* relationship in the case of the Emperor or the Imperial Ancestors. This would bring us back to the Tokugawa and early Meiji notion of the relationship between *kō* 孝 and *on* (as in NAKAE Tōju⁵⁶ and MOTODA Eifū), which considers *on* as the basis and foundation of *kō*.⁵⁷

amae] (Tokyo: 弘文堂, 1996), ch. 1–2. In 『「甘え」と社会科学』 [*Amae* and the social sciences] (Tokyo: 弘文堂, 1981), a book written in collaboration with ŌTSUKA Hisao 大塚久雄 and KAWASHIMA Takeyoshi 川島武宜, Doi writes, "*Amae* is the emotion and action of approaching and desiring to become one with an other," p. 9.

55 Doi Takeo does not emphasize this aspect and rather subsumes it under *amae*. Doi. *The Anatomy of Dependence* (see note 54), p. 61.

56 「孝徳をあきらかにせんと思ふには、まづ父母の恩徳を観念すべし」 [When trying to clarify the virtue of filial piety, first of all you have to reflect and consider the virtue of the favor of [your] parents.], NAKAE Tōju 中江藤樹. 『翁問答』 [Conversations of an old man], vol. 1, question 13; in vol. 29 of 『日本思想大系』 [Great series of Japanese thought] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1974), p. 33.

57 This aspect is treated in detail in " 'Filial piety' as ideology," chapter 2 of KAWASHIMA Takeyoshi 川島

I will end this corollary with the assertion that it is very likely that the deepest factor in the motivation of the subject carried out in the *shūshin* courses was achieved through recourse to the reciprocal concepts of *on* (especially as *kōon* and *kun'on*) and *hō-on* as they were felt, understood, and practiced in the Meiji period. At the same time we should keep in mind, as we have elsewhere ascertained, that Enryō's view of education as character formation is centered on the concept of *makoto* 誠 or *shisei* 至誠, so that "sincerity" would be the internal, subjective moving factor for loyalty and filial piety, that is, for the requital of the Imperial favor.⁵⁸

In this manner, we come to see that in the case of the late Meiji-period interpretations of the Imperial Rescript on Education it can also be asserted that, "Understanding is always inextricably informed by the perspective we bring to bear in the act of understanding. Understanding is a product of our language, our history, our traditions. [...] Our understanding is shaped by the way we belong to the world."⁵⁹

武宜, 『イデオロギーとしての家族制度』 [The family system as ideology] (Tokyo: Iwanami Shoten, [1957] 1970), pp. 88–125.

⁵⁸ This would agree with the interpretation that says, 「忠の本来の意味は他者に対するまことやまごころであり」 [The original meaning of loyalty is the sincerity or wholeheartedness vis-à-vis the other.], that is the sovereign. See TSUBOI Hideo 壺井秀生, 『日本人の道德思想』 [The moral thought of the Japanese] (Tokyo: Sōgō Bunka Shuppan, 1981), pp. 85–86.

⁵⁹ Francis J. MOOTZ and George H. TAYLOR, *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics* (New York: Bloomsbury Academic, 2011), p. 1.

International Inoue Enryō Research 4 (2016): 66–79
 © 2016 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

TSUNASHIMA RYOSEN AND THE PHILOSOPHY ACADEMY INCIDENT

THE TURNING POINT OF MEIJI PHILOSOPHY

SUGAWARA Jun 菅原潤

1. Introduction

The "Philosophy Academy Incident" 哲学館事件 refers to the episode in which the Ministry of Education's School Inspector 視学官 KUMAMOTO Aritaka 隈本有尚 took issue with a middle-school teaching license-related test problem that had been submitted by the Philosophy Academy 哲学館 (present-day Toyo University 東洋大学) philosophy instructor NAKAJIMA Tokuzō 中島徳蔵 (1864–1940), which led the Ministry to not only revoke the school's ability to grant middle school teaching licenses, but even consider closing the school itself. While this incident is often talked about as having been the indirect cause of the delaying of Toyo University's approval when the Universities Ordinance 大学令 was promulgated in 1928, in this paper, focusing on the fact that this event prompted the societal position of philosophy to be widely discussed in newspa-

⁰ SUGAWARA Jun 菅原潤 is Professor of Philosophy at Nihon University. The paper was presented in Japanese at the 4th Annual Meeting of the International Association for Inoue Enryō Research at Toyo University in 2015. The translation was done by Dylan Luers TODA.

pers and the like, I would like to understand it as something that indicates the beginning of the second period in Japan's reception of Western philosophy.

To state my conclusion in advance, in the first period in which NISHI Amane 西周 (1829–1897) adopted the compound *tetsugaku* 哲学 as the translation of "philosophy," philosophy was buried amidst other aspects of enlightenment thought and not adequately distinguished from other fields that needed to be introduced into the country, such as law and economics. In contrast, after the Philosophy Academy Incident, philosophy was for the first time recognized as investigating a different set of fundamental principles. I believe that TSUNASHIMA Ryōsen's 綱島梁川 (1873–1907) clear discussion of the philosophical principles of Kant and Hegel, who had until then been dealt with secondarily, played a particular large role in orienting the understanding of NISHIDA Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945) and later thinkers that philosophy is a field that shapes individuals' interiorities.

2. The Circumstances Leading up to the Philosophy Academy Incident

First, let us consider the path to the opening of the Philosophy Academy. The Philosophy Academy, the predecessor to today's Toyo University, was opened in 1887 by INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919). While some of the schools recognized as private universities in the 1920s and later were established before the Philosophy Academy, most were oriented towards practical learning, like Keiō Gijuku 慶應義塾. In contrast, as its name suggests, the Philosophy Academy stood out in its adoption of "philosophy" as its focus. It did so because Enryō, its founder, practiced philosophy. According to the recent work of KOSAKA Kunitsugu 小坂国継, philosophers that were part of the above-described first period of philosophy's reception were the aforementioned NISHI Amane, as well as ŌNISHI Hajime 大西祝 (1874–1900), INOUE Tetsujirō 井上哲次郎 (1856–1944), KIYOZAWA Manshi 清沢満之 (1863–1903), Nishida Kitarō, and, finally, INOUE Enryō.¹ We should note that excluding Nishi, all of them went through the newly established Tokyo University in one form or another.

However, unlike these other philosophers, Nishida was born after the Meiji period (1868–1912) began, and, furthermore, since NAKAJIMA Rikizō 中島力造 (1858–1918), who he learned under at Tokyo University 東京大学, learned alongside Ōnishi at Doshisha University 同志社大学, Nishida should probably be placed in the second period

¹ KOSAKA Kunitsugu 小坂国継, 『明治哲学の研究：西周と大西祝』 [Research on Meiji philosophy: Nishi Amane and Ōnishi Hajime] (Tokyo: 岩波書店, 2013).

in which Japanese philosophy began to develop independently. We should note that NAKAJIMA Tokuzō, the cause of the Philosophy Academy Incident, studied under NAKAJIMA Rikizō at Tokyo University during the same period as Nishida. Additionally, since NAKAJIMA Rikizō covered in his classes the ethical thought of English thinker Thomas H. GREEN, which would exert a considerable influence on Nishida's *An Inquiry into the Good* 『善の研究』,² one does wonder as to the nature of the relationship between the two Nakajimas and Nishida. However, since this paper is on the Philosophy Academy Incident, I will return to the relationship between NAKAJIMA Tokuzō and INOUE Enryō.

NAKAJIMA Tokuzō was born in 1864 in present-day Gunma prefecture, six years earlier than Nishida. While some may find it strange that despite this age difference Nakajima was Nishida's classmate, according to a gedenkschrift for Nakajima, he entered Tokyo University after working for a time as an elementary school teacher.³ He was thus older than his peers. After graduating from Tokyo University, Nakajima was invited by Enryō to teach at the Philosophy Academy. He had the honor of giving the first lecture at the Academic Lecture Meeting 学術演説会 of the Teiyū Ethical Society 丁酉倫理会, the authority in ethics research at the time, and was also chosen to be on the drafting committee for the Ministry of Education's "moral cultivation" 修身 textbook. While from this perspective it appears that Nakajima's career as a researcher got off to a late start, subsequently it went smoothly to the extent that one would not have thought that he would become involved in the Philosophy Academy Incident.

The cause of the incident should be seen as lying in the Ministry of Education and the politics surrounding it. According to the political scientist OMATA Noriaki 小股憲明, its indirect cause was the "republican speech" 共和演説 of Minister of Education OZAKI Yukio 尾崎行雄. Since Ozaki, who also is known by the pen name OZAKI Gakudō 罌堂, is held to be the "god of constitutional politics" for his driving the Third KATSURA Tarō 桂太郎 administration to resign with his oratorical skills and the First Movement to Protect the Constitution 第一次護憲運動, there is a tendency for him to be seen as having continued to be an out-of-power opposition party politician for his whole life. However, he in fact once did become a member of the first ŌKUMA Shigenobu 大隈重信 Cabinet as the Minister of Education. Not only was the political enemy of Ōkuma, ITAGAKI Taisuke 板垣退助, a member as well, all of its ministerial politicians (besides the army and navy ministers) were political party members, and thus it is held to be the first party cabinet.

2 YUKIYASU Shigeru 行安茂. 『近代日本の思想家とイギリス理想主義』 [Modern Japanese thinkers and English idealism] (Tokyo: 北樹出版, 2007), 21.

3 『中島徳藏先生』 [Nakajima Tokuzō sensei] (Tokyo: 中島徳藏先生学徳顕彰会, 1962), 37–40.

Since this cabinet, which was generally called the Waihan 隈板 Cabinet, resigned en masse after only approximately two months due to an internal dispute, as is well known a full-fledged party cabinet did not appear until the Taishō 大正 period (1912–1926) HARA Takashi 原敬 Cabinet.

In this short-lived cabinet Ozaki carried out bold reforms. Amongst them, we should bring our attention to his mass repeal of twenty-two "ministerial ordinances" 省令, "orders" 訓令, "secret orders" 内訓, "official notices" 達, and "internal notices" 内達. These had severely restricted the political activities of teachers after the Freedom and People's Rights Movement 自由民権運動 began; his aim was to ensure that not only teachers but also the entire nation's freedom of speech would be guaranteed to the maximum extent possible. Ozaki's proposal to eliminate the textbook selection committees established by each prefecture and introduce a free selection system is also significant. Considering that there was a textbook court case between IENAGA Saburō 家永三郎 and the Ministry of Education even after World War II when freedom of speech was guaranteed, as well as that until the Act on the National Flag and Anthem 「国旗及び国歌に関する法律」 (1999) was established there was confusion on the ground as to whether to sing the (de facto) national anthem *Kimigayo* 君が代 at graduation ceremonies, Ozaki's political course appears even from a contemporary perspective to be very liberal.

His republican speech that became an issue described the fundamental principle upon which his policies were based. At the August 1899 Imperial Education Society Tea Party 帝国教育会茶話会 Ozaki's asserted that raising teacher salaries and the like should be done based on a standard different from public servant classes, and that since teachers cannot be given salaries that rival giant *zaibatsu* 財閥 like Mitsui and Mitsubishi, the mammonistic atmosphere of judging people's value based on money must be changed. Since the gist of this lecture was the equality of the nation, it came to be called the "republican speech."⁴ Ozaki would also probably have criticized the situation of late in which university faculty are evaluated based on the amount of outside funding they obtain.

While his republican speech was received very favorably by the over five hundred education-affiliated individuals in the audience, it displeased non-party politicians from the Satsuma 薩摩 and Chōshū 長州 domains, and Ozaki was driven to resign. For this reason, the policies he proposed were not implemented. While the reasons leading to

⁴ OMATA Noriaki 小俣憲明, 「尾崎行雄文相の共和演説事件：明治期不敬事件の一事例として」 [Minister of Education Ozaki Yukio's republican speech incident: as one of the Meiji period disrespect incidents], *The Zinbun Gakuhō: Journal of Humanities* 『人文学報』 73 (1994): 203–208.

his resignation are not completely clear, it appears that one of them may have been that after the conclusion of his republican speech one of the audience members sought the withdrawal of the Imperial Rescript on Education 「教育勅語」. While it is questionable as to whether this actually happened, it is certain that a half year before Ozaki's republican speech the politician and former journalist TAKEKOSHI Yosaburō 竹越与三郎 gave a speech that declared the traditional ethics of indignant lamentation to be behind the times when seen in light of international trends.

In fact, before this all happened, the discrepancies between the ideology of the Imperial Rescript on Education and on-the-ground moral cultivation education had been frequently raised as an issue at the Imperial Diet, and while there was for a time a movement to revise the Rescript itself within the Ministry of Education, in the end a nationally-sponsored authoring of a moral cultivation textbook ended up being sought for the time being. It was for this reason that the Ministry of Education's moral cultivation education textbook committee that Nakajima was chosen for was established, and it was this political conflict in which Nakajima and the Philosophy Academy got caught up.

3. The Development of the Incident

When explaining the Philosophy Academy Incident at the beginning of this paper, I touched upon the revocation of the school's ability to issue middle school teaching licenses, and here I would like to discuss in brief the relationship of this to the examination from which this issue arose. Graduates of the Philosophy Academy—as well as Tokyo Senmon Gakkō 東京専門学校 (the predecessor of Waseda University 早稲田大学) and Kokugakuin 国学院—at the time were able to obtain a middle school teaching license without taking a licensing examination. In other words, it was a system in which those who graduated from the Philosophy Academy automatically became qualified to be middle school teachers. In 1902, from the 25th to the 31st of October was the Philosophy Academy's graduation examination period. School Inspector Kumamoto happened to be visiting to make an inspection during this time, and reported that one of the moral cultivation examination problems was inappropriate, which led to the discontinuing of this privilege.

The question that he saw as problematic drew from the work of John Henry MUIRHEAD (1855–1940), which widely circulated in England at the time, to ask whether or not it is permissible to kill someone in a higher position than oneself if one's motive is correct. Since Enryō was traveling overseas on business, Nakajima had

submitted this question. Kumamoto judged that this problem left room to justify killing the emperor and causing a revolution. In fact, a similar incident had occurred ten years earlier. Again, according to the research of Omata, in INOUE Tetsujirō's 1891 *Detailed Explanation of the Rescript* 『勅語衍義』, there is a passage that was denounced by a Chinese classics scholar as being disrespectful. Omata says that Inoue, who had learned from this incident, reported the famous "disrespectful" act of UCHIMURA Kanzō 内村鑑三, thereby presenting himself as being loyal to the emperor.⁵

Seeing this, one would think that under the Ministry of Education's Meiji Constitution-based regime the strict control of speech continued as is until Japan's defeat in World War II. However, in reality immediately after the incident there were criticisms in newspapers of the Ministry of Education's strong measures. According to the materials reprinted by SHIMIZU Kiyooki 清水清明, after the views of Nakajima, Kumamoto, and the Ministry of Education were each published, *Yorozu Chōhō* 万朝報 and other newspapers censured in unison the Ministry of Education's tyranny. According to the work of MIURA Setsuo 三浦節夫, if one includes the likes of specialized journals and magazines such as *Waseda Academic Gazette* 『早稲田学報』, *New Buddhism* 『新仏教』, and *The Sun* 『太陽』, there were 580 publications that commented on the Philosophy Academy Incident in some form or another.⁶

During this time Enryō maintained silence. While for a time Nakajima left the Philosophy Academy, three years later he returned to his job at Enryō's request, and subsequently climbed to the position of Toyo University President. Thus, it appears that Enryō was supportive of Nakajima throughout the Philosophy Academy Incident. It seems that in the background to this was the debate over ethical theories that erupted in response to the Incident, in which the generally unknown TSUNASHIMA Ryōsen played a central role.

4. Ryosen's Defense of Muirhead

TSUNASHIMA Ryōsen (actual name TSUNASHIMA Eiichirō 栄一郎) was born in Okayama prefecture in 1873, making him three years younger than NISHIDA Kitarō. His pen name Ryōsen 梁川 came from the Takahashi River 高梁川 that flows through his

5 OMATA Noriaki 小俣憲明. 「教育勅語撤回風説事件と中島徳蔵」 [The incident of the rumor regarding the withdrawal of the Imperial Rescript on Education and Nakajima Tokuzō], *The Zinbun Gakuhō: Journal of Humanities* 『人文学報』 67 (1990): 147–148.

6 MIURA Setsuo 三浦節夫, ed. 「『哲学館事件』文献年表」 [‘Philosophy Academy Incident’ textual timeline], *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 『井上円了センター年報』 17 (2008): 153.

hometown. After being baptized at the Takahashi Church, he went to Tokyo and enrolled in the Tokyo Senmon Gakkō, where he studied English utilitarianism (primarily Henry SIDGWICK). After graduating he engaged in compiling the complete works of ŌNISHI Hajime, his teacher from the same hometown as him, amongst other endeavors. Since his health was harmed due to tuberculosis, he died at the young age of thirty-four without having had a stable job. In his late years he wrote about seeing God, and exerted a considerable influence on Nishida. Posthumously his complete works were edited by ABE Yoshishige 安倍能成 and published in ten volumes.⁷

Let us return to the academic debate regarding the Philosophy Academy Incident. In the public debate, neither the thought of NAKAJIMA Tokuzō, who submitted the exam question that led to the incident, nor Nakajima's interpretation of Muirhead's thought, upon which the question was based, was a point of discussion. Rather, the focus was on the characteristics of Muirhead's theories themselves; the debate did not touch upon Nakajima. Muirhead, who is obscure today, was a philosopher in the tradition of the aforementioned major English idealist Green. He is known for publishing a standard English philosophy textbook at the end of the nineteenth century.

Thus, Muirhead was very surprised upon hearing about the Philosophy Academy Incident. His defense was translated and published in *Oriental Philosophy* 『東洋哲学』. Taking responsibility as the Japanese translator for Muirhead's *Elements of Ethics*, KUWAKI Genyoku 桑木 厳翼 (1874–1946) emphasized that Muirhead's theories were moderate. MARUYAMA Michikazu 丸山通一, a German teacher at First Higher School 旧制一高, wrote in opposition to these efforts to defend Muirhead. Over the course of four articles, Maruyama persistently criticized the defense of Kuwaki et al. Seeing this situation, Ryōsen jumped into the debate. Under his real name Eiichirō, he published "Discussing the Ethical Significance of Motives and Evaluating the Motive Theory of Muirhead in Relation to the Philosophy Academy Incident" 「哲学館事件に関して倫理学上動機の意義を論じ併せてミュイアヘッド氏の動機論を評す」.⁸ Since Tsushima's argument was the longest in the debate and dictated the path of the Muirhead / Nakajima defense, let us look at it in detail below.

7 TSUNASHIMA Ryōsen 綱島 梁川. 『梁川全集』 [Ryōsen's complete works], 10+1 vols. (Tokyo: 春秋社, 1921-1925).

8 TSUNASHIMA Eiichirō [Ryōsen] 綱島栄一郎[梁川]. 「哲学館事件に関して倫理学上動機の意義を論じ併せてミュイアヘッド氏の動機論を評す」 [Discussing the ethical significance of motives and evaluating the motive theory of Muirhead in relation to the Philosophy Academy Incident], in vol. 2 of KIYOMIZU Kiyooki 清水清明, ed. 『哲学館事件と倫理問題』 [The Philosophy Academy Incident and ethical issues] (Tokyo: みすず書房, 1989).

Ryōsen first states that he is going to discuss not the appropriateness of the Ministry of Education's administrative actions but rather the meaning of Muirhead's theories while going back to the theories of Muirhead's teacher Green. Ryōsen particularly focuses on Muirhead's understanding of motives. According to Ryōsen, there are two theories of motives: the theory sees a motive as the "selection act / determination act of the will" that is "the desire before a selection and determination has been made," and the theory that sees a motive as the "desire after the will has selected and determined." Ryōsen judges the former view itself as "not necessarily unreasonable," and further divides into two the aim of the desire discussed therein: "the subjective aspect of desire (so-called efficient-cause): emotion, in other words interest in a broad sense (within which can be said to be subjective and oppositional sensibilities, in other words, feelings of pleasure and pain, as well as objective and impulsive passion)," and desire's "objective aspect (so-called final cause): the idea of the ends that appears in the mind as the object of desire." In other words, the "emotion of interest in towards truth" and the "idea of the ends of truth." Both are "ultimately two sides of a single mental fact; they cannot be pulled out separately."

Furthermore, Ryōsen emphasizes that desire does not directly connect to action. This is because "in the case one acts in this way, this normally is not said to technically be an action carried out by oneself, in other words, an action done with awareness." Therefore, "desire moving an individual [to action] naturally does so, it does not ultimately do so, so to speak." For example, "in the case that multiple desires compete," one does not take action just based on desire. Ryōsen uses Green's way of expressing this, stating that one "carefully ascertains which [desire] will truly satisfy one's self, and then makes one's self coincide with this [desire]." He concludes that "motive" is the latter "selection act / determination act of the will." Up until this point Ryōsen has been stating his own understanding of utilitarianism, his area of study.

However, taking into account the above discussion of desire, he continues by asserting that there are two types of the "selection act / determination act of the will." With the distinction between the so-called theory of moral motivation and consequentialism in mind, he describes the position that emphasizes consequences as an "objective motive" understanding, and the position that emphasizes motive apart from consequences as a "subjective motive" understanding. Ryōsen sees the motive that Muirhead speaks of as being closest to the former "objective motive" understanding, and states that his own understanding is more a "subjective motive" understanding. However, taking into account that the expression "subjective" motive might invite mis-

understanding, he changes it to "intention" 意向. In the following, Ryōsen then develops even further deeply his ethical theory.

For example, while the chief aim of a doctor is to treat a patient's illness, in order to do so there are cases in which the doctor must make the patient experience pain by having them take a powerful medicine, or cases in which while even if the result of drastic measures can be positive and save the patient's life, at the same time there is the concern that they will turn into a cripple [片輪者; *sic*]. While the true intention is not to cause suffering with medicine, it is also not desirable to turn them into a deformed person [不具者; *sic*]. Yet, it will not be even thought that it is sad. It must be said that either as a means to bring about the end of healing or as part of this result, in both cases [these negative side-effects] shape somewhat the aim (object) [目的 (対境)] of the doctor's decision. In other words, while they are not the primary aim, at the very least secondarily he anticipates them, and they must be seen as things his will took as its object. If this is the case, in my earlier discussion on that which ultimately moves one, I think it would be appropriate to further establish the distinction between that which moves one in an even more ultimate sense, and that which does not. The "motive" that is usually discussed as a set with intention is the former. The latter is intention. In terms of the previous example, the doctor's motive is to heal illness, and the means of taking medicine and the part of the result of becoming crippled corresponds to this intention. I believe that at the very least it is appropriate for us to understand the meanings of these two words in this way. (p. 115–16)

Ryōsen judges the core of the Philosophy Academy Incident to be in Kumamoto having not differentiated between intention, which includes the means, aspects, and aim of an action, and motive, which only refers to an action's aim. Furthermore, Ryōsen states that Bentham was the first person to differentiate between the two, and that Muirhead and Mill follow this distinction. Here, he wonderfully fuses journalistic issues with an explanation of academic theories.

In his argument, it can be seen that he is germinating a criticism of Kant understood formalistically. As is often pointed out, while Kant's writings are seen as a theory of motivation or duty that sees only a motive's purity as having a moral nature, there is a tendency to see utilitarianism (Bentham, etc.) as consequentialist ethics. It is intriguing that Ryōsen's point out that this utilitarian understanding has a perspective that comprehensively judges the means, aspects, and aim of an act. This appears to imply that the "ends school" he discusses next overlaps with utilitarianism.

5. Ryōsen's Discussion of German Idealism

Ryōsen then branches out of his own field of English utilitarianism and touches upon German idealism, from which Green's idealism arose. The context for this is an analysis of the question created by Nakajima, "If the motive, in other words the ends, is good, should bad means be permitted?"

First Ryōsen divides the relationship between ends and means into four patterns: "(1) good ends, good means, (2) bad ends, bad means, (3) good ends, bad means, (4) bad ends, good means." He says that from a common-sense perspective the latter two should be held to be problematic. Then, he states as follows that there are three academic theories regarding the relationship between the two:

Generally speaking we can divide views on the relationship between ends and means into three types. The intuitive school non-negotiably divides ends and means, and tries to see their independent values. The utilitarian school takes only the ends (results) and does not discuss at all the value actually contained in means, seeing them as meaningless. The ends school does not separate ends and means or take one and throw away the other. They see both in a unified, organic, and integrated way. Comparing in detail the position and value occupied by each within a system of duties existing under a unified ultimate ends, they then make a judgment. The first two understandings do not coincide with my viewpoint. The ends school view remains. I think that only based on this way of seeing can the relationship between ends and means be adequately and satisfactorily understood. (p. 146–47)

Thus, Ryōsen states,

I believe that judging the mutually negotiable relationship between ends and means in the above two cases—in other words, good ends / bad means and bad ends / good means—having thoroughly examined the contribution of one's overall intention and the overall result to the greatest good is the most appropriate approach. (ibid.)

As previously mentioned, Ryōsen's declaration of his attitude can be said to be a proclamation that utilitarianism interpreted as emphasizing intention is the ends school. What comes to many people's minds today when ends and means clash are probably the unique concepts of German idealism such as Kant's asocial sociability and Hegel's cunning of reason. As I mentioned when discussing Ryōsen's life history, Ryōsen is understood as having devoted himself to English utilitarianism. What did he think of such German idealist concepts?

Since they are directly related to the issue of whether or not it is correct to kill the emperor for a revolution, which Kumamoto took to be problematic, Ryōsen's uses the following careful wording:

With regard to bad means, their reason as bad means completely remains. In other words, is not judging them entirely isolatedly as if they are bad as before an understanding that over-abstracts facts, that drifts away from moral common sense? When means that are seen as bad contribute to lofty ends and its [the ends'] light is shared and one's eyes are opened to it, at the very least it is quickly judged to be not bad in the same form as it was originally (because all duties melt and mix together). Can it be said that seeing this as bad as before is a decision arising out of one's conservative nature, not a judgment of reason? When the act of killing and spilling blood is approved for the cause of peace [平和の為めという理由^{コース}の為], at the very least, does this approval not somewhat include the nuance of being absolved of the crime? I believe that ethically, from the standpoint of an organic monism only this can be said. Therefore the saying the "the ends justify or sanctify the means" is not a vulgar dangerous saying if under certain conditions. No, actually, it can be said to be a very valid and logical assertion. (p. 150–151)

In other words, Ryōsen judges as valid "the ends justify or sanctify the means" if under certain conditions. However, he completely rejects a position that "misuses these words baselessly without any restrictions." He also says that Hegel held such a position. Considering that Ryōsen includes the comment that Hegel's idea of "freedom not being the revolutionary and destructive thing of leading French people's rights advocates goes without saying," (p. 152) while showing somewhat of an understanding of German idealist ethical concepts such as the cunning of reason, it appears that Ryōsen basically stayed within English utilitarianism.

6. The Historical Significance of the Philosophy Academy Incident

In response to the above full-fledged discussion, MARUYAMA Michikazu felt that Ryōsen was not recognizing revolutionary thought in Freedom and People's Rights Movement-style, and laid down his arms. Seeing this, NAKAJIMA Tokuzō then stated that Ryōsen's discussion was in accordance with his own view, and the series of debates surrounding the incident drew to an end after Ryōsen's writings.

Let us now move to the location of the Philosophy Academy Incident and Ryōsen's discussion in the history of Meiji period philosophy. First, it can be said that through the discussion surrounding the Incident, the content of Western philosophy

came to be known for the first time amongst the general public. Before the Incident, Western philosophy was taught to students of imperial universities and was basically not known on a general level. The members of the general public who did know about Western philosophy just understood it in relation to Eastern thought. In contrast, Ryōsen generally unfolded his discussion within the context of English utilitarianism, intentionally not using concepts from Eastern thought (particularly Confucianism), unlike early Meiji intellectuals. Therefore, those who read his writings probably understood the schools of Western philosophy and its influence on Japanese society.

Ryōsen's intellectual position appears to be somewhat different from that of early Meiji period philosophy researchers. YUKIYASU Shigeru 行安茂, a scholar of English utilitarianism and also known for his research on Ryōsen, offers the following thought-provoking proposal.

When thinking about the reception of utilitarianism in modern Japan, we can divide it into two periods. The first is the twenty years between 1868 (when Japan's modernization began) to 1887. The second is the twenty-four years from 1888 to 1911, the year in which Nishida Kitarō's *An Inquiry into the Good* was published.

From 1868 onwards Japan rapidly introduced Western culture and philosophy. Nishi Amane, Fukuzawa Yukichi [福沢諭吉], Nakamura Masanao [中村正直], and others introduced Western philosophy into early Meiji period Japan. Of these people, Fukuzawa and Nakamura had an interest in utilitarianism. The former was an enthusiastic introducer of moral philosophy and political philosophy. The latter translated into Japanese Smiles' *Self-Help*, which was read widely by intellectuals in Japan. Nakamura was already known in Japan as the translator of J. S. Mill's *On Liberty*. The second period was a transitional one from utilitarianism to idealism. Nakajima Rikizō (the first ethics professor at Tokyo Imperial University) and Ōnishi Hajime, a lecturer at Tokyo Senmon Gakkō (the predecessor to Waseda University), were both particularly interested in utilitarianism, and carried out research on the subject. They also published books on the topic. However, utilitarianism was not popular in Japan. This was for several reasons. First, while utilitarianism exerted a strong influence on Japanese politics, it was qualitatively different than Japanese people's views of life. While the two principles of pleasure and pain may be the primary motives of human's behavior, Japanese people were more sympathetic to different Confucian and/or Buddhist principles [...]. In this way, it is said 'Against the proponents of utilitarianism and Spencer-style evolutionary theory in Japan, the country's young academic philosophers in the 1890s sought in Green a way of fighting that he had used twenty years earlier.' These philosophers

included Ōnishi, Tsunashima, Nishi Shin'ichirō [西晋一郎], Yoshida Kumaji [吉田熊次], and Fujii Kenjirō [藤井健次郎].⁹

In other words, Yukiyasu proposes that the philosophy sought by the generation spanning NISHI Amane, INOUE Tetsujirō, and INOUE Enryō and the generation from ŌNISHI Hajime onward was different.

Certainly, the generation up until and including Enryō and the one after him did also have points in common. According to FUKUKAMA Tadahiro 福鎌忠恕, while Enryō's primary interest was Kant, it was completely "the Kant understood through the mediation of end of nineteenth century English Neo-Kantianism."¹⁰ Furthermore, according to SAITŌ Shigeo 齋藤繁雄, INOUE Enryō highly regarded Muirhead's ethics because passages on Christianity were very rare in his writings.¹¹ The Ōnishi-generation NAKAJIMA Rikizō also thought similarly. However, in the philosophical debates that were prompted by the Philosophy Academy Incident, Ryōsen appears to have not been entirely satisfied within the context of English utilitarianism. This can be seen through his discussion in which, having placed Kant within a theory of motivation in a narrow sense and understood utilitarianism as emphasizing intention, he saw Hegel as holding a position that radicalizes the opposition between motive and ends.

We should take careful note that Ryōsen engaged in his discussion based on not Muirhead but Green. As is often pointed out, Green's idealism was almost certainly influenced by the German idealism of the likes of Kant and Hegel.¹² In Ryōsen's discussion one can see an urge to overcome the context of English philosophy and connect his discourse to German idealism. This kind of impulse deeply affected Ryōsen's seeing God. Furthermore, does his approach of inquiring into his unique internal ethics based on Green not lead to Nishida's *An Inquiry into the Good*?¹³ On the other hand, in contrast to the standpoints of Ryōsen and Nishida's discourses being not fully outside of the domain of English idealism, can we not see the full-fledged shift to German

9 YUKIYASU Shigeru 行安茂. 『網島梁川：その人と思想』 [Tsunashima Ryōsen: the person and his thought] (Tokyo: 大空社, 1997), 191–193.

10 FUKUKAMA Tadahiro 福鎌忠恕. 「円了における西洋哲学」 [Enryō's Western philosophy], in 『井上円了と西洋思想』 [Inoue Enryō and Western thought], ed. by SAITŌ Shigeo 齋藤繁雄 (Tokyo: 東洋大学井上円了記念学術振興基金運営委員会, 1988), 21.

11 SAITŌ Shigeo 齋藤繁雄. 「円了とスコットランド哲学：ミューヘッド倫理学と井上円了」 [Enryō and Scottish philosophy: Muirhead's ethics and Inoue Enryō], in 『井上円了と西洋思想』 (see note 10), 72.

12 YUKIYASU Shigeru 行安茂. 『近代日本の思想家とイギリス理想主義』 [Modern Japanese intellectuals and English idealism], 235–41.

13 According to YUKIYASU, Ryōsen's seeing God does not completely fit into existing religious categories such as Christianity or Buddhism, and TAKAYAMA Chogyū 高山樗牛 and NATSUMEI Sōseki 夏目漱石 showed interest in it (YUKIYASU. 『網島梁川』 (see note 15), 71–96). This appears to be the case for the religious character of NISHIDA's philosophy as well.

thought as starting with TAKAHASHI Satomi 高橋里美 and TANABE Hajime 田辺元, who criticized Nishida?

It is also rather significant that from the 1990s onward Mill's utilitarianism has been reconsidered as a basic principle for applied ethics as well as that the leader of this is the famous Hegel scholar KATŌ Hisatake 加藤尚武.¹⁴ Looked at a different way, the situation surrounding contemporary ethics appears to be a return to the early Meiji period, and in this context the Philosophy Incident that promoted Japan's field of ethics to turn inwardly is very important.

¹⁴ Furthermore, research on German idealism is shifting from Germany to the Anglophone world, albeit within the framework of the adjoining field of Romanticist research. I have had an opportunity to discuss the circumstances surrounding this. See KANBARA Jun 菅原潤, 「ボウイの初期ロマン派解釈: マクダウェル受容を介して」 [Bowie's interpretation of early Romanticism: mediated by the reception of MacDowell], *Meditations* 『思索』 47 (2014): 311–332.

International Inoue Enryō Research 4 (2016): 80–85
 © 2016 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

INOUE ENRYO'S PHILOSOPHY OF PEACE AND WAR

SHIRAI Masato 白井雅人

1. Foreword

This paper elucidates INOUE Enryō's thoughts on peace and war. His work is often considered as supporting imperialism and militarism, and, in fact, he asserted the necessity of mobilizing the entire nation for war in *Fragment of a Philosophy of War* 『戦争哲学一斑』 in 1894, and demonstrated a warlike attitude in "My Thoughts on Countering Russia" 「対露余論」 in 1904. However, when reading these texts carefully, we can note a change in his stance in the decade between them. In "My Thoughts on Countering Russia," he seems to long for peace, despite his warlike attitude. In *Life is a Battlefield* 『人生是れ戦場』, written in 1914 during his later years, he displays a remarkable attitude towards peace, and even declares in the work that this is a new era of peace.¹

From this perspective, I will argue that Enryō's later works represent a shift from a philosophy of war to one of peace. Of course, this emphasis on peace does not imply that all the problems in his texts are resolved. For example, advocating peace is often accompanied by the affirmation of colonialism. I will therefore also examine the

⁰ SHIRAI Masato 白井雅人 is Research Associate at Toyo University International Research Center for Philosophy. The paper was presented at the 4th Annual Meeting of the International Association for Inoue Enryō Research at Toyo University in September 2015.

¹ This problem was suggested by Rainer SCHULZER in "Inoue Enryō Research at Toyo University," *International Inoue Enryō Research* 2 (2014): 1–18.

problems of imperialism and colonialism in Enryō's later works. By using these arguments, I will clarify the possibilities and limitations of Enryō's later practical philosophy.

2. A Philosophy of War

In exultation at victory in the First Sino-Japanese War, INOUE Enryō published *Fragment of a Philosophy of War*.² This book reflected the public opinion that war brought prosperity to Japan and explained the necessity for war and the need to be prepared for it. He started his book as follows:

Even though there is no doubt that war is a phenomenon of social changes and that war is based on everlasting and unchangeable law, man regards it as unusual [変道] [...], but I think war is not unusual but normal [常道]. (pp. 1–2)

Whereas most people regarded war as an emergency measure, Enryō considered war as normal. He assumed war to be inevitable and preparation for war to be necessary. Therefore, he considered war as an ordinary part of life. To explain this, he drew attention to five reasons. The first reason is based on the law of the cosmos. Two matters that have different properties from each other must clash with each other. This law also applies to human societies. Different nations must clash with each other and war ensues (pp. 3–7). The second reason is based on the law of changes. Nothing can hold onto itself, but changes into another thing. Therefore, peace cannot hold its state, and changes into the state of war (pp. 7–11). The third reason is based on the argument of Thomas Robert MALTHUS. Since there is not enough food and living space for human beings, war occurs in order to secure them (pp. 14–16). The fourth reason is based on human desire. While human desire is infinite, money and goods are limited. Therefore, humans contend for them; they wage war (pp. 16–17). The fifth reason is based on agnosticism. Man cannot know the sole truth, man has mutually different truths. Man rejects conflicting truths, and decides what truth is by war (pp. 17–18).

After demonstrating its inevitability, Enryō analyzed various elements of war. In this argument, he explained why Japan defeated China. According to him, Japan gained victory through two peculiarities, namely, the existence of the Imperial Household and the "Great Way of Unity between Loyalty and Filial Piety" 忠孝一致の大道 (p. 72). He regarded the Imperial Household as "an unbroken line and lasting as long as heaven

2 INOUE Enryō 井上円了, 『戦争哲学一斑』 [Fragment of a philosophy of war] (Tokyo: 哲学書院, 1894).

and earth shall endure" (p. 71). In addition, he thought "We Japanese subjects share common ancestors with the Imperial Household, who are descended from the gods" (p. 73). According to him, the Empire of Japan is one family, because Japanese have the one lineage. As result of that, "Loyalty to the Emperor is consistent with Filial Piety to the father" (pp. 74–75). That is the Great Way of Unity between Loyalty and Filial Piety.

Enryō considered the Japanese situation after the First Sino-Japanese War as follows: "our nation is confronted with a chance for Japan to assume hegemony over the Orient" (p. 76). For supremacy in the Orient, he urged universal militaristic education. He wrote, "Based on the Great Way of Unity between Loyalty and Filial Piety, we must impart children with a purely militaristic education [純然たる軍国の教育], not only at school but also in the family, and strengthen the body and soul of the Japanese people" (pp. 76–77). Militaristic education would be the norm and all citizens incorporated into a militaristic system from the emperor down. Thus, he constructed a theory that supported totalitarianism in order to mobilize the entire nation for war.

Let us summarize the above arguments. Enryō thought war is inevitable and not an unusual state. The particularity of Japan lies in the Imperial Household and the Great Way of Unity between Loyalty and Filial Piety. Since the Empire of Japan is one large household, there is no conflict between family and nation. It can be said that Enryō's patriotic sentiment is very patriarchal. His concept of the Empire of Japan is that of a patriarchal society led by the emperor. All Japanese subjects are mobilized by the emperor, and prepare for war through the standard militaristic education.

3. Inoue Enryo and the Russo-Japanese War

An essay "My Thoughts on Countering Russia" was written by INOUE Enryō as part of a growing conviction that Japan needed to wage war on Russia.³ In the first half of his essay, he tried to justify the war against Russia based on the *Mahāsatyanir-granthasūtra* 『大薩遮尼乾子經』 (*Dai sasshani kenshi kyō*). According to him, it is permitted to wage war against an enemy of Buddhism to save a country and friends. Russia in those days was a Christian country and did not permit freedom of religion. Therefore, he regarded Russia as an enemy of Buddhism (25:597). In this way, war against Russia was justified.

³ The essay is reprinted in volume 25 of 『井上円了選集』 [Inoue Enryō selected writings] (Tokyo: 東洋大学, 1987–2004). References are given in-text in the format ([Volume]:[Page]).

Enryō likened Russian policy to the barbarity of the crusades, which indicated a warlike attitude. However, he only justified war, he did not advocate it. He wrote "In the present world situation, I believe starting a war is permissible; however, at the same time, there are many ways other than war" (25:600). Public opinion inclined toward a war, which he accepted, but he suggested another way. He warned that the use of force could not bring peace to eastern Asia. He mentioned the episode when he visited India with KAWAGUCHI Ekai 河口慧海 (25:600–601). He met a Tibetan in Darjeeling and asked him whether diplomatic relations between Tibet and Japan could be established. The Tibetan answered, "In Tibet, after the First Sino-Japanese War, Japan is well known as a terrible nation which forcefully deprives a country of its territory by military force. Tibet is afraid of a Japanese invasion if diplomatic relations were to be established." Therefore, Enryō thought, "we cannot gain the peace in eastern Asia, even though we win a war temporarily" (25:601).

For peace in the true sense, Enryō indicated the following steps:

- 1) Found the College of Confucianism and the College of Buddhism.
- 2) Establish the Center of Orientalism in Tokyo, and open branches in Korea, Manchuria, Mongolia, Tibet, etc.
- 3) Hold a conference on Buddhism in Japan, gather religious leaders who live in Buddhist countries, and have good relations with Buddhism in foreign countries.

Buddhism was the main religion in these countries, and Confucianism is the common intellectual basis in China, Korea, and Japan. By taking the principal cultural position among these countries, Japan could win the hearts of these people and maintain the peace in eastern Asia. Through these activities, interactions between these various peoples would be deepened, and Japan could command much respect.

The point to which we must pay particular attention is the following statement by Enryō: "war is an unusual thing [変事], not a normal thing" (24:600). In this quotation, we can observe that Enryō had significantly changed his position concerning war. In *Fragment of a Philosophy of War*, war is normal. In "My Thoughts on Countering Russia," however, war is not normal but an unusual thing, and he seems to long for peace, despite his warlike attitude.

Some problems, however, are still not solved. Enryō planned that Japan would assume hegemony in eastern Asia by soft power. In the above-mentioned activities, Japan always stands in the top position. He conceived that Japan would always take a center position; in other words, a position of cultural colonialism.

4. A Philosophy of Peace

Life is a Battlefield was written in 1914 to interpret the Boshin Rescript 「戊申詔書」, which was promulgated in 1908.⁴ In this book, INOUE Enryō stressed that "civilization" 人文 is in contradiction with war. He pointed out four contradictions between civilization and war. First, the development of civilization brings development of transportation and strengthens economic relationships. Growth in transportation facilitates the international division of labor and the international expansion of capital across different countries. These economic relationships prevent war, because a war breaks economic relationships and brings about economic collapse (pp. 93–97). Second, development of transportation brings interaction between foreign peoples and makes mutual understanding possible. If we understand each other, then we will not want to wage war (pp. 97–100). Third, the advance of knowledge brings fairness into the world and leaves no room for vulgar propaganda. As result of that, public opinion should not lean toward a war (pp. 100–103). Fourth, moral progress makes the world better. It leads the world to eliminate discrimination and the motives for war (pp. 104–106). Of course, since there are differences of language and history, he noted that war would not disappear from the world immediately. However, he thought that the frequency and scale of war would reduce.

Although Enryō shifted from a philosophy of war to one of peace, problems still remain. Concerning Korea, he wrote:

A person who is involved with education in Korea said, 'I want to assimilate Korea into Japan, but when I teach them Korean history, they feel that Korea is an independent nation. It is a major barrier to assimilation.' (p. 109)

In this passage, Enryō did not add any comment on the issue of Japan's assimilating Korea. If he had had a negative opinion on assimilation, he would have criticized it. However, he did not criticize it. It is assumed that he agreed with assimilation. This shows that Enryō was still colonialist in his attitudes.

However, there is a more serious problem. Enryō divided war in peacetime from war in wartime. War in peacetime meant "Our Japanese subjects must fight with all overseas countries in agriculture, business, industry, science, or art" (pp. 153–154). Japanese people must compete in various international fields as Japanese subjects. Moreover, he wrote, "In the new era of peace, all subjects are united and struggle for

⁴ INOUE Enryō 井上円了, 『人生は戦場』 [Life is a battlefield] (Tokyo: 弘学館, 1914).

the Empire of Japan" (p. 172). He asserted that all citizens should be mobilized for war in peacetime and form a unity as one. If an era of peace were to change into an era of war, what might happen? All citizens would be mobilized for war in wartime as one. Enryō's logic of a philosophy of peace is easily transformed into a totalitarian logic. The militaristic and totalitarian tendency has not changed.

Nevertheless, there is a possibility that goes beyond this flaw in his reasoning; that is the concept of "sincerity" 誠 (*makoto*). Enryō thought the morals of Japan differed from those of China, the U.S.A., and so on. These morals, however, have one source. All morals arise from one singular sincerity (p. 260) and this sincerity leads to God. He wrote,

The source of our inborn conscience is sincerity from heaven [天の誠]. When this sincerity arises in our mind, it becomes human conscience and honesty. Based on them, humanity is realized [...] God is the substance of sincerity. We call sincerity of heaven God. (p. 263)

Because God is superior to humans and acts of humans, sincerity as God is a universal law and can be changed neither by human nor by political situation. It is a transcendental law and the source of all humanity. This concept has the possibility to overcome nationalistic discourse as the Great Way of Unity between Loyalty and Filial Piety, because sincerity has a universality beyond the nation state.

5. Conclusion

I have discussed INOUE Enryō's philosophy of peace and war. In *Fragment of a Philosophy of War*, he thought war is inevitable and not an unusual state. In preparation for war, he presented a militaristic and totalitarian system. In "My Thoughts on Countering Russia", Enryō showed a warlike attitude. However he sought another way rather than war. He conceived ideas for peace in eastern Asia. Nevertheless his logic is colonialistic. In *Life is a Battlefield*, he changed his standpoint from a philosophy of war to one of peace. However, his logic was still militaristic and totalitarian and the problem of colonialism could not be solved. Nevertheless, it contains the possibility of new ethics based on universal sincerity. It is superior to nationalistic discourses. We need to discuss the concept of sincerity in more detail, in order to clarify the possibilities of Enryō's later ethics.

International Inoue Enryō Research 4 (2016): 86–107
 © 2016 International Association for Inoue Enryō Research
 ISSN 2187-7459

INOUE ENRYO'S TOURIST ACTIVITIES AS RECORDED IN HIS TRAVEL DIARIES

HORI Masamichi 堀雅通

1. Introduction

In his lifetime, INOUE Enryō 井上円了 traveled considerably both inside and outside Japan. On each of his trips he kept a travel diary. While Enryō's domestic trips were part of his nation-wide lecture tours, when overseas his aim was to observe various countries' political, religious, and educational institutions. Judging from his travel diaries, it appears that in addition to his work and academic responsibilities, he used these trips to also engage in tourism.¹

⁰ HORI Masamichi 堀雅通 is Professor of the Department of Tourism of Toyo University. The paper was presented in Japanese at the 4th Annual Meeting of the International Association for Inoue Enryō Research at Toyo University in September 2015. The translation was done by Dylan Luers TODA.

¹ Traveling is when a person leaves their home to temporarily go to another land or a far away place. Tourism (観光 in Japanese) refers to the "various activities carried out [by people] during their free time apart from the spheres of their daily lives with the goal of encountering [触れ合い], learning [学び], and amusement [遊ぶ]." See Kankō Seisaku Shingikai 観光政策審議会, pub. 「今後の観光政策の基本的な方向について」 [Regarding the basic direction of tourism policy in the future], report no. 39 (1995). In Japanese, there are various words for trips that incorporate tourism: 漫遊 [trip for pleasure], 遊観 and 遊覧 [trip for sightseeing], 遊歴 [tour around a large area], 遊学 [trip for study / studying abroad], 交遊 [trip to see friends], and so on. All of these trips have pleasurable aspects. For the purposes of this paper, I would like to define "tourism" as "traveling for pleasure." See OKAMOTO Nobuyuki 岡本伸之, ed. 『観光学入門』 [Introduction to tourism studies] (Tokyo: 有斐閣, 2001), 2–5.

This paper considers Enryō's tourist activities, analyzing the content of his trips based on his travel diaries. While there are studies of Enryō's travel diaries, none have adopted a tourism studies perspective. Even scholarship which recognizes that Enryō engaged in tourism during his travels just treats such activities as incidental. This paper makes clear that his trips included tourism, namely, "encountering, learning, and amusement."²

We can generally divide Enryō's travel diaries into those of domestic trips (*Pleasure Travel Diaries* 『漫遊記』, *The Dean's Lecture Tour Diary* 『館主巡回日記』, *'South by Boat – North on Horse' Collection* 『南船北馬集』) and overseas trips (*Diary on Religion and the State in the Western Countries* 『欧米各国政教日記』, *Western Voyage Record* 『西航日録』, and *Fifty Thousand Ri in the Southern Hemisphere* 『南半球五萬哩』).³ Below, while referring to their content, I will consider Enryō's tourist activities, analyzing his travel aims, itineraries, and that which he took an interest in. In other words, this paper seeks to describe the kind of trips Enryō went on, as well as his interests and activities during them.

2. Tourism in Enryō's Domestic Travel Diaries

2.1 Student Days: *Pleasure Travel Diaries*

From Enryō's student days, we have his hand-written *Pleasure Travel Diaries*.⁴ He wrote it under the pen name INOUE Hosui 井上甫水. In a Sino-Japanese style (called *kan-*

² Kankō Seisaku Shingikai, pub. (see note 1).

³ Travel diaries reprinted in 『井上円了選集』 [Inoue Enryō selected writings] (abbr. IS) are cited in-text in following way: ([Volume]:[Page]). Travel notes appearing within 『漫遊記』 [Pleasure travel diaries] are cited by page numbers of INOUE Hosui 井上甫水. 『漫遊記 第一編・第二編』 [Pleasure travel diaries, vols. 1–2], *Annual Report of the Inoue Enryo Center* 『井上円了センター年報』 1 (1992): 93–129. While 『満韓紀行』 [Manchuria & Korea travel notes], 『台湾紀行』 [Taiwan travel notes], and 『朝鮮巡講日誌』 [Korea lecture tour journal] are found in 『南船北馬集』 ['South by boat – north on horse' collection], they are not included in IS. They are cited in-text by title and the page numbers of 『南船北馬集』 ['South by boat – north on horse' collection] volume in which they first appeared. Page numbers for 『満韓紀行』 [Manchuria & Korea travel notes] are of volume one (Tokyo: 修身教会拡張事務所, 1908), 『台湾紀行』 [Taiwan travel notes] of volume six (Tokyo: 修身教会拡張事務所, 1912), 『朝鮮巡講第一回 (西鮮及中鮮) 日誌』 [First journal of Korea lecture tour (Western and central Korea)] and 『朝鮮巡講第二回 (南鮮及東鮮) 日誌』 [Second journal of Korea lecture tour (Southern and eastern Korea)] of volume fifteen (Tokyo: 国民道德普及会, 1918), and 『朝鮮巡講第三回 (北鮮) 日誌』 [Third journal of Korea lecture tour (Northern Korea)] of volume sixteen (posthumous manuscript, 1918).

⁴ 『漫遊記』 [Pleasure travel diaries] is hand-written by Enryō. He uses simplified Chinese characters, unofficial Chinese characters, and so on. One can also get a glimpse of his unique handwriting style. For bibliographic information, see MIURA Setsuo 三浦節夫 and TOYODA Noriko 豊田徳子. 『井上甫水『漫遊記』について』 [Inoue Hosui's 'Pleasure travel diaries'], *Annual Report of the Inoue Enryo Center* 『井上円了センター年報』 1 (1992): 130–131.

bunkundoku 漢文訓読), he recorded travel times, dates, weather, itineraries, and means of transportation, as well as his impressions and feelings regarding the landscapes, folklore, customs, and famous historical spots of the places he visited. The Diary is divided into two volumes, each of which contain approximately ten short travel diaries with titles such as "Western Capital Travel Notes" 「西京紀行」 and "Tsukuba Travel Notes" 「筑波紀行」. The first volume covers from June 1877 to September 1881. During this time, he left Niigata First Branch School 新潟学校第一分校 (formerly Nagaoka Western School 長岡洋学校), entered the English Department 英学科 of Higashi Hongan Temple's 東本願寺 Instructor's School 教師教校 in Kyoto, and then was dispatched by Higashi Hongan Temple to study for three years at the Tokyo University Preparatory School 東京大学予備門. The second volume covers his four years at Tokyo University, from July 1881 when he entered the Faculty of Letters 文学部 until graduating in August 1885 from the Philosophy Department 哲学科.

As can be seen by its title, the trips documented in *Pleasure Travel Diaries* included a considerable amount of tourism;⁵ in fact, it could be said that they were primarily for this purpose. While the journey to Kyoto documented in "Western Capital Travel Notes" was embarked upon at the order of Higashi Hongan Temple, for him it was an opportunity to engage in tourism.

During his journeys, he encountered various things. In *Pleasure Travel Diaries*, he recorded the scenes, folklore, and customs that stuck with him in the concise Sino-Japanese literary style while incorporating original Chinese poetry. The inclusion of Chinese poetry he authored would become a feature of Enryō's travel diaries.⁶ He writes very freely in *Pleasure Travel Diaries*, and would continue to use this style throughout his life.

5 "Pleasure travel" 漫遊 in Japanese means going around without any goal in mind to various places as one's heart desires; an unrestricted and free-spirited journey. During the Meiji period, "tourist" was translated as 漫遊外人 [lit., foreigner on a pleasure trip] and 觀光外人 [lit., foreigner engaging in tourism]. While "tourism" was sometimes translated as 漫遊, 觀光 became the established translation. Thus, 『漫遊記』 [Pleasure travel diaries] could also be translated into English as *Tourism Diaries*. See Nihon Kokusai Kankō Gakkai 日本国際観光学会, superv., KAGAWA Makoto 香川眞, ed. 『観光学大事典』 [Tourism studies encyclopedia] (Tokyo: 木楽舎, 2007), 18.

6 There are three Chinese poetry collections from Enryō's student days: 『襲常詩稿』 [Tomotsune's poetry manuscript], 『詩冊』 [Poetry volume] and 『屈蠅詩集』 [Kukkaku poetry collection]. See NITTA Kōji 新田幸治, 「解説：井上円了の漢詩について」 [Explanation: Inoue Enryō's Chinese poetry], in IS 15: 423–441; NITTA Kōji 新田幸治, 「井上円了の漢詩について」 [Inoue Enryō's Chinese poetry], *Bulletin of the Department of Chinese Philosophy and Literature* 『東洋大学中国哲学文学科紀要』 7 (1999), pp. 1–18; NITTA Kōji 新田幸治, HASEGAWA Junji 長谷川潤治, and NAKAMURA Satoshi 中村聡, eds. and trans. 『甬水井上円了漢詩集：「襲常詩稿」「詩冊」「屈蠅詩集」訳注』 [Hosui Inoue Enryō's Chinese poetry collections: annotated translations of 'Tomotsune's poetry manuscript,' 'Poetry volume' and 'Kukkaku poetry collection'] (Akita: 三文舎, 2008).

Enryō traveled during his long-term (spring, summer, and winter) breaks from school. Whenever there was a break, he would almost always travel. While he generally traveled with friends, he also once traveled alone on a whim (in April 1880 to Chōshi 銚子). He went to Enoshima 江ノ島, Kamakura 鎌倉 and Atami 熱海 multiple times. He must have taken a considerable liking to them. Furthermore, he spent two months in Hakone 箱根 (during which he climbed Mt. Fuji). He first saw Mt. Fuji on a boat heading from Kobe to Yokohama. From then onward, he would frequently see the mountain, and write about how it looked. For example, regarding Mt. Fuji as seen from Enoshima, he wrote, "It is hard to express in writing the wonderfulness of the silvery glittering of Mt. Fuji" (*Pleasure Travel Diaries*, p. 98). While in Hakone during the summer of 1881, he ascended it, and described his exaltation after descending as follows: "Gazing over the lake, I looked back upon the light blue Mt. Fuji towering in the deep blue sky. Recalling yesterday's trip, I am amazed; it is like a dream" (p. 113). He was also dazzled by the "beauty" 美麗 and "light" 彩光 of the Nikkō 日光 Mausoleum. "I worshiped in front of the shrine, and climbed up to the mausoleum. I was amazed by its beauty, and dazzled by its light. I am at a loss for words to describe and for characters to write about it" (p. 101).

During his student days, Enryō frequently went to hot springs. He once spent the time around New Year's Day at them. He writes, "seeing the year out in a bathhouse [...] and spending almost two weeks having fun in Atami" (p. 104), he went back to Tokyo. In his travel diaries, Enryō candidly expressed the feeling of having been liberated from studies: "It is July and classes have ended [...]. Free from the fetters of the prison that is school and leaving behind the plight of its lashing, us underlings are now able to relax" (p. 106). "Looking for a quiet place and wanting to remove the pain of studying, I went with my classmates to Atami to enjoy myself" (p. 107). At night with friends, he once wandered around Futako-Tamagawa 二子玉川, and expressed in song their free-flowing joy (p. 107). By reading *Pleasure Travel Diaries*, one can get a glimpse of a young Enryō's lively student days, and his free and vigorous interactions with many other students.

Enryō would always visit the important shrines and temples at the places to which he traveled. In "Western Capital Travel Notes," he mentions "seeing a public Buddha image exhibition in the Zenkō Temple [善光寺]" (p. 94) in Nagano, and visiting the famous temples and shrines in Kyoto right after arriving. During his almost yearlong stay in Kyoto he went around to many famous historical spots: "I have temporarily resided in Heian [i.e., Kyoto] for almost a year, and do not have time to list each of the holy places and historical spots that I have visited" (p. 97). Similarly, in "Enoshima

Travel Notes"「江島紀行」, Enryō writes that after arriving in Enoshima he first visited Enoshima Shrine 江島神社 and its three sanctuaries (Hetsu-miya 辺津宮, Nakatsu-miya 中津宮, and Okutsu-miya 奥津宮). He writes, "After taking off my travel clothes, I headed to the *byō* 廟 [i.e., Enoshima Shrine] and went to its three sanctuaries" (p. 98). He also diligently went to temples and shrines in Kamakura, Nikkō, Chōshi, Tsukuba, Chichibu 秩父, and so on. In Tokyo, he went to all the major temples and shrines, making note of his visits (see pp. 123–24).

While he generally just glanced around famous and historical spots, he did sometimes demonstrate particular interest in places where very well-known historical events occurred. For example, he wrote in detail about Tōshō Mausoleum 東照宮 in Nikkō, the Boshin War 戊辰戦争 in Aizu 会津, and so on. *Pleasure Travel Diaries* also reflects his interest in cicadas and the moon, things which would appear in his later travel writings along with frogs (see section 4 of this paper). Furthermore, while the reason is unclear, he visited Yokosuka's 横須賀 shipyard twice: "I saw the shipyard" (p. 99), "Arriving in Yokosuka, I had a look at the shipyard" (p. 107). In "Bōsō Pleasure Travel" 「房総漫遊」 he describes being presented with the opportunity to give lectures with friends. It brings to mind his lectures during his later years: "We gave lectures at an elementary school in the village. For the over two hundred people that came we each spoke on a topic" (p. 115).

Enryō would also extol the beauty of landscapes in his travel diaries. He took the most pleasure in coming across scenic spots while traveling. He confirmed for himself the beauty of traditional famous locations and scenery. Difficult journeys by foot were rewarded with wonderful views: "The scenic beauty of mountains and ravines were a pleasure, and I no longer remembered the hardships of travel" (p. 95). In "Western Capital Travel Diaries," Enryō describes being moved by the beauty of Kiso 木曾 Valley: "There is probably nothing more abundant than the scenery of these mountains and rivers." He even writes, "The natural scenery is very elegant. Many of the people that come and go pass by it. This is sad, for it is such a view" (p. 95). This brings to mind the following passage from his later years in which he laments after discovering the beautiful scenery of Kumano 熊野: "While the beautiful mountains and rivers are wonderful in Kiso and outstanding in Nikkō, the exceptional scenery of Kumano is much more astonishing [...]. Is it not disloyal to the scenery that despite this, literary people have not yet introduced its wonderfulness to the world?" (*Dean's Lecture Tour Diary*, 12:126).

Many of the titles of the travel diaries in *Pleasure Travel Diaries* include the character 遊, meaning "play," "pleasure," or "amusement": 遊記, 再遊, 漫遊, 遊行, 遊跡, 遊処,

and so on. As its title suggest, the aim of the trips documented in *Pleasure Travel Diaries* was amusement and tourism. Pleasure travel is free-spirited and enjoyable, and Enryō attached importance to freedom. However, in his travels for pleasure, he also had opportunities for learning and to meet people. The latter were chances for him to network. During his student days, Enryō traveled with many friends from school, deepening his relationships with them. On his later lecture tours and overseas inspection trips, he would meet many people. Enryō took pleasure in learning and encounters.

2.2 Travel Diaries from Enryō's Nation-Wide Lecture Tours

In his life, Enryō went on nation-wide lecture tours that covered a total of 3,578 days,⁷ and he published concise travel diary records of them. These travel diaries were first included in *Philosophy Academy Lecture Records* 『哲学館講義録』 and other works under the title *The Dean's Lecture Tour Diary*. After resigning from Toyo University 東洋大学, he published diaries as the sixteen volume '*South by Boat – North on Horse*' *Collection*.⁸

2.2.1 *The Dean's Lecture Tour Diary*

The Dean's Lecture Tour Diary is a record of his first set of lecture tours (2 November 1890 to 1 August 1905) for spreading philosophy and the Imperial Rescript on Education 「教育勅語」, as well as gathering money for the establishment of the Philosophy Academy 哲学館. In these travel diaries he concisely recorded travel dates, weather, places visited, itineraries, and the people he met. His aim in going on these trips was clear: "In the afternoon, in response to the request of the principal of Hachiya Teacher's School [蜂屋師範学], I appeared at the school and lectured on the direction of education in the future and my aim to expand the Philosophy Academy" (12:11). This travel diary overflows with his sense of mission, as well as his consideration for those who helped him carry out his lectures.

This time when going around [to give lectures], I have been received considerable support from like-minded individuals in various localities. While I should express my gratitude for each individual's kindness, I have [probably] forgotten people's names and [am thus] unable to share my appreciation. Furthermore,

7 MIURA Setsuo 三浦節夫, 「井上円了の全国巡講データベース」 [Inoue Enryō's national lecture tour database], *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 『井上円了センター年報』 22 (2013): 37–160.

8 Volume sixteen is a posthumous manuscript.

there are [probably] individuals not included above in this diary, or those that listed in the wrong order. I deeply apologize for my oversight (12:26).

While Enryō was very busy during his lecture tours, he enjoyed engaging in tourism at the places he went. It might be more accurate to say that the goal of his lecture tours was actually tourism. For example, he writes, "The tour this time is neither the pleasure trip of a literary person, nor travel for recuperation. It is to share the reason for the expansion of the Philosophy Academy and Keihoku Middle School [京北中学] as well as solicit supporting members" (12:107). We can see this as meaning that his trips were normally for pleasure and recuperation. Enryō introduces some of his enjoyable experiences when on a lecture tour in Noto 能登: "Since while going around on the side I saw what should be called the seven wonders [七不思議] and eight sites [八景], I am listing even the funny things that happened on the other days" (12:108).

In the time between lectures on his tours, Enryō went to see various things. "In the morning, I took a look at the harbor construction" (12:90); "I observed the lighthouse" (12:123); "I observed the saltern" (12:149); "In the morning, I visited the girl's school [女学校], the advanced elementary school [高等小学], and the normal middle-high school [尋常中学], giving a lecture at each" (12:43); "There is whale fishing [...]. I went out [to the beach] and observed the dissection of a whale [...]. It was truly a greatly curious spectacle [一大奇観]" (12:86); "I lectured at an advanced elementary school [...] after lecturing, I bathed in Yunomine [湯之峰]. There is a historic spot related to OGURI Hangan [小栗判官] and a traveling priest [遊行上人]" (12:120); "For the whole day I was waiting for the boat to Uwakai [宇和] at my lodging, where there is a hot spring" (12:36). While he does not mention if he went in the hot spring, it is clear that he enjoyed bathing.

In the *The Dean's Lecture Tour Diary*, he candidly writes about different areas, describing his feelings and the sites he saw: "On Hokkaidō" (12:79–85), "On Kyūshū" (12:107–116), "Lecture Reporting on the Nōshū [能州] Tour" (12:107–116), "Lecture Reporting on the Nanki [南紀] Tour" (12:126–136), and so on. "In titling this 'On Hokkaidō' [...]. I certainly do not mean to say that it is an authority's outstanding discussion [...]. I must say something about my pleasure travel notes. This will serve as the introduction to this piece" (12:79). Here, we can see that Enryō sought to educate society.

2.2.2 *South by Boat – North on Horse Collection*

In the '*South by Boat – North on Horse*' Collection are travel diaries of Enryō's second set of lecture tours (2 April 1906 to 26 March 1919), which aimed to improve national morality and promote his Personal Cultivation Church 修身教会 Movement. As is expressed by Chinese idiom in the title, he went on a series of very busy trips. However, having been liberated from university management, he was psychologically free. At the places he went, he met and got to know various people, and also took time to relax. Enryō writes, "In the afternoon I arrived at Ninomiya [二宮] Station, got on the train, and headed west. On the train, I met SUZUKI Chiben [鈴木智弁], a graduate of the Philosophy Academy" (12:194). Furthermore, "I went from Mt. Kagu [香具山] to Unebi [畝傍], got on the train, and at Nara Station parted ways with UEDA Kōgaku [上田晃覚]. He had accompanied me from the 9th to the 20th of April" (12:215).

His tour lectures were welcomed: "Here, a Dr. Inoue Invitation Committee was specially established, and I received a hospitable welcome that went beyond my expectations. At dinner, I ate along with the committee leaders" (14:335). People even "turned on a fan in the reception room, scented the bathroom with a fragrance, and so on" (14:129). In a time when there were no microphones, he lost his voice in front of an audience of several thousand peoples: "My voice often being expended by always giving speeches without a roof [...] has unfortunately squandered my voice in back-to-back days of lectures. I am suffering from it therefore having died and no longer being able produce sound" (14:146). He once couldn't speak because of a cold (15:224). Another time, while during everyone was quiet during his lecture, "before and after there was no one who clapped; now and then one could [just] hear people reciting the *nenbutsu* [念仏]" (13:459).

Compared to *The Dean's Lecture Tour Diary*, the travel diaries in '*South by Boat – North on Horse*' Collection are much longer. Their content is also considerably richer in variety. Enryō took an interest in various things, and wrote about them. He was very curious and enjoyed learning. Of course, his trips also included amusement and pleasure. The beauty of the scenic places he visited captured his heart. He diligently went to famous historic spots and bathed in well-known hot springs areas. He sometimes also traveled to alleviate fatigue of the body and mind, and at other times heal illness. In all of his travels, Enryō also made efforts to spend time with people at his destinations and gather information.

The '*South by Boat – North on Horse*' Collection includes diaries from his three lecture tours in China, Taiwan, as well as Korea and Manchuria, which lasted from, re-

spectively, October to November 1906, January to February 1911, and May to July 1918 ("Manchuria & Korea Travel Notes" 「満韓紀行」, "Taiwan Travel Notes" 「台湾紀行」, and "Korea Lecture Tour Journal" 「朝鮮巡講日誌」). Even while busy Enryō enjoyed the scenery, paying educational visits to places and deepening his knowledge. Thanks to the development of trains and the spread of automobiles, he could move efficiently. He visited temples and shrines more actively in the colonies than when he was in mainland Japan. In addition to reminiscing with old acquaintances, he actively met with many other individuals, including those affiliated with the Philosophy Academy, Toyo University, Keihoku Middle School, Higashi Hongan Temple, and local government administration and education, as well as those who attended his lectures. His network was wide and deep.

When he went to Taipei, Taiwan, he took time out of his busy itinerary to first visit the Taiwan Grand Shrine 臺灣神社, look around outside the city, and go around to see schools. "During day and night" he was "very busy with writing" (Taiwan, p. 17). At the Taiwan Grand Shrine, "It was very scenic in front of the main building" (ibid., p. 16) and before realizing it he had stopped to take a better look. On the other hand, in Tainán 台南, "while there are many famous historical spots," he was unable to "go around and see each of them because time did not allow it" (ibid., p. 28).⁹ Enryō, who took pleasure in beautiful views when traveling, was disappointed by Korea's bald mountains: "On Korea's mountains there are no trees or grass. There is exposed red earth. It is extremely bleak" (Manchuria & Korea, pp. 64–65). In Manchuria (present-day Northeastern China), he tried to see 203 Hill (a site of a battle during the Russo-Japanese War), however he was unable to due to snow.

While "Korea Lecture Tour Journal" is split into three parts, his lectures were part of one consecutive tour. He writes, "At six o'clock in the afternoon I moved like a gale in a car, going seven *ri* [approx. twenty-seven kilometers] in one hour and arriving in South Chungcheong [忠清南] province's capital of Gongju [公州]" (Second Korea Journal, p. 117). The scenery on the drive soothed his fatigue: "I saw beautiful flowers" (Third Korea Journal, p. 92). Elsewhere, he states, "Below the vehicle was the Han River [漢江], and looking at the fields and mountains on the other shore, my gloom went away considerably and I was refreshed" (First Korea Journal, p. 114). He also "drank beer to soothe the throat" (Second Korea Journal, p. 127). In Southern Manchuria while there were hotels run by the railroad company, "hearing that it was

⁹ On 『台湾紀行』 [Taiwan travel notes], see NOMA Nobuyuki 野間信幸, 「井上円了の『台湾紀行』」 [Inoue Enryō's 'Taiwan travel account'], *Bulletin of the Department of Chinese Philosophy and Literature* 『東洋大学中国哲学文学科紀要』 7 (1999): 19–41.

occupied by Westerners, I stayed at Kumgang Inn" (Third Korea Journal, p. 97). There were also "hot spring bathing rooms," that were "very inexpensive." He highly praised Mt. Kumgang 金剛山: "Overcoming the rain, I headed to Manmulsang [万物相], the most beautiful scenic spot on Mt. Kumgang [...], Yabakei [耶馬溪] and the like do not even come close" (Third Korea Journal, pp. 97–98).

3. Tourism in Enryō's Overseas Travel Diaries

Enryō went on an overseas inspection tour three times in his life—unusual for the time—and published a travel diary for each. The first two were primarily in Europe and the United States, and for the third he went all the way to the southern hemisphere. In his travel diaries it can be seen that he was dazzled by the things and sights that he saw for the first time. One can also get a glimpse of the state of tourism at the time. For example, "In Zurich tourists gather from all four directions, and there are basically no vacancies at inns. When it becomes evening, they come out to walk around in the cool lakeside air. It is as if they weave together, coming and going on the bridge (23:335–336).

Travel was also an opportunity to meet and talk with people. On all of his trips, Enryō met with a considerable number of them, renewing his old relationships. "I first got to know ICHIKAWA [Jun'ichi 市川純一] in Bombay, India, and here nine years later was able to meet him again in Australia. What a coincidence!" (23:270) Enryō also took pleasure in visiting spots related to those he deemed sages. He went to the birth-places, graves, and so on of Luther, Kant, Goethe, Milton, Newton, and Spencer, among others. Throughout his diaries, his approach of trying to see anything and everything when traveling overseas can be seen.

3.1 *Diary on Religion and the State in the Western Countries*

Diary on Religion and the State in the Western Countries (published in two volumes in August and December 1889 by Philosophy Press 哲学書院) is the travel diary of Enryō's first overseas observation tour (9 June 1888 to 28 June 1889). However, it does not mention dates, his itinerary, and so on; it could be called a report on his observation of conditions in Western Europe.¹⁰ As the title indicates, Enryō does focus on discussing

¹⁰ See TAKITA Natsuki 瀧田夏樹, 「解説：井上門了の世界旅行記」 [Explanation: Inoue Enryō's world travel diaries], in IS 23: 475–476.

politics, religion, and education, however, as he notes, it is also a record of various observations and experiences. It allows one to get a sense of his strong curiosity: "This book is actually miscellaneous notes about my trip to the West; in addition to religion and customs, an assortment of items are mixed in" (23:19). "Arriving in India by boat, when I observe the streets, houses, groves, and so on, they look like my Japan. This is because customs and scenes in these two countries are very similar" (23:131).

While it is difficult to find tourism in this travel diary (as mentioned above, it is perhaps better called a report), the tourist side of Enryō can be seen in what he wrote about the scenery in Bakan 馬関 (Shimonoseki 下関) upon returning to Japan: "The boat crossed the deep sea and drew close to Bakan [...]. I saw scenery was like the mountains and rivers in a painting [...]. Truly, Japan is a park of heaven and earth [天地の公園]; it is a nature painting" (23:133)

3.2 *Western Voyage Record*

Western Voyage Record (January 1904, Keiseidō 鷗聲堂), Enryō's travel diary for his second observation tour (15 November 1902 to 27 July 1903), "reports to graduates and students of the Philosophy Academy" about what "I saw and felt during my pleasure travel in Europe and the United States" (23:157). This work is a travel account fully replete with the fascinating appeal of the genre.¹¹

In Calcutta, India, Enryō "visited the Philosophy Academy graduate ŌMIYA Kōjun [大宮孝潤] at his temporary abode" (23:168). During his one-night stay in the city, he happened to meet EKAI Kawaguchi 河口慧海: "I must say that being able to meet EKAI Kawaguchi at Ōmiya's residence was serendipitous" (23:168). The three of them took a commemorative photograph together. Subsequently at Bankipore station, in a "truly amazing coincidence" also met FUJII Senshō 藤井宣正 (23:176).

Crossing the Mediterranean Sea, he then arrived in London, where he received word of the Philosophy Academy Incident 哲学館事件. "Last month on the 30th, there was an urgent message from Tokyo: On 13 December, the Ministry of Education strictly ordered using an official gazette that [the Philosophy Academy's ability to issue] teaching licenses be revoked on the grounds that there was excessive educational inattention regarding the textbook for use by the Academy's ethics teachers" (23:188). Having received this report, Enryō composed a poem—"Do not make this into suffering / after a storm there is fine weather [...]. A paulownia grows thick after being cut"

¹¹ See TAKITA (see note 10), IS 23: 479.

(23:188–189)—and then continued his journey. The event occurring while he was traveling seems to have provided him with an opportunity to consider it objectively from the outside.

Enryō energetically traveled around the world: "At night I arrived in London" (23:186); "I visited the old Waterloo battleground and went around seeing the cities of the Netherlands" (23:208–209); "I arrived in Leipzig and met with the three people (Tsukahara [塚原], Kumagai [熊谷], and Fujioka [藤岡]), had lofty conversations with them for hours, and returned to Berlin" (23:211); "I arrived in Wittenberg, saw the Luther historical site and relics, and was very moved" (23:212); "I arrived in Königsberg, a large city in Northern Germany, and will stay here for one night. This is the hometown of the erudite Master Kant" (23:213); "I got off at Frankfurt and visited the historical sites of the great writers Goethe and Schiller. In the end I will spend a night here" (23:218); "I left Frankfurt early in the morning and entered Switzerland" (23:218); "Searching for Switzerland's good scenery, I arrived in Zurich [...]. There is a lake surrounded by groups of mountains of varying sizes. The scenery truly helps cleanse my mind and eyes" (23:219).

With the Philosophy Academy Incident on his mind, Enryō finished his over eight month-long observation tour, and returned to Japan. He would then get to work on that which he had envisioned while traveling: having the Philosophy Academy be certified as a university, and developing his Personal Cultivation Church movement. Furthermore, he then announced that he would build the Four Sages Hall 四聖堂 on the land he had purchased to commemorate the establishment of the Philosophy Academy as a university, which he made into the Temple Garden of Philosophy 哲学堂公園.¹² As can be seen in *Western Voyage Record*, Enryō's overseas observation tour included encounters, learning, and amusement. Furthermore, it was an opportunity for him to prepare for his subsequent activities.

3.3 *Fifty Thousand Ri in the Southern Hemisphere*

Since Enryō's third overseas observation tour (1 April 1911 to 22 January 1912) was a "lightning-like trip" that averaged "one hundred sixty-nine miles per day" (23:241),

¹² MIURA Setsuo 三浦節夫, 「解説：井上円了と世界」 [Explanation: Inoue Enryō and the world], in IS 23, 514–515; MIURA Setsuo 三浦節夫, 「井上円了の世界旅行」 [Inoue Enryō's journeys around the world], *International Inoue Enryo Research* 『国際井上円了研究』 1 (2013): 140; 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], *International Inoue Enryo Research* 『国際井上円了研究』 1 (2013): 168.

"one should certainly not hope for detailed observations" from his travel diary *Fifty Thousand Ri in the Southern Hemisphere* (March 1912, Heigo Shuppansha 丙午出版社). It "is just me writing in diary style the various forms that momentarily reflected in the windows of my eyes" (23:241). However, its loose style reflects the free mental state of Enryō, who had just been liberated from running a university. While he primarily went to observe countries in the Southern Hemisphere (Australia, Brazil, Argentina, Uruguay, Chile, Peru, and Mexico), he not only visited European countries (England, Germany, and France for the third time) but also went to Northern Europe (Norway, Sweden, and Denmark), and enjoyed seeing the Arctic Ocean. He crossed the equator four times.

Enryō approached the equator after passing through Hong Kong, Guǎngdōng 廣東, and Manila. It seems that he was preoccupied with crossing it. He writes, "The sun rose at six o'clock in the morning and set at six o'clock at night. After setting, it immediately became pitch-black. Day and night were exactly of equal length. This let me know that we were near the equator (23:256). Furthermore,

Tonight at nine 9:00 PM we really passed over the equator. It was announced by a whistle's cry. Crew members then formed a giant line and let out a great cheer. On the ocean it was completely dark with no moon. There were only four or five constellations scattered in the sky. (23:257)

After going across the equator, he headed to Australia. In Sydney, "People even attach a money box to a dog's back and make the mute animal beg for money instead of them. A new contrivance" (23:271). In Melbourne,

Wanting to gaze upon the seaside scenery, I went by car to Brighton Beach and Sandringham. Wintertime was already approaching, and the cold tide lapped the shore. With no swimmers, the wharf was lonely. I took a rest at a teahouse, took a hot bath, and returned. (23:275)

He went around the Cape of Good Hope, again crossed the equator, and then went to England. In London "while traveling, I suddenly decided to join a group going to see the Arctic Ocean [...]. I hoped to see the middle of the night sun in North Cape, Norway, the northernmost point in Europe [...]. I arrived at the Port of Grimsby and got on a boat" (23:314). He was probably the first Japanese person to experience a midnight sun:

That night, even when it reached 12:00 the sun did not set. The sun was really in the northern sky and gradually moved east. There was not a single cloud in

the sky, and I did not see the light of any stars: it was completely broad daylight [...]. Many of the boat passengers stayed up the whole night to gaze upon the sun. I was struck by a vaguely strange feeling. At midnight guns were fired, and the whistle was blown. This celebratorily announced the first midnight sun. (23:231)

In summary, in his travels, Enryō was completely loyal to his own curiosity and did not miss opportunities to go to unusual places. He was genuinely moved yet was certainly not attached to things; his attitude of leaving things to nature was pronounced. At the places he went, he diligently met with and was taken care of by representative Japanese people. He enjoyed conversation, and did not become fall into excessive loneliness. He was a pleasure traveler that took what came his way. His behavior as such is heart-warming, and his diary writings are plain and not ornamented.¹³

4. Enryō's Interests as Seen in His Travel Diaries

Traveling stimulates one's curiosity. One freshly experiences even that which one is used to seeing regularly. Enryō was full of curiosity. In this section, I will explore four of Enryō's interests that appear in his travel diaries: (1) traveler's and poetic sentiment and beautiful scenery, (2) customs and folklore, (3) the moon, and (4) recuperation at hot springs and health. These consistently appear in the travel diaries Enryō wrote throughout his life, from his student days to his later years.

4.1 Traveler's and Poetic Sentiments and Beautiful Scenery

Going on trips cultivates traveler's and poetic sentiments. Enryō expressed these feelings through his travel diaries. For example, "Gazing back at my hometown, I was already a distance from the line of Mt. Yone [米山], and had left behind the cloudy weather. I had the feeling of being a traveler who for the first time goes to another land [...]. Today, my heart hurts being a visitor from another land. In my traveler's heart, I think that I am a visitor on this river, and not from here" (*Pleasure Travel Diaries*, p. 94). Enryō wrote about the scenery that stayed with him in Chinese poetry: "Heading west, I came up with a *goritsu* [五律; a Chinese poem comprised of eight lines of five characters] [...]. On the boat, I came up with a quatrain [一絶]" (ibid., p. 93). His poetic

¹³ See TAKITA (see note 10), IS 23: 490.

sentiment was completely directed towards the scenery around him.¹⁴ Here we can see his traveler's sentiment. "Ten days after leaving my home, I arrived in Mino [美濃; Gifu prefecture]. Looking at the scenery spreading all around me, my traveler's sentiment arises. Now, I am far away, where there is a blue sky and white clouds. Where I am heading, mountains and rivers expansively continue for a great distance. My love for travel grows stronger. (ibid., p. 95) .

Enryō took pleasure in encountering nature while traveling. "The rapeseed blossoms are truly in their prime, and the remaining peach blossoms surround the field. It is beyond description" (ibid., p. 105). The hearts of people are dynamic, activated when coming into contact with various things. Travel provides opportunities for this to happen.¹⁵

Traveling to amuse oneself in another land and looking at the most beautiful parts of famous places and nature aids in the awareness of one's better mind and washing away the vulgar. This also promotes one's virtue, helping spread wisdom. (KAIBARA Ekiken 貝原益軒, 1630–1714)¹⁶

4.2 Customs and Folklore

Enryō wrote his observations and feelings about the customs and folklore of the places he experienced. What he saw and heard at various places inside and outside of Japan developed his comparative viewpoint. By traveling to various countries, he became familiar with their geography, people's dispositions, products, and so on. This would come to fruition in his later works such as *Lectures on Mystery Studies* 『妖怪学講義』 and *Strange Tales from Traveling Around Japan* 『日本周遊奇談』.

Enryō wrote, "Matsumoto [松本] is a city that contends with Nagano [長野]. Its streets prosper and its rooftops are pretty" (*Pleasure Travel Diaries*, p. 94). On Kyoto, he noted that it "can be said to be the city of cities [...]. Its streets run crosswise and lengthwise; they are [flat] like grindstones and [straight] like arrows. Observing [people's] customs, their words and interactions are skilled and beautiful, and their

¹⁴ Chinese poetry related to 「西京紀行」 [Western capital travel notes] is included in the 『屈蠅詩集』 [Kukkaku poetry collection]. The former was written around the same time as 『漫遊記』 [Pleasure travel diaries]. See literature cited in note 6.

¹⁵ See YAGI Kiyoharu 八木清治. 『旅と交遊の江戸思想』 [Travel and companionship Edo thought] (Tokyo: 花林書房, 2006), 38.

¹⁶ Ekiken-kai 益軒会, ed. 『益軒全集』 [Complete works of Ekiken] vol. 3 (Tokyo: Ekiken Zenshū Kankōbu, 1910), 616. Quoted in YAGI Kiyoharu 八木清治. 『旅と交遊の江戸思想』 [Travel and companionship Edo thought] (Tokyo: 花林書房, 2006). See page 47, note 4 and page 48, note 21 from the same YAGI work.

movements are refined; truly it has the old-time customs of the imperial capital" (ibid., p. 96). On the other hand, "In this area [the town of Nemoto in Bōshū 房州根本村] resident's language is very vulgar, and a lot of it cannot be understood by city people. However, their nature is very simple and pure" (ibid., p. 114). Throughout his travel diaries Enryō compared places and recorded his observations. On Okinawa, he wrote,

Even now there are parts of its language and customs, and people's dispositions that greatly differ from other prefectures. I feel like I am traveling in Korea or Manchuria [...]. I feel that it considerably lacks in its devotion to the emperor and patriotism [towards Japan] due to having its own history as a country (12:284–286).

Elsewhere, he wrote,

It is about the third time I have come to enjoy myself in London [...] Comparing before and now, there are considerable differences. First, London is expanding, and in all directions giving rise to places where people gather. Second, the subway has gone electric. Third, many of the stagecoaches have turned into automobiles [...] Tenth, there are some women who smoke and drink alcohol in pubs [パブリックバー], and so on. Speaking overall, I can see a trend in which the conservative England is gradually being influenced by continental European ways. Or, perhaps the country is being affected by American ways. However, with regard to the advancing prosperity of London, there is nothing one can do but be surprised. (23:311–312)

4.3 The Moon

One of Enryō's hobbies was moon-gazing. During his travels, Enryō would now and then write about the phase (shape) of the moon. For example, "When it became night a new moon was high in the sky. Its shape was like a sickle" (23:288). The following passages appears in *Pleasure Travel Diaries*: "Forty-five friends met for a refined party, and in the moonlit night, the cloudless sky continued far into the distance; it was clear as if it had been washed. The shadows of the moonlit dark green branches of the trees were clearly visible" (p. 106). "It is wonderful to enjoy watching the moon in the study window every night" (p. 122). When he traveled to Jōshū 上州 (Gunma prefecture), "Crossing a bridge I entered Momonomura-aza-tsukiyono [桃野村月夜野, lit. Evening Moon Field in Peach Grove Village]. Its name is very elegant" (15:220).

In Taiwan, "I happened to encounter the full moon. Like a washed spring sky, I could not see any clouds. The feeling of being in a different land and gazing upon the harvest moon is intense and feels incredibly good" (Taiwan, p. 34). The flavor of the

moon he saw in Korea was different: "The mountain and the moon were white. It was a view of a different world" (Manchuria & Korea, p. 76). "Once, when it became the thirteenth night by the lunar calendar, the light of the moon became more and more bright. Before I was in Taiwan and admired the harvest moon. Now having entered Korea, seeing the subsequent full moon is destiny" (ibid., pp. 65–66).

On his third trip overseas, he headed from Europe to South America. After crossing the equator and entering the southern hemisphere, he came to "gaze up at the sun and the moon in the northern sky" (23:357). Elsewhere, he writes, "When it became night, there was not a single cloud to be seen, and I only gazed upon the semi-circular lonely moon high in the northern sky. It felt incredibly magnificent; there was no limit to my pleasure" (23:289). Another time, "It became night and the sky finally cleared, and the circular fall moon rose in the northern sky. A feeling to write poetry naturally" arose (23:275), and he wrote a Chinese poem. In Buenos Aires, he was deeply moved by the moon:

When it became night, the weather was very fine, and the single circle of the bright moon rose in the northern sky, its pure glistening filling the garden of the house I was visiting. This was exactly the night of the fifteenth day of the eighth month on the lunar calendar. Gazing at the harvest bright moon in the spring sky of the southern hemisphere is a spectacular sight unprecedented in my life, and most splendid. (23:376–377)

Heading from Peru to Mexico, "even though we have not crossed the equator, the sun is already in the southern sky, and the moon in the northern sky" (23:431). Elsewhere, he writes,

At 6:10 PM when the sun sank below the horizon and disappeared, the bright moon rose in the eastern sky. That night was a full moon. At 6:30 the afterglow was completely gone since I was directly below the equator. After 8:00, all clouds disappeared and I only gazed upon the circular bright moon. On the boat bridge I sat with a German passenger named Ulrich, and had a moon-viewing party that extended into the night. A fresh breeze quietly came and it was extremely refreshing. (23:414)

Enryō noted the shape of the moon in the southern hemisphere: "It became late in the night. Looking at the semicircular moon, its shape was different than when looking at it in my Japan: the light came from not the moon's left half but its bottom half" (23:357–358). He remarks that "looking at the moon in the northern sky and a semicircle arising from its lower area is a somewhat strange feeling" (23:374).

He also wrote about lunar eclipses: "I happened to encounter a total lunar eclipse. There were no clouds in the sky, and at 8:00 PM the [moon's] spherical surface became completely black. After a little time the bright moon came back, filling heaven and earth with its pure glistening" (13:477). At another point, "That evening—the fifteenth day of the seventh month on the lunar calendar—the bright moon glistened. [...] From 9:00 the lunar eclipse began, and after 10:00 eight or nine tenths of it had lost its light" (14:166). There was also a total solar eclipse, but he overslept and could not see it: "This morning was a total solar eclipse, but I was sleeping and did not see it" (First Korea Journal, p. 113). There are surely few travelers as interested in the moon as Enryō. The moon became a motif for another one of his hobbies, Chinese poetry.

4.4 Hot Springs Recuperation and Health

From a young age Enryō enjoyed bathing in hot springs. In his student days he often used the hot springs in Atami and Hakone. He also soothed his fatigue from lecture tours at hot springs. Throughout his diaries, one finds entries about recuperating at hot springs. For example, "In July and August, I did not have a half a day of free time, and because I continued the tour while overcoming the heat, my mind and body became exhausted. Thus after returning home, I immediately thought of going to rest at hot springs in Gunma." He then went to Ikaho 伊香保 Hot Springs, "laid on my side for the whole day," and called for a "massage when it became night" (14:176).

"To rest my body I departed from Tokyo and that evening spent a night at Suzuki [鈴木 inn in] Tōnosawa [塔之沢], Hakone. The next morning I got on a narrow-gauge railway from Odawara [小田原] and bathed in the Yugawara [湯河原] Hot Springs" (15:92). Similarly, "Returning home after accomplishing my goal of going around the southern hemisphere, I wanted to ease my fatigue from my long trip [...]. I bathed in Atami, Zushū [豆州, i.e., Izu 伊豆]" (13:323). At another time, "I was slightly sick, and bathed and relaxed at Ashi Hot Springs [芦之湯] and Sokokura [底倉] in Hakone" (13:105). He also writes, "At 9:00 AM I arrived in Shinbashi [新橋]. In the afternoon, I attended a Toyo University commemorative celebration. Then, I developed a gastrointestinal illness, and bathed in the Hakone hot springs Yumoto [湯本] and Fukuzumi-no-rō [本福住楼]. My stay covered more than one week" (13:555).

He also had to postpone a lecture tour due to a cold: "Wanting to go around Hachijō Island [八丈島] and the Ogawara Islands [小笠原島], I had already prepared to travel. However, I was affected by a cold and had no choice but to postpone my trip" (13:117). He also canceled a lecture due to "to intestinal catarrh and malaria" (12:166).

At one point, he called "a doctor and asked him to check my stomach pain" (13:43). However, overall Enryō was blessed with good health during his tours (travel).¹⁷

For example, he states, "I was incredibly busy for the four days I spent in Seoul. There were basically no spare moments amidst lectures, meeting people, and writing. While my body is exhausted, it is thanks to everyone's help that I am happily in good health" (First Korea Journal, p. 107). Elsewhere, he wrote, "I stayed in Hastings for one week and completely recovered from my illness. I will finally depart for my trip on the European continent" (23:208). He also had a strong tolerance for boats. There was only one time that he got (almost) seasick: "On the ocean the wind was strong and the waves rough, and furthermore the rain was intense. The whole boat's shaking was not normal, and I felt that for the first time I was going to get seasick" (23:208). While for a time Enryō had what he called "brainsickness" (脳病, in other words, a mental breakdown), he fully recovered thanks to his lecture tour. "Recently thanks to my travel to the provinces, I fully recovered from my mental breakdown" (13:489).

While throughout his life Enryō passionately loved and continued to travel, on 5 June 1919 he collapsed during a lecture in Dàlián 大連, China, and passed away at 2:40 the next morning. Perhaps it was his wish to fall ill and die while traveling abroad. He left behind the following verse: "A life led south by boat, north on horse [...]" (15:92).

5. Conclusion

In this paper I considered Enryō's tourist activities using his travel diaries. We saw that his lecture and overseas observation tours also contained the elements of tourism: "encountering," "learning," and "amusement." We could even say that they were trips to engage in tourism.

He adopted a loose approach, what could be called "pleasure travel." Having never held a government job, Enryō lived free-spiritedly. However, in doing so, he always was learning (as well as amusing himself). His greatest pleasure when traveling was encountering scenic beauty. At his destinations, Enryō enjoyed beautiful nature, and appreciated breathtaking scenes. At the same time, he worked to gather information about the folklore and customs of the places he visited, and wrote about them in his works. He casually wove in shrewd remarks on the civilizations into his travel

¹⁷ Incidentally, Enryō had weak teeth and hemorrhoids: "As someone with hemorrhoids, I cannot stand [sitting on the floor and] not having a chair [...] The meat was cut too big, as someone with weak teeth I could not stand it" (23:470). Also, considering that Enryō enjoyed the moon and scenery without glasses and the like, it appears that he had very good eyesight.

diaries. Furthermore, he formed a colorful network of people by encountering and associating with many individuals at his destinations. This was also something he took pleasure in.

Through his travels, he acquired a wide-ranging perspective and a comparative way of thinking and seeing things. This influenced his cultural comparisons, civilizational theories, and intellectual formation. While I was unable to delve deeper into this point in this paper, here we can see the ever-curious Enryō's desire to learn. Enryō's travel diaries are voluminous and contain a massive amount of information. Enryō's interests while traveling were diverse, and provide many glimpses of him as a person and his thought. This paper has only focused on one portion of them; there are many other interesting examples, which I would like to take up at a further point.

Literature

Ekiken-kai 益軒会, ed. 『益軒全集』 [Complete works of Ekiken], vol. 3 (Tokyo: Ekiken Zenshū Kankōbu, 1910).

HORI Masamichi 堀雅通. 「井上円了の観光行動について」 [Enryō as a tourist], 『国際井上円了学会第4回学術大会予稿集』 [Papers presented at the 4th Annual Conference of the International Association for Inoue Enryō Research] (Tokyo: 国際井上円了学会, 2015), 9–10 (with additional 6 pages handout).

———. 「井上円了の全国巡回講演：海外視察旅行にみる鉄道利用について」 [Railroad use in Inoue Enryō's national lecture tours and overseas inspection travel], 『鉄道史学会2014年全国大会自由論題報告要旨』 [Railway History Society of Japan 2014 National Conference: abstracts of free-topic presentations] (Tokyo: 鉄道史学会, 2014), 1–14.

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], *International Inoue Enryō Research* 『国際井上円了研究』 1 (2013): 158–177.

INOUE Enryō 井上円了. 『井上円了選集』 [Inoue Enryō selected writings] (abbr. IS), 25 vols. (Tokyo: 東洋大学, 1987–2004).

———. 『欧米各国政教日記』 [Diary on religion and the state in the western countries], in IS 23 [1889].

———. 『館主巡回日記』 [The dean's lecture tour diary], in IS 12 [1890–1903].

———. 『西航日録』 [Western voyage record], in IS 23 [1904].

———. 『南半球五萬哩』 [Fifty thousand *ri* in the southern hemisphere], in IS 23 [1912].

———. 『南船北馬集』 ['South by boat – north on horse' collection], 16 vols. in IS 12–15.

- .「満韓紀行」[Manchuria & Korea travel notes], in vol. 1 of 『南船北馬集』 (Tokyo: 修身教会拡張事務所, 1908).
- .「台湾紀行」[Taiwan travel notes], in vols. 6 of 『南船北馬集』 (Tokyo: 修身教会拡張事務所, 1912).
- .「朝鮮巡講第一回（西鮮及中鮮）日誌」[First journal of Korea lecture tour (Western and central Korea)], in vol. 15 of 『南船北馬集』 (Tokyo: 国民道德普及会, 1918).
- .「朝鮮巡講第二回（南鮮及東鮮）日誌」[Second journal of Korea lecture tour (Western and central Korea)], in vol. 15 of 『南船北馬集』 (Tokyo: 国民道德普及会, 1918).
- .「朝鮮巡講第三回（北鮮）日誌」[Third journal of Korea lecture tour (Northern Korea)], in vol. 16 of 『南船北馬集』 (Posthumous manuscript).
- . Hosui 甫水.「漫遊記 第一編・第二編」[Pleasure travel diaries, vols. 1–2], *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 『井上円了センター年報』 1 (1992): 93–129.
- Kankō Seisaku Shingi-kai 観光政策審議会.「今後の観光政策の基本的な方向について」[Regarding the basic direction of tourism policy in the future], report no. 39 (1995).
- MIKI Kiyoshi 三木清.『人生論ノート』[Notes on life] (Tokyo: 新潮社, 1985).
- MIURA Setsuo 三浦節夫 and TOYODA Noriko 豊田徳子.「井上甫水『漫遊記について』」[Inoue Hosui's 'Pleasure travel diaries'], *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 『井上円了センター年報』 1 (1992): 130–131.
- .「井上円了の世界旅行」[Inoue Enryō's journeys around the world], *International Inoue Enryō Research* 『国際井上円了研究』 1 (2013): 137–142.
- .「井上円了の全国巡講データベース」[Inoue Enryō's national lecture tour database], *Annual Report of the Inoue Enryō Center* 『井上円了センター年報』 22 (2013): 37–160.
- .『人間・井上円了：エピソードから浮かびあがる創立者の素顔』[The person, Inoue Enryō: the founder himself as seen in several episodes] (Tokyo: 東洋大学, 2012) (*Tōyō daigaku shi bukkuretto*, 4).
- .「解説：井上円了と世界」[Explanation: Inoue Enryō and the world], in IS 23: 498–519.
- .「解説：井上円了の全国巡講」[Explanation: Inoue Enryō's national lecture tours], in IS 15: 443–499.
- Nihon Kokusai Kankō Gakkai 日本国際観光学会, superv., KAGAWA Makoto 香川眞, ed.『観光学大事典』[Tourism studies encyclopedia] (Tokyo: 木楽舎, 2007).
- NITTA Kōji 新田幸治, HASEGAWA Junji 長谷川潤治, and NAKAMURA Satoshi 中村聡, eds. and trans.『甫水井上円了漢詩集：「襲常詩稿」「詩冊」「屈蠅詩集」訳注』[Hosui Inoue Enryō's Chinese poetry collections: annotated translations of 'Tomotsune's Poetry

- manuscript," "Poetry volume" and "Kukkaku poetry collection"] (Akita: 三文舎, 2008).
- NITTA Kōji 新田幸治. 「井上円了の漢詩について」 [Inoue Enryō's Chinese poetry], *Bulletin of the Department of Chinese Philosophy and Literature* 『東洋大学中国哲学文学科紀要』 7 (1999): 1–18.
- . 「解説：井上円了の漢詩について」 [Explanation: Inoue Enryō's Chinese poetry], in IS 15: 423–441.
- NOMA Nobuyuki 野間信幸. 「井上円了の『台湾紀行』」 [Inoue Enryō's 'Taiwan travel notes'], *Bulletin of the Department of Chinese Philosophy and Literature* 『東洋大学中国哲学文学科紀要』 7 (1999): 19–41.
- OKAMOTO Nobuyuki 岡本伸之, ed. 『観光学入門』 [Introduction to tourism studies] (Tokyo: 有斐閣, 2001).
- SHIRAKAWABE Tatsuo 白川部達夫. 『井上円了の全国巡講：旅する創立者 国内編』 [Inoue Enryō's journeys around the world: the traveling Toyo University founder (domestic volume)] (Tokyo: 東洋大学, 2014) (*Tōyō daigaku shi bukkuretto*, 7).
- TAKEMURA Makio 竹村牧男. 『井上円了の生涯』 [Inoue Enryō's life] (Tokyo: 東洋大学, 2012) (*Tōyō daigaku shi bukkuretto*, 1).
- TAKITA Natsuki 瀧田夏樹. 「解説：井上円了の世界旅行記」 [Explanation: Inoue Enryō's world travel diaries], in IS 23: 473–497.
- WATANABE Shōgo 渡辺章悟. 『井上円了の世界旅行：旅する創立者 海外編』 [Inoue Enryō's journeys around the world: the traveling Toyo University founder (overseas volume)] (Tokyo: 東洋大学, 2014) (*Tōyō daigaku shi bukkuretto*, 8).
- YAGI Kiyoharu 八木清治. 『旅と交遊の江戸思想』 [Travel and companionship Edo thought] (Tokyo: 花林書房, 2006).

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 4 (2016): 108–122

ISSN 2187-7459

© 2016 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 特別講演 】

井上円了：教育勅語の解釈学へ向けて¹

アグスティン・ハシント＝サバラ²

翻訳：白井雅人

概要

これまでの教育勅語の扱い方において、以下の2つの主要な面で考えることが通例であった。すなわち、a) 内容と、テキストの形成の過程と意味、b) それが生み出された歴史的条件と、その公布による政治的な意味、である。しかし、この論文の意図は、間テキスト的な対話と公布直後における勅語の解釈学の方法という視点から、勅語の解釈を考えていくことにある。これは、文部省が規範的な解釈を確立する以前の、勅語解釈の自由がいくらか存在していた1890年から1908年の間のことであった。

勅語の解釈学に向けて：井上円了『中等修身書』（1898年）

井上円了による中等学校のための倫理学の科目『中等修身書』³の序文において、彼が列挙した義務的な手順があることを知った場合、おそらく我々は、なぜ解釈学について語るべきなのかについて、いぶかしむであろう。文部省が公表した、尋常中学校のための倫理科目に関する諸通達に従えば、教科書は以下の要求を満たさなければならなかった。a) 5つの学年で計画されなければならない。b) それぞれの中

等学校の生徒達の学力に相応している。c) 授業は週1回1時間、計37時間行われ、1回の授業で『中等修身書』の1課ずつ進む⁴。

円了は彼の科目が上記の要求を満たすものであることを説明し、以下のことを付け加えた。d) 彼は必要以上に難しい漢字を使用しないように注意し、もし第1巻にそれらが現れた場合は、その読み方または説明を付記した。e) 倫理のテキストは、忠孝一致の大道に従うために勅語の「聖旨」の神髄を心に留め、理論よりも実践へ向けた観点で計画された⁵。

矢島羊吉は、「聖旨」という術語は1880年12月の改正教育令において用いられ、天皇への尊敬と愛国の強調とともに、仁義忠孝が中心となった、知育から徳育への変化を特徴付ける教育の理想の基盤となった、と述べている⁶。

この科目は勅語の「聖旨」を基礎とし、人間関係の倫理の本質的要素を含むものである。それは、将来中等学校以上の社会に属することになる者達によって、心に留められるべきものであり、実践されるべきものである⁷。

さらに以下の4点が定められている。a) 「時宜ニ応ジテ別ニ講説訓戒スルコトアルベシ」。b) 最初の2年間は「賢哲ノ嘉言善行ニ徴シ又生徒日常ノ行状ニ因シテ可成平易ニ人倫道德ノ要点ヲ曉示シ其ノ趣旨ヲ会得セシムベシ」。c) 「忠孝ヲ以テ本トナ」し、第3学年では「人倫道德ノ要旨」が説かれ、国家、家族、自己自身、社会、自然のための道德が教えられる。d) 第4学年、第5学年では、「国家ノ要義ヲ明ニシ主トシテ将来中等以上ノ社会ニ立ツベキ者ノ心得ヲ講ジ」、以下で示すような仕方で「倫理学一斑ヲ授クベシ」とされる⁸。

この科目の5年にわたる課程は以下の通りの道筋を辿る。最初に「聖旨ノ存スル所」を明らかにする過去の「賢哲ノ言行」を通じて勅語を説明する（第一学年）。続いて、「忠孝ノ要旨ヲ明ラカニ」するために「古今東西ノ歴史及格言」を示し、「皇室ヲ始メ奉リ家族、社会、財産、天然等ニ対スル国民一般ノ心得」を説く（第二学年）。第三学年は、それまでの2年間の教科を総括し、「皇室ニ対スル道、自己ニ対スル道、家族ニ対スル道、社会ニ対スル道、国家ニ対スル道」を説明し明らかにして、個人道德と、国民道德のいくつかの側面を説明する（第三学年）。これに、国体を基礎として「国民的道德ヲ講述」することが続く（第四学年）。第五学年では、本質的諸要素を構造付け、倫理学理論のいくつかの部分の説明する（第五学年）。

我々はこの教科に含まれている個々の講義内容を追っていくことはしないが、円了が彼の教科に与えた上述の説明は以下のことを主張する優れた基礎となっている。

すなわち、哲学的な修練によって、彼は修身と倫理学の科目を組織することができ、その結果それらは教育勅語の解釈学に寄与する要因であり得たのである。

5つのレベルの解釈としての円了の科目

一般に、倫理教育の5年間の全課程が、1890年の教育勅語を中心とし、12歳から13歳の生徒達のために計画されているということは注記されるべきである。彼らは高等小学校の第二学年を修了し中等学校の最初の学年に入学した生徒達である。

勅語のテキストを暗記し、個人もしくは集団で声に出して暗唱できることは学生にとって必須であった。若者達が高度な言語で書かれた勅語を理解することを容易にするために、円了は朱子の『小学』で用いられた儒教の基本的な手順に頼った。

『小学』は徳川時代の塾で用いられた、教導のための基本書の一つであった⁹。それ故、円了は彼の勅語の解説の最初の定式化のために、このテキストから着想を得ることができたのであろう。『小学』第1巻の序において、知られなければならない、実践されなければならない他者との関係についての言及の後で、我々はこのことが修身を構成するという言明を見つける¹⁰。円了もまた、「文献学、音韻論、テキスト批判」に分化したといわれている『小学』における手順に従っている¹¹。

「文献学」の低次の段階に関していえば、円了は第1学年において、生徒達が教育勅語に用いられたそれぞれの漢字を読んで理解できるようになることを確認する。

「音韻論」に関していえば、当時、生徒達が勅語を暗記し、特別な機会には暗唱することができることが要求されており、教師はこの面に注意を払わなければならない、そのために円了は読み方を用意していた。円了は勅語のテキストを短い語句に分け、読み方と意味を説明している。

「テキスト批判」に関しては、当時ではほとんど許されておらず、中等学校の生徒にとっては無意味であったであろう。そのため、講義ではその痕跡がない。我々は上述の2つのテキストにおいて、円了が解釈を行う方法や、彼の教育勅語の解釈学にとって、基礎として考えることができる方法を見てきた¹²。

一般的所見

以前に見たように、円了の学科の各学年のテキストは全35課で成り立っており、

学年末に残りの2もしくは3回の講義が復習と問題（おそらく試験）のために使われる。5つの学年のための講義は、生徒の学問の能力に応じて難易度が上がっていくように計画されている。各段階で、理解しやすいように生徒がその段階で知っているはずである漢字とその読み方を、著者は用いる。特別な説明が必要な漢字が出て来た時にはいつでも、説明がテキストに挿入される。各段階において講義の構造が異なっていたとしても、常に最初に題名があり、最後に復習のための資料として教師に使われるようないくつかの課題があることを見て取れる。概して、全5カ年の道德教育の科目では、1890年の教育勅語とそこに含まれている諸価値が中心であったことを注記すべきであろう。

解釈の方法

教育勅語の聖旨を学ぶことがこの教科の目的であるということを心に留めながら、円了は自身のテキストを展開した。忠孝の大道¹³を5つの巻に通底する概念とし、彼の科目が、初等教育のみで正規教育を終えた人々よりも上位の社会的地位に就く者たちを教えることに役立つであろうことを期待した。そこで各巻の最初に、円了は科目のそれぞれの段階でなされることになる方法を規定した。

第1学年

円了は、学科の目的は、各講義で日本の人々の模範となり得る人や行為を描写することによって、生徒たちが言葉と行為の両面に長けるようになり得るような教育勅語の解釈の遂行であることを説明する。各講義のテキストは、天皇の聖旨が明らかにされるような仕方で構想されている。

各講義は4つの部分からなる。a) 教育勅語からの引用。b) 難しい漢字の読みと説明。c) 講義の主題に関する具体的な例（人、出来事、行為）を含む説明の本体、なおこれはすでに明治初期の『修身の口授』^{ぎょうぎのさとし}で用いられていた。d) さらに説明されたり、生徒たちの宿題として与えられる課題。

最初の学年は以下の一連の主題を提示する。皇室と臣民。忠と孝、伝統と国体。教育と基本的な徳。学習と学問。国益と政府。国民の徳。古代の習慣、教訓、国内や国外の事情について過去からの例。そして政治と結論。

第2学年

第1学年と同じように、第2学年も教育勅語を基礎として構築され、常に記憶にとどめられるべきいくつかの主題についての覚書として意図されている。これらの主題の中には、皇室、家族、社会、財産、自然などがあり、東洋と西洋の歴史と実例において示される。その結果、忠孝という聖旨は明らかにされる。

第3学年

最初の2つの学年の内容の概括的な復習に基づいて、円了は臣民の道を5つの異なる部分に分けて説明する。すなわち、皇室に対する道、自己に対する道、家族に対する道、社会に対する道、国家に対する道である。

第4学年

この段階で、円了は教育勅語に基づく倫理学の構成を開始する。彼は人民（臣民）の道徳的行為の概観を最初に素描し、生徒の為に5つの節でそれを説明する。この科目は、生徒たちが世間へと出ていった際に、実践するための参照となるものを与えることへと方向づけられている。総説がまずあり、国体、人間、社会、国家、国際関係についての5つの節が続く。最後に国体の節がその他の節に関係づけられていることを説明して終わる。

第5学年

この学年では、倫理学の根本的な概念を見出す。円了はそれ以前の四つの学年において述べてきたことから、生徒が中等課程を終えて世間へと出ていく際に心に留めておくであろう倫理学を構造付けることへと進む。

この課程は6つの節に分かれる。すなわち、総論に続く、倫理、良心、行為、義務、徳性と法律である。

結語

我々は、円了の科目における6つの特徴を持った道徳教育学の計画を見ることができる。

- a) 孔子や孟子のように「性」から出てくる「仁」を中心とはしておらず、また王陽明のように良知に基づくのでもなく、天皇、皇室、国家への忠孝が中心となっている。
- b) 円了の西洋哲学や仏教倫理学の修練と共に、第1学年においては朱子の『小学』を基礎として学問的に組織されている。
- c) 模範の真似を通して学ぶという儒教的なモデルに基づいている。どの場合でも抽象的な徳概念が付け加えられている。
- d) 教育勅語に基づいた要求を満たす。
- e) 生徒の知的発育に従った仕方で段階づけられている。
- f) 対話的な解釈の取り組みであり、基本的に教育勅語の解釈学である。

その他の円了の科目に関するコメントは以下の通りである。

- 1) 一般的な意図に関して言えば、井上円了が自身の科目を、短い語句に分けられた勅語を説明することから開始した、ということを見て取ることができる。その結果、各講義において生徒たちはそれを読むことを学び、記憶にとどめ、短い説明を読み、考えるべき更なる面をもつことができる。
- 2) 講義に表れている論調は、説明的であり理解しやすいような術語が用いられている。
- 3) 第3学年で円了は、第1および第2学年において扱われた主題の反復を、より高次の段階において行う。
- 4) 第5学年では倫理学の特徴的なテーマを取り扱う。そこでは総説と結論の他に、良心、理想、義務、徳性を取り扱っている。
- 5) 円了は彼の科目を勅語それ自体に含まれている理念をもとに構築した。

修身科目で奨励されている39の徳は、片桐佐太郎によれば二つの自我と関係している。1つは主我であり、主要な、もしくは超越的に絶対的な自我であり、これは修身科目の中では言及されていない。もう1つは4つの客我である。この4つの客我とは、個人的自我、家族的自我、国家的自我、そして社会的自我である。

奨励されるべき徳は以下の通り。

- 1. 個人的自我は、生存に関わる。そしてその15の徳目は、「飲食ノ節制、睡眠ノ適度、衣服ノ適宜、身体ノ練磨、住居、身体、衣服ノ清潔、智識技能ノ取得、感情ノ修練、職務勉勵、金銭物品ノ儉約、規律的生活、言語謹慎、成情欸矯正、意志ノ練磨、審美心ノ養成、良心ノ孫磨」である。

2. 社会的自我は、相続に関わり、その 7 の徳目は、「男女ノ配偶、夫婦ノ関係、父母ノ孝養、兄弟ノ友愛、子女ノ養育、家族ノ団欒、親族ノ交際」である。
3. 国家的自我は奉公に関わり、その 6 の徳目は、「忠君愛国、国憲国法ノ法、服役及納税、公務及公権、自治体ノ発達、公益心及世務」である。
4. 社会的自我は、交際に関わり、その 11 の徳目は、「所属団体ニ対スル忠実、他人ノ名誉財産ノ尊重、公共心ノ養成、時間ノ正確、希望ト約束、施仁ト謝礼、和親ト礼讓、秩序ト進歩、人類ニ対スル同情、人類以外ニ対スル同情、真理ノ探究」である。¹⁴

久木幸男は、22 の主題が修身科目に必要であると列挙している¹⁵。そのうち最初の 19 が円了の出版した修身の教科書に現れている。

方法論的側面

井上円了の『中等修身書』を正しく理解するために必要であると考えてきたいいくつかの点について言及したい。

- 1) 根本的な「参照書」：1890 年 10 月に明治天皇によって教育勅語が民衆に与えられた。より完全な見解を得るために、考慮に入れられるべき第 2 のテキストは、1882 年 1 月の軍人勅諭である。これは後に勅語に繋がるものであった。
- 2) 「テキストの伝達」：もともとの表現形式におけるテキストの伝達の他に、勅語の内容に関するテキストが伝達されてきた 3 つの方法を挙げることができる。
 - A. 日常的な日本語や外国語への翻訳を通じた伝達。日本人自身にとっても、難しい漢字の読みに振り仮名を加えたものが普通の形式であった。
 - B. 通常の言語を用いた内容の説明を通じて。
 - C. その解釈学を通じて、すなわち、メッセージが意味をなす方法を明らかにする解釈を通じて。明治時代の勅語の解釈者と、彼らの、とりわけ井上円了の著作の私の読みの両方の理解を確かめるこの第 3 の可能性を、私は選んだ。
- 3) 「知的な地平」：当時の教育、国家、国際情勢についての理念の文脈。

- 4) 著者の「観点」とその主要な前提条件：解釈の二重の次元がその結果である。a) 垂直的次元：それぞれの解釈はそれ自身で意味をなす。すなわち、修身の科目におけるそれぞれの著者の事例である。b) 初期の解釈の間での可能な対話の結果であろう、水平的次元。この二つの次元は我々を解釈学的地平の理解へと導くであろう。
- 5) その文献的および対話的な側面の両者における「解釈学的地平」は、勅語について書いた著者達による諸テキストの間にも、また学生たちの社会的な理解の中にもある。この段階において、勅語の解釈に関する、いくつかの未だに決定されていない点があることを考慮するならば、このことをより明瞭に見ることができる。いくつかの例を見てみよう。この早い時期には、異なった著者が異なった回答を与えていた。すなわち、
- a) 勅語にはいくつの語句があるのか？——21、33 などの回答がある。
 - b) 勅語にはいくつの徳目が言及されているのか？——11、12、それ以上？¹⁶
 - c) 国体はいかに成り立っているのか？——井上円了『忠孝活論』、pp. 70-73 にその用例を見ることができる。
 - d) 「国体ノ精華」とはどのようなものであるか？——井上円了『教育勅語の玄義』、p. 34 にその用例を見ることができる。
 - e) 善き忠臣が命を捨てるのは、
 - i) 国家のため？
 - ii) 国体のため？
 - iii) 皇室のため？
 - iv) 天皇のため？
 - v) 公のため？
- 6) 「概念的な体系」：日本文化の文脈において、儒教起源と西洋起源の概念体系が用いられている。
- 7) 「解説的様式」：円了のテキストにおいて見ることにできるように、上で考慮したすべての事例において、概念を通じて、例を通じて、イメージを通じて。

8) 円了のテキストがいかに「意味をなす」のか？彼のテキストがどのような種類の世界を開示しているのか？彼はどのような道徳的態度を、生徒たちの「心の奥」において形成しようとしたのか？という問いが特別な関心事である。私の研究の成果を簡潔に述べよう。

- a) テキストは中等学校の年代の生徒にとって適切に段階づけられていた。
- b) 教師が教育学的によく訓練されている場合、生徒に印象を与えるであろう、教訓的に頼りになるものを含んでいた。
- c) 勅語において描かれ、勅語によって要求される臣民のあり方における歴史的な合理性を生徒に理解させることが、円了の主要な目的であった。
- d) このことは根拠の確かな原理に基づいてなされる。すなわち、円了にとって、皇室の生きた伝統と当時の日本の世界における位置づけの内部で意味をなす、上述の歴史的合理性を構成する忠と孝の不可分の同一性。
- e) 諸内容についての歴史的合理性の提示によって、またそれらが伝統において現存し活動的であると示す例によって、生徒たちに社会的に関連付けられた人々の協力的な賛同を加えて、彼の5年間の課程を通じて円了は自身のテキストによって描かれた理想的な臣民の「ように」なることを彼らに納得させることができた。
- f) 課題や宿題を加えることによって、生徒たちの探求的な態度へ向けた道を開いた。その結果、実りある対話が可能になり、同時に両親や友人たちは生徒たちの心の中にある疑いを晴らすことに参加できる。それ故、ガダマーが「地平融合」と呼んだものが可能になる。
- g) よく知られているように、円了は国家主義者・愛国者であった。彼は強兵の賛同者であり、日本の国際関係の危機的な文脈を知っており、勅語において彼が同定した特徴に従った国家の臣民を形成する必要性を見て取っていた。
- h) 彼は生徒たちに、天皇の文章による指令と一致する日本人特有の生き方についての理解をもたらした。特に強調すべき点は、社会的政治的自我の特徴にある。それは日本人の間の相互関係性や国家との相互関係性に関っている。

以上のように、井上円了の科目は、彼の理解した「天皇が望んだ臣民」というものによって住まわれた世界を開示することによって意味をなすというのが答えである。

- 9) こうして、円了の科目はこのような教育の、以下のような森有礼が述べたような「望まれた」最終「結果」をもたらす。

善良ノ臣民トハナンソヤ帝国臣民タルノ義務ヲ充分ニ尽スモノヲ云フ充分ニ帝国臣民ノ義務ヲ尽ストハ氣質確實ニシテ善ク国役ヲ務メ又善ク分ニ応シテ働ク事ヲ云フナリ然レハ教育ノ目的ハ善ク実用ニ立チ得ル人物ヲ養成スルニアリ¹⁷。

この私の論文の短縮版では、後の軍国主義的全体主義的諸傾向と、1908年以前の井上円了と他の勅語の解釈者たちにとって基礎となった君主—臣民関係との間に明瞭な光を当てるまでには至らなかった。このことは、私がこの論文で提示してきた解釈学的な過程の概略の付加的な結果として、以下のことを考えたい理由である。すなわち、自明に見えてもさらなる反省が求められるであろう側面である。

補完的推論

円了の科目だけでなく、他の解釈者においても、天皇の役割を君主や家長として言及している。これは石田雄が名付けた、観念論的な家族国家観と連関している。彼はそれを、井上哲次郎の勅語解釈における「即チ一國ハ一家ヲ拡充セルモノニテ、一國ノ君主ノ臣民ヲ指揮命令スルハ、一家ノ父母ノ慈心ヲ以テ子孫ニ吩咐スルト、以テ相異ナル事ナシ」¹⁸という言葉によって例証した。石田は、このことはまだ、確立された家族国家の文脈において言われたことでも、全体主義的国家観において言われたことでもないと注記している¹⁹。上で提示された諸解釈を通じて、石田が述べる二重の変質の始まりを見てとることができる。即ち、a) 天皇は君主であるだけでなく、家長となった（天皇親政）。またこの早い時期においてさえも、「皇室は我等の宗家なり」という神秘的な体系の中心人物となった（天皇制の神秘化）²⁰。その結果として、b) 忠孝一致を通じて、臣民は孝行息子/娘へと変質し、孝行息子/娘から兵士へと変質する。彼らは、国家や国そして天皇や皇室に対して「善ク国役ヲ務メ」るものとなり得るだろう。この過程において、もはや義務によって動機付けられるだけでなく、天皇や国家の命令に対する従順によって動機付けられるのでも

ない。むしろ勅語の諸解釈の中に現前し、修身のテキストとの連関の中で、私にとって、今まで明白ではなかった、日本社会の内部で隠されていた次元によって動機付けられるのである。

諸テキストの内容から、日本社会の根底にあり、もっとも力強い動機付けの基礎となり得るような、基底的な原理は、「恩 (favor)」の概念、そしてその相関的な概念である「報恩 (requital)」であると言えよう。これは明治期の日本社会の特徴であろう。この意味で、報恩は平時に人格的関係を推奨する徳に数え上げられる。この基底的な原理は、日本社会でとりわけ強く感じられる。その結果、臣民は、法的義務、法の遵守、権力への服従、あるいは親切への謝意によっては動かされず、恩を返すことへの道徳的要求の重さによって動かされる。

勅語の解釈学において、これは天皇から直接受け取った恩として解釈され、この恩は必然的に日本帝国臣民からの報恩を呼び起こす。この基礎の上にまた、井上円了による「扶翼」の概念が置かれる。扶翼とは、国とその国民の福祉の推奨という天皇の課題において、臣民による誠意をもった支えと助力に帰結するだろう。

このことは、高崎正風のテキストの中で「報恩」の概念を見つけられるいくつかの箇所から推測されうる²¹。井上哲次郎は祖先から受けた恩に報いること、皇恩に報いることを特に強調した²²。井上円了もまた、皇室について述べている節で、天皇の気遣いが「とこしへに民安かれと祈るかな 我が世を守れ伊勢の大神」という短歌に表れているため、「皇恩」について、「我等臣民たるもの、豈に皇恩君徳の深うして、且つ厚きに感泣せざるを得んや」と書いている²³。適切な応答は、「君恩に報じる」ことであろう²⁴。また第3巻の最後の講義で円了は、「忠と孝と相合して、皇室に尽くすは、日本国の日本国たる所以なれば、我等は深く此意を体認して、日夜皇恩神徳に報答し奉らんことを思はざるべからず」と書いている²⁵。

この日本社会のもっとも深い側面に偏りのない視点をもつために、何人かの著者達はこれを義理/人情の文脈の中に挿入する。これはまた、日本社会に浸透し、統合し、強固にする、一般社会の義務（公事）と人間感情（私事）として描かれる、通常の具体的状況においてだけではなく²⁶、日本人の心的傾向の中の「形態のようなもの」と言われる、それらに変質していく深い意味において考えられ得る²⁷。この点について土居健郎は、「甘え」の概念を「人間関係を円滑にするため、欠くべからざるもの」とみなす²⁸。甘えは、「甘えの心理を含んでいる」他の「人間関係を表す言葉」に繋がる中心的な概念である。土居は「甘えに密接な関係のある反応を指摘

し」、この面から「互いの間に有機的な関係が存在すると考えられる」義理と人情はその例であるとする²⁹。「甘え」が「好意をひきとめたいという欲望」を反映している限り、「義理も人情も甘えに深く根ざしている」³⁰。土居は義理の関係が「人情を経験することが公認されている場所」に位置づけられると述べている³¹。これら全てが「恩という概念と義理との関連」を明瞭にすることの必要性へと導いていく。彼はこの関係について以下のような仕方で説明する。

恩というのは人から情け（人情）を受けることを意味するが、してみると恩は義理が成立する契機となるものである。いいかえれば恩という場合は恩恵を受けることによって一種の心理的負債が生ずることをいうのであり、義理という場合は恩を契機として相互扶助の関係が成立することをいうのである。³²

この土居の指摘は、このような「恩」や「報恩」、とりわけ「皇恩」や「君恩」といった概念が日本社会の深い心理学的な基盤として位置づけられるという仕方で、新しい光を投げかけるであろう。しかし、この観点から我々は、土居の提示する「義理」はどれほど地位が高くても通常の人間と人間との関係であり、天皇の人格は含まれていないと言えよう。というのも、正確に言えば天皇と臣民の間には相互依存は決して存在せず、この意味で、天皇や皇祖に対する義理もあり得ないからである。

おそらく恩と義理の間には、天皇や皇祖の場合には社会的な義理関係を含まないような、「報恩」や「恩返し」と表現される道徳的側面があると言うべきであろう³³。このことは「恩」が「孝」の基礎であり基盤であると考えられていた江戸時代や明治初期の「孝」と「恩」の関係についての（中江藤樹³⁴や元田永孚のような）考え方に我々を立ち返らせるだろう³⁵。

私はこの補完的推論を、修身という課目の中で行われる臣民の動機付けにおける最も深い要因は、「恩（特に皇恩や君恩）」や「報恩」といった相関的な概念に訴えることによってまさに達成されたという主張で終えたい。なぜならそれらは明治時代において、感得され、理解され、実践されたからである。同時に心に留めるべきは、我々が他で確認してきたように、性格形成としての円了の教育観は「誠」や「至誠」という概念を中心としたものであり、その結果、誠は忠と孝の内的で主観的な動因となったのであり、すなわち皇恩に対する動因となったのである³⁶。

以上のような仕方で、明治後期の教育勅語解釈の場合においても、「理解は常に、理解という行為へともたらそうとするパースペクティブに解きがたく満たされている。理解は我々の言語、我々の歴史、我々の伝統の所産である……我々の理解は我々が世界に属するその属し方によって形作られる」³⁷という主張が可能だということが我々に見えてきたのである。

注

¹ 本稿は2016年に『国際井上円了研究』第4号で刊行された私の論文である "Inoue Enryo: Towards a Hermeneutics of the Imperial Rescript on Education" の短縮版の翻訳である。

² Agustin Jacinto Zavala : jacintoz@colmich.edu.mx

³ 井上円了『中等修身書』、集英堂活版所、1898年。近代デジタルライブラリーで閲覧可能。<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/757767>、<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/757768> (2016年1月21日閲覧)。改定された版が1891年10月に出版され、1892年3月に第三版が出版された。

⁴ 上掲書、第1巻、p. 2。

⁵ 上掲書、第1巻、pp. 1-2。

⁶ 矢島羊吉他『道德教育の研究』、福村出版、改版版、1991年、pp. 50-55、を参照。

⁷ 井上円了、前掲書、p. 2

⁸ 上掲書、第1巻、pp. 3-4。

⁹ 例えば、海後宗臣・仲新・寺崎昌男、『教科書でみる近現代日本の教育』、東京書籍、1999年、pp. 15を参照。円了が木村塾で『小学』を学んでいたことは知られている(小倉竹治『井上円了の思想』、校倉書房、1986年、p. 10)。

¹⁰ 朱熹『朱熹小学』、大阪書林、中川蔵版、1882年、第1巻、p. 3。近代デジタルライブラリーで閲覧可能。<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/754549> (2016年2月11日閲覧)。

¹¹ Cheng, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris. Éditions du Seuil, 1997, p. 573.

¹² 後になって、勅語で使われている語と漢字の文字の意味を文献学的に確かめる努力が行われた。例えば、山田孝雄『教育に関する勅語義解』、宝文館、1934年、後篇三「勅語の言語文字の意義」、pp. 22-63。

¹³ 孝経では、「夫孝、徳之本也、教之所由生也」と言われている。『孝経』

(<http://ctext.org/xiao-jing/zh?en=on> 2016年2月14日閲覧)を参照。中江藤樹は、『孝経啓蒙』(「日本思想体系」29巻、岩波書店、1974年、pp. 185, 187)の中で、「夫れ孝は徳の本なり。教の由りて生ずるところなり」と読んでいる。

¹⁴ 片桐佐太郎『国定修身書ニ関スル研究』、金港堂、1909年、Chart 2, after page 4。近代デジタルライブラリーで閲覧可能。<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/811175> (2016年

2月16日閲覧)。

¹⁵ 完全なリストは、久木幸男「明治儒教と教育—1880年代を中心に—」、『横浜国立大学教育紀要』第29集、1989年を参照。ウェブで閲覧可能、<http://hdl.handle.net/10131/2297> (2016年2月16日閲覧)。

¹⁶ 後の時代の著述家は、勅語は市民の理想的な形成のために計画され、15の徳が見て取れると述べた。尾形利雄『日本近世教育史の諸問題』、校倉書房、1988年、p. 207。

¹⁷ 森有礼『文部大臣森子爵之教育意見』、日下部三之介、1888年、p. 147。近代デジタルライブラリーで閲覧可能、<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/809324> (2016年2月16日閲覧)。

¹⁸ 井上哲次郎『勅語衍義 上巻』、井上蘇吉他、1891年、10頁。近代デジタルライブラリーで閲覧可能 <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/759403> (2016年2月16日閲覧)。

¹⁹ 石田雄『明治政治思想史研究』、未来社、第8版、1969年、pp. 5-215、とりわけ pp. 6-7, 22を参照。

²⁰ 同書、pp. 5-8, 23。石田によれば、「皇室は我等の宗家なり」という言葉は、国定教科書高等科第三学年用(明治44年)11課に見出される。

²¹ 高崎正風『尋常小学修身口授用書』、林縫之助、1893年、第2年第16課、pp. 20-21。また、同書、第3年第1課、pp. 22-23と第3学年第3課、pp. 25-26も参照。近代デジタルライブラリーで閲覧可能。<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/757303> (2016年2月16日閲覧)。

²² 井上哲次郎『勅語衍義』、前掲書、p. 4、p. 10、p. 15、p. 16、p. 19で祖先の恩や賜物について述べられている。また、井上哲次郎『中学修身教科書』、金港堂、1902年でも同様の問題についてみることができる。同書の第2巻第1章第3節「祖先」、第2巻第2章第1節「皇室」、第3巻第2章第7節「祖先家門」、第4巻第2章第3節「皇室」などを参照。近代デジタルライブラリーで閲覧可能。

第2巻：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1918269> (2016年2月17日閲覧)

第3巻：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1918276> (2016年2月17日閲覧)

第4巻：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/757738> (2016年2月17日閲覧)

²³ 井上円了『中等修身書』、前掲書、第2巻第1課、p. 3。また、第2課も参照。

²⁴ 上掲書、第2巻第2課。

²⁵ 上掲書、第3巻第35課、92頁。

²⁶ 源了圓『義理と人情：日本の心情の一考察』、中央公論社、1969年、p. 39。

²⁷ DOI Takeo. *The Anatomy of Dependence*. Tr. John Bester. New York: Kōdansha International, 1973, p. 33.

²⁸ *Op. cit.* p. 32

²⁹ *Op. cit.* p. 33

³⁰ *Op. cit.* p. 35

³¹ *Op. cit.* p. 34

³² *Op. cit.* p. 34

³³ 土居健郎はこの点を強調せず、「甘え」のもとに包摂した。*Op. cit.* p. 61。

³⁴ 「孝徳をあきらかにせんと思ふには、まづ父母の恩徳を観念すべし」（中江藤樹『翁問答』、第1巻第13問、「日本思想大系」29、岩波書店、1974年、p. 33）。

³⁵ 川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』、岩波書店、1957年、1970年、p. 90、第2章「イデオロギーとしての「孝」」を参照。

³⁶ 「忠の本来の意味は他者に対するまことやまごころであり」という言葉は、この解釈を肯定する。壺井秀生『日本人の道德思想』、総合文化出版、1981年、p. 85-86を参照。

³⁷ MOOTZ, Francis J. – George H. Taylor. *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. New York: Bloomsbury Academic, 2011, p. 1. Introduction.

訳者注記

本稿は、2015年9月13日に行われた国際井上門了学会第4回大会の特別講演のもとになった英語論文 "Inoue Enryō: Towards a Hermeneutics of the Imperial Rescript on Education" (『国際井上門了研究』第4号収録) の短縮版の翻訳である。当日の講演も、もとの英語論文をそのまま読み上げるという形ではなく、60分の講演時間におさまるように、必要な箇所を適宜拾い読みしていくという形で行われた。

本稿のために、短縮版の作成をご快諾いただいたアグスティン・ハシント＝サバラ先生に心より感謝申し上げたい。

(ハシント＝サバラ、アグスティン：ミチョアカン大学院大学)

International Inoue Enryo Research 『国際井上円了研究』 4 (2016): 123–136

ISSN 2187-7459

© 2016 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【 論文 】

哲学館事件と綱島梁川—明治哲学史の転回点—

菅原潤

Abstract:

The Philosophy Academy Incident 哲学館事件 happened in 1902 when the Philosophy Academy 哲学館 (later Toyo University) conducted its graduation examination. On the examination day, a Ministry of Education school inspector thought that one examination question written by the ethics teacher NAKAJIMA Tokuzō 中島徳蔵 was inappropriate, which prompted the withdrawal of the Academy's right to grant public middle school teaching licenses based on the results of the examination. The question judged unacceptable concerned the ethical problem of whether or not it is permissible to kill someone in a higher position than oneself if one's motive is correct. The Philosophy Academy Incident caused an intense debate in Japanese media about the relation between free academic inquiry and public education. In this paper, I concentrate on the contribution to the debate by the scholar TSUNASHIMA Ryōsen 綱島梁川 (1873-1907). While he had studied English utilitarianism with ŌNISHI Hajime 大西祝 at Waseda University, he did not confine himself to utilitarian arguments when discussing the underlying ethical problem of whether moral ends could legitimize harmful means. He took a more comprehensive approach to the theory of means and ends that also included elements of German Idealism, thereby exemplifying the transition from the first generation of modern Japanese philosophers to the second. Different from the

utilitarianism-influenced Enlightenment thinkers NISHI Amane 西周, NAKAMURA Masanao 中村正直, and FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉, the reception of the English thinker Thomas H. GREEN led the philosophers of the second generation to turn to German Idealism. Through his other writings TSUNASHIMA Ryōsen also exerted an influence on the young NISHIDA Kitarō 西田幾多郎.

(Keywords: Ryosen Tsunashima, english utilitarianism, the freedom of speech, German idealism)

はじめに

「哲学館事件」とは、1902年に哲学館（現在の東洋大学）で中学校の教員免許に関連した試験問題のうち、哲学館所属の哲学教員である中島徳蔵（1864～1940）の出題を文部省の視学官の隈本有尚が問題視し、中学校の教員免許の取得どころか、哲学館廃校さえも検討したという事件である。松本清張の『小説東京帝国大学』により広く世に知られるようになったこの事件は、1928年に大学令が公布されたときに、東洋大学の認可が遅れたことの遠因として取り沙汰されることが多いが、本稿ではこの事件がきっかけで新聞等で広く哲学の社会的位置が論じられた事実を重視し、日本の西洋哲学受容における第二のエポックを示すものとして捉えたい。

結論をあらかじめ述べると、西周（1829～1897）により「ヒロソヒ」に「哲学」の訳語を充てた第一のエポックでは、哲学は啓蒙思想の導入のなかに埋没して他に導入の必要のあった法学や経済学との区別が十分なされなかったのに対して、哲学館事件においてはじめて哲学は、これらの学問とは別の原理を追求するものとしてはじめて認知されたと言える。とりわけ綱島梁川（1873～1907）はこれまで副次的に論じられたカントとヘーゲルの哲学的原理をはっきりと論じたことにより、哲学は個人の内面を形成する学問だとする西田幾多郎以降の哲学理解を方向づけたと考えたい。

事件までの経緯

まずは哲学館が開学されるまでの経緯を見ておこう。現在の東洋大学の前身にあたる哲学館は1887年に井上円了（1858～1919）により開学した。1920年以降私立大学として認可される学校は哲学館以前にも幾つかあるが、それらの多くが慶応義塾を始めとする実学志向であるのに対し、哲学館はその名の通り「哲学」を理念として掲げる点で際立っていた。わざわざこのような理念を掲げた理由は、創設者の円了が哲学を修めたからに他ならない。小坂国継の近著によれば、先述の哲学受容の第一のエポックに当たる哲学者として、前述の西周を筆頭に大西祝（1864～1900）、井上哲次郎（1856～1944）、清沢満之（1863～1903）、西田幾多郎（1870～1945）、そして井上円了が挙げられるが¹、これらのうち西を除けばいずれも何らかのかたちで、創設されたばかりの東京大学出身者であることに注意を促したい。

もっとも西田は他の哲学者たちとは違ってその生年が明治に入ってからであり、また彼が東大時代に師事した中島力造（1858～1918）は同志社時代に大西とともに学んだ間柄なので、小坂の挙げた哲学者のうち西田のみは日本哲学の自立的発展が始まった第二のエポックに入れるべきだろう。哲学館事件の原因となった中島徳蔵は、その西田と同時期の東大生として中島力造より学んでいることに注意したい。しかも中島力造が授業で扱ったのが『善の研究』に大きな影響を与えたイギリス理想主義のT・H・グリーン²の倫理学なので、二人の中島と西田がどういう関係にあったのかに興味が集まるかもしれないが、本稿の主題は哲学館事件なので、中島徳蔵と井上円了の関係に話を戻す。

中島徳蔵は1864年に現在の群馬県に生まれたので、1870年生まれ³の西田より6年年長となる。これだけの年齢差で西田と同窓になることに不審の念が抱かれるかもしれないが、顕彰会の出版した本によれば、中島はいったん小学校教員を務めた後に東大の門を叩いたため、西田よりも遅れをとることとなった³。東大卒業後中島は円了の招きにより哲学館講師に就任し、当時の倫理学研究の権威とされる丁酉倫理会学術演説会で最初に講演をする栄誉を得て、文部省修身教科書起草委員に選ばれた。こうして見ると中島の研究者としてのキャリアはスタートこそ遅かったものの、その後は順調そのもので哲学館事件の当事者になるとはとても思えない。

事件の原因はむしろ文部省および、文部省を取り囲む政治の側にあると考えた方がよい。政治学者の小俣憲明によれば、その遠因は尾崎行雄文相の共和演説にある

とされる。号堂の号でも知られる尾崎はその巧みな弁舌により、第一次護憲運動で第3次桂太郎内閣を辞職に追い込んだことで「憲政の神様」と称されるので、生涯のあいだ在野の政治家であり続けたように見られがちが、実は一度だけ第1次大隈重信内閣の文部大臣として入閣したことがある。この内閣には大隈の政敵である板垣退助も入閣したにとどまらず、陸海軍大臣以外の大臣職はすべて政党人が占めたため、初の政党内閣とされる。この内閣は一般には隈板内閣と呼ばれたが、内紛のためわずか2か月ほどで総辞職したため、本格的な政党内閣は周知のように大正期の原敬内閣まで待たなければならなかった。

その短命内閣のなかで尾崎文相は思い切った改革を断行した。そのなかでまず注目すべきは、省令・訓令・内訓・達・内達22種類の一括廃止である。これらは自由民権運動が始まってから教員の政治活動を厳しく制限したもので、教員のみならず国民の言論の自由を最大限に保証することが廃止の狙いだった。次いで重要なのは、これまで各府県に設置された教科書採択審査会を廃止し、教科書の自由採択制度案を提示したことである。言論の自由が保障された戦後においてですら家永三郎と文部省のあいだで教科書裁判が起こされとこと、また国旗国歌法が成立するまで卒業式に君が代を歌うかどうかで現場が混乱したことを考慮すれば、こうした尾崎の政策方針は、現在の視点から見ても非常にリベラルだという印象を受ける。

問題となる共和演説は、これらの政策の根本理念を述べたものである。1899年8月の帝国教育会茶話会で尾崎文相は、教員の待遇改善は官吏の等級とは別の基準でおこなわなければならない、また三井や三菱のような大財閥に匹敵する金銭的待遇を与えることもできないので、金銭によって人の貴賤を評価する拝金の世風を改めなければならないと主張した。この演説は国民の平等を求める主旨を内に秘めているがゆえに「共和演説」と呼ばれるようになった⁴。それゆえ外部資金の獲得金額により大学教員を評価する昨今の状況も、尾崎の批判の的になることだろう。

共和演説は聴衆となった500余人の教育関係者には大いに好評だったが、薩長出身の非政党政治家の不興を買って尾崎文相は辞任に追い込まれ、そのため尾崎文相の提言した政策は実行されなかった。辞任の理由ははっきりしないが、共和演説の終了後に一人の聴衆が教育勅語の撤回を要求したことも理由の一つとして考えられる。実際にそういう発言があったかどうかは怪しいが、共和演説より半年前にジャーナリスト出身の政治家の竹越与三郎が、国際的な思潮と比して従来の悲憤慷慨的な倫理は時代遅れだと断じた演説があったことは確かである。

実をいえば教育勅語の理念と現場の修身教育の齟齬があることは以前より帝国議會でたびたび問題にされており、一時期は文部省内で教育勅語そのものを改める動きもあったが、とりあえずは修身教科書の国費編纂が求められることとなった。中島が選ばれた文部省修身教科書起草委員会はそのために設置されたのであり、こうした政治的対立の渦中に中島、および哲学館は見舞われたのである。

事件の推移

冒頭で哲学館事件を説明するにあたり中学校の教員免許の取り消しについて言及したが、これと事件の発端となった試験との関係について手短な説明を施すことにする。当時の哲学館の卒業生は慶応義塾、東京専門学校（早稲田大学の前身）、国学院とともに、無試験で中学校教員の免許を取得することができた。つまりは哲学館を卒業すれば、自動的に中学校教員になる資格が得られるというシステムである。問題の1902年は10月25日から31日までが卒業試験の実施期間であり、この期間にたまたま視察に訪れた隈本視学官が修身の試験問題が不適切だと報告したため、中学校の教員取得の特典の廃止を命じたということである。

それでは隈本視学官が問題視した修身の問題とはどういうものか。それは当時のイギリスで広く流通したミューアヘッド（1855～1940）の著書を出典として、動機が正しければ目上の者を殺害することが許されるかどうかを問うものであり、海外出張中の円了に代わって中島が出題した問題だった。この出題を視学官は、天皇を殺害して革命を起こす見解を正当化する余地があると判断したというのである。実を言えばこれと同様の事件が10年ほど前にも発生していた。ふたたび小俣の研究を援用すれば、井上哲次郎が1891年に刊行した『勅語衍義』のなかに、漢学者によって不敬呼ばわりされる記述があったのである。小俣によればこの経験に懲りた井上はかの有名な内村鑑三の「不敬」行為を告発し、自らが「忠君」であることのアリバイ工作をしたとされる⁵。

こうしてみると明治憲法下での我が国の言論は文部省により厳重に管理され、その体制のまま敗戦を迎えたと考えたくなるが、事件直後の新聞紙上では文部省の強硬な措置に対する非難が相次いだ。まずは当事者である中島と隈本審議官と文部省の側からそれぞれの言い分が公表され、その後は『万長報』をはじめとする新聞各

紙は異口同音に文部省の暴挙を糾弾した。三浦節夫による調査によれば、『早稲田学報』や『新仏教』や『太陽』といった業界紙や雑誌なども含めると、哲学館事件に関する記事は580点にも上る⁶。

この間円了は沈黙を守り、中島はいったん哲学館を退いたものの、3年後に円了の要請で哲学館に復職し、後に東洋大学の学長にまで上り詰める。それゆえ円了は哲学館事件のあいだは終始中島を擁護する側に立ったと考えることができる。その背景として、事件をきっかけにして雑誌媒体を中心に倫理学説の論争が盛んになされたことが考えられる。その主役となったのが、一般的にはその名が知られていない綱島梁川である。

綱島梁川によるミューアヘッド擁護

綱島梁川、本名綱島栄一郎は1873年に岡山県で生まれたので、西田幾多郎より3歳年少である。号は故郷を流れる高梁川にちなんだものである。高梁教会で受洗後に上京して東京専門学校に入学、主としてシジウィクを中心とするイギリス功利主義を研究し、卒業後は自らの同郷の師である大西祝の全集編纂などに従事した。結核により健康を害したため定職にはつけず、34歳の若さで夭逝した。晩年は見神体験を論じ、西田に多大な影響を与えた。安倍能成の編集により『梁川全集』が死後出版された。

哲学館事件に関する学説論争に話を戻すと、事件の発端となった試験問題を出題した中島徳蔵の思想や出題の元になったミューアヘッドの中島の解釈は争点とはされず、中島抜きにミューアヘッドの学説そのものの特徴が問題とされた。今となつてはほとんど無名なミューアヘッドについて若干説明を加えておこう。ミューアヘッドとは先述の代表的なイギリス理想主義者のグリーンの流れを汲む哲学者で、19世紀末イギリスのスタンダードな哲学の教科書を刊行したことで知られている。

それゆえ哲学館事件の知らせを聞いたミューアヘッドは大いに驚き、『東洋哲学』に自らの著書への弁明書をわざわざ寄稿している。ミューアヘッドの『倫理学』を邦訳した桑木厳翼（1874～1946）も翻訳者の責任として、ミューアヘッドの学説が穩健であることを力説した。こうした一連のミューアヘッド擁護の動きに反旗を翻したのが、旧制一高のドイツ語教師である丸山通一である。丸山は計4回にわたつ

て桑木らの弁を執拗に批判した。こうした状況をみて論争に割って入ったのが綱島梁川であり、本名の綱島栄一郎の名義で「哲学館事件に関して倫理学上動機の意義を論じ併せてミュアヘッド氏の動機論を評す」を発表した。この綱島論が論争上もっとも長大で、ミュアヘッド＝中島擁護の流れを決定づけるものなので、清水清明が復刻した資料に基づき以下で詳しく見ておこう。

梁川はまず自らの議論を文部省の行政的措置の是非ではなく、ミュアヘッドの学說的意義を、その師であるグリーンの学説にまでさかのぼって論じること限定する旨を述べる。特に梁川が問題にするのは、ミュアヘッドの動機の理解である。梁川によれば、動機説には「未だ其の選択決意を経ぬ前の欲望 (Desire) 其者」である「意志の選択作用、決意作用」とみる説と「意志の選択決意を経た上での欲望」とみる説の二つがある。このうち意志の選択決意を経ない欲望を動機とする考え方それ自体は「必しも不当ではない」と梁川は判断して、そうした欲望の目的をさらに二つに分ける。その一つは「感情即ち広くいう興味 (此中には主観的、反対的な ^{センシビリチー} 感性即ち苦楽感と、客観的衝動的なる動 ^{パッション} 情とを食ませることが出来る) で、欲望の主観的方面 (所謂 ^{エフィセント、コース} 動力原因)」であり、もう一つは「欲望の対境として心上に掲げ出ださるる目的の観念で、其の客観的方面 (所謂 ^{ファイナル、コース} 有極原因)」である。言い換えれば「真理に対する興味の感情」と「真理という目的の観念」の二つであり、いずれも「畢竟同一なる心的事実の両面で、別々に引き離すとは出来ぬ」とされる。

その上で梁川は、欲望がそのまま行為に直結することはないことを強調する。なぜなら「もし此くの如く動作した場合には其れを厳には吾人自身の動作、即ち自覚を以て為した動作と言わぬが常である」からであり、それゆえ「欲望が吾人を動かすのは、謂わば、自然的に動かすので究極的に動かすのではない」と言う。例えばもしも「種々の欲望の相争う場合」は欲望だけでは行為に踏み出せないわけで、梁川はグリーンの変換法を援用して「其何れが果して真に吾人の自己を満足せしめるものかを篤と見定めて、之れに自己を合致させ」る、後者の「意志の選択作用、決意作用」こそが動機だと結論づける。ここまでの議論は、梁川が専門とする功利主義に関する自らの知見を開陳したものだと言える。

他方でさらに梁川は、以上のような欲望に関する議論を踏まえたうえで、「意志の選択作用、決意作用」にも二種類あると主張する。彼はいわゆる道徳の動機説と結果説の区別を念頭に入れて、結果を重視する立場を「客観的動機」とし結果から区

別された動機を重視する立場を「主観的動機」と見なす。その上で梁川は、ミューアヘッドの言う動機はどちらかと言えば「客観的動機」に近いと捉えるのに対して、自らの見解は「主観的動機」寄りだと述べるが、「主観的」動機という言い方が誤解を招くことを考慮してこれを「意向」と言い換える。次の指摘は、梁川における倫理学説の展開の深化として注目すべきである。

例えば、患者の病を療治するのは医者の主眼点であるけれども、然かするには或は劇薬を服ませて、苦しい思いを患者にさせなければならない場合もあろう、又は荒療治の結果よし患者の一命だけは取り止め得るにしても、同時に生まれもつかぬ片輪者にして退けるというような懸念がある場合もあろう。服薬の苦痛を与えるのは本意ではないが又不具者にするのは望ましくはない、寧ろ悲しむべき事とさえ思わぬではないか、治療という結果を來たす手段若しくは其結果に伴う一部分として、何れも此場合、医者^マの決意の目的（対境）の一面を形づくるものと言わねばならぬ。即ち主眼ではないが、少なくとも第二義的にも、彼れは此等の事柄をも予想して、意志の対境としたものと見なければならぬ。されば前に窮極的に吾人を動かすものと言った中にも、更に一段進んだ意味で窮極的に吾人を動かすものと、然らざるものとの區別を此に立てるのが当然だと思う。通常動機と意向とを列べていう折の動機が、取りも直さず前者で、後者が取りも直さず意向である。前例でいえば病気を治すのが医者^マの動機、服薬の手段や不具^マという結果の一部は其意向に当たる。予輩は少くとも両語の意義を此く理解するが妥当と信ずる⁷。

その上で梁川は、行為の手段・部分・目的を包含する意向と、そのなかの目的のみを取り出した動機を限本視学官が区別しなかったことに、哲学館事件の核心があると判断する。さらに両者の区別を最初におこなったのはベンサムで、ミューアヘッドとミルもベンサムの区別を踏襲しているとも梁川は言い、ジャーナリスティックな話題とアカデミックな学説解説を見事に融合させてみせる。

ここまでの梁川の論調で気づかされるのは、形式主義的に捉える場合でのカント批判を胚胎させていることである。しばしば指摘されるようにカントの議論が動機の純粹さのみを道德的だ⁷と見なす動機論ないし義務論と見なされるのに対して、ベンサム等の功利主義は結果重視の倫理学と見られる傾向があるが、梁川はベンサム

等の功利主義理解には行為の手段・部分・目的を総合的に判断する視点があることを指摘しているのは興味深い。このことは次で論じられる目的派に功利主義が連なることを含意すると思われる。

ドイツ観念論への言及

さらに梁川は自らの研究分野とするイギリス功利主義から一步踏み出して、グリーン¹⁰の理想主義の母胎となったドイツ観念論にも言及する。その際のコンテキストとされるのが、中島の作題と関係のある「動機即ち目的善ならば手段の悪は恕して可也」という命題の分析である。

まず梁川は目的と手段の関係を「一、目的善、手段善」、「二、目的悪、手段悪」、「三、目的善、手段悪」、「四、目的悪、手段善」の4パターンに分け、常識的に言っ¹¹て後二者を問題にすべきだと説く。その上で梁川は、両者の関係について以下のような三つの学説があると言う。

目的と手段との関係の見方に予輩は大畧此に三様の別を立て得る。直[○]覚[○]派は目的と手段とを無[○]交[○]渉に分離して了[○]つてばらばらに其独立の価値を見んとし、功[○]利[○]派は一個の目的（結果）のみを採[○]って全然手段の本具内在の価値を無[○]記、無[○]意[○]義のものと視んとし、目[○]的[○]派は目的と手段とを離さず、又[○]一[○]を取[○]って他を捨てず、双方を一元[○]的、有[○]機[○]的、融[○]会[○]的に観[○]じて、其両者が或[○]究[○]竟目的の統一の下に成[○]る義務系統に占[○]むる各々の位置と価値とを審[○]らかに校[○]較[○]比[○]照してさて後に判断を下さんとする。前の二見解は予輩の立脚地と合[○]わぬ。余[○]す所は目的派の見解で、予輩は此見方によ[○]つてのみ始[○]めて克[○]く目的と手段との関係を満[○]足に解[○]釈し得[○]ると思う⁸。

こうして梁川は「意向全体、結果全体の上より、其至上善に資する関係を精査して以て上の二つの場合即ち目的善而手段悪なる場合と目的悪而手段善なる場合とに於ける目的と手段の相互の交渉関係を判断するが、至当の態度かと信ずる」と言う。

先に述べたように、こうした梁川の態度表明は意向を重視すると解釈された功利主義が目的派だと宣言したと言えるが、今日のわれわれが目的と手段が食い違う場

合に思い浮かべられるのは、カントの非社交的社交性やヘーゲルの理性の狡知といったドイツ観念論独特の概念だろう。経歴紹介の箇所で書いたように梁川はイギリス功利主義の研究に専念したと解されるわけだが、こうした観念論流の概念を彼はどう評価するのか。

この概念は視学官が問題にした革命のために天皇を殺害することは正しいのかの論点と直結するので、梁川の議論は次のように慎重な言い回しを見せる。

手段の悪は手段の悪として何処までも故との姿の儘で残っている、即ち依然たる悪であるように飽くまで没交渉的に論断し去るのは、余りに事実を抽象し過ぎた見解、余りに道德上の常識と遠ざかった見解ではありまいか。悪と見らるる手段も、其が高給の目的に資し、其光を分有して其れに開眼された場合には（一切の義務は互に相融会出入するもの故）少くとも最早断じて原の姿のままの悪ではない。之れを依然たる悪と見るは、寧ろ吾人の保守的実情の沙汰で、理性の判断では無いと言ひ得られるか。殺人流血の所行が平和の為めという理由^{コーズ}の為に是認せらるる場合には、少くとも其是認という一点に、それほどは罪の拭い浄められた意味を含んでは居らぬか。倫理上有機的一元論の立脚地からは、此く言うより外無いと信ずる。されば「目的は手段を是認す若しくは神聖にす」という格言は、或条件の下にてなれば決して俗悪危険の格言ではない。否寧ろ極めて正当合理の主張⁹といつてよい。

つまりは一定の条件のもとであれば「目的は手段を是認す若しくは神聖にす」は通用するというのが、梁川の判断である。けれども「何等の制限をも附けないで、孟浪に此語を濫用し利用する」立場を彼は峻拒する。そしてその立場にヘーゲルは含まれるとされる。ヘーゲルの言う「自由が仏国的民権論者一流の革命的、破壊的性格のものならぬこと論を俟たぬ」¹⁰というコメントを付していることを考慮すれば、梁川は理性の狡知のようなドイツ観念論流の倫理概念に一定の理解を示しつつも、基本的にはイギリスの功利主義に踏みとどまっていると考えられる。

明治哲学史における事件の意義

以上のような綱島梁川の本格的な議論の展開に対して、丸山通一は民権論者風の

革命思想を梁川が認めていないことに気をよくして、矛先を収めることになった。これを受けて事件の当事者である中島徳蔵も梁川の議論が自分の意を汲んだものだということを述べたので、事件にまつわる一連の論争は梁川の議論を境にして終息したと捉えていいだろう。

それでは哲学館事件およびこれに対する梁川の議論は、明治哲学史においてどう位置づけられるべきなのか。第一に言えるのは、事件に関する議論を通じてはじめて西洋哲学の中身が公衆に知られるようになったことである。事件以前の西洋哲学は帝国大学の学生向けに教授されるもので一般的にはほとんど知られていなかったし、たとえ知られたとしても東洋思想との関連で理解されるにとどまっていた。これに対して綱島梁川は、明治初期の論客とは違ってことさらに東洋思想(特に儒学)の概念を援用せずに、基本的にはイギリス功利主義の文脈で議論を展開したので、梁川の議論を読んだ者は西洋哲学の流儀とともに、それが日本の社会におよぼす影響をはじめて自覚的に理解したと思われる。

こうした梁川の思想的立場は、明治初期の哲学研究者とはいささか立場を異にするとと思われる。これに関してイギリス功利主義の研究者であり、梁川研究でも名高い行安茂が次のような興味深い提言をしている。

近代日本における功利主義の受容を考えると、われわれはこれを2つの時期に分けて考えることができる。その第一は、日本の近代化が始まった1868年から1887年までの20年間である。第二は、1888年から西田幾多郎の『善の研究』が刊行された1911年までの24年間である。

日本は1868年以来西洋の文化および哲学を急速に導入してきた。西周、福沢諭吉、中村正直等は、明治初期のわが国に、西洋哲学を紹介した。これらの人びとの中で、福沢および中村は功利主義に関心をもっていた。福沢はイギリスの道徳哲学および政治哲学の熱心な紹介者であった。中村は1874年にスマイルズのSelf-helpを日本語に翻訳した。この本は日本の知識人の間で広く読まれた。中村はわが国ではJ.S.ミルの『自由論』の訳者としてすでに知られていた。第二の時期は功利主義から理想主義への移行の時期である。とくに、中島力造(東京帝国大学での最初の倫理学教授)および東京専門学校(現在の早稲田大学の前身)の講師であった大西祝は、共に功利主義に関心をもち、これを研究した。彼等はこれについて著書を出版した。しかしながら、功利主義は日本においては人気がな

かった。なぜそうであったのか。まず第一に、功利主義は、日本の政治には強い影響力をもったけれども、日本人の人生観とは性質を異にした。なるほど、快苦の2つの原理は人間の行動の主要動機ではあるかもしれないが、日本人は、儒教的あるいは仏教的な、違った原理に対して一層強い共感をもった。〔中略〕かくして「1890年代の若き日本のアカデミックな哲学者たちは、功利主義およびスペンサー流の進化論の日本の唱道者に反対し、グリーンが20年前に戦ったと同じ戦い方をする手段をグリーンの中に求めた」といわれるのである。これらの哲学者には大西、綱島、西晋一郎、吉田熊次、藤井健次郎が含まれた¹¹。

言うならば大西祝までの世代と、綱島梁川をはじめとする大西以降の世代では哲学に求めるものが違うというのが行安の提言である。

大西以前の世代のなかには井上円了も含まれることを考慮すれば、この提言を受ければ円了の世代と中島徳蔵や梁川らの世代のあいだにことさらに断絶を設けることには、違和感あるかもしれない。福鎌忠恕によれば円了の主要な関心はカントにあるが、それはあくまでも「19世紀末葉におけるイギリス新カント学派を介して捉えられたカント」¹²であり、また齋藤繁雄によればキリスト教に関する記述がきわめて希薄であることを理由に円了はミューアヘッドの倫理学を評価し¹³、この方針に大西世代に連なる中島徳蔵も同意しているからである。

けれども哲学館事件に端を発した哲学的論争において綱島梁川は、必ずしもイギリスの功利主義の議論の文脈では満足していないように思える。このことは狭い意味での動機説にカントを置き、意向を重視する立場として功利主義を捉えたうえで、功利主義以上に動機と結果の対立を尖鋭化する立場にヘーゲルを見届ける議論において垣間見られる。

こうした議論をする際に、梁川がミューアヘッドではなくグリーンをベースにして話を進めていることに十分注意する必要がある。しばしば指摘されているようにグリーンは理想主義はカントやヘーゲルに代表されるドイツ観念論から決定的な影響を受けているのであり¹⁴、梁川の議論にはイギリス哲学のコンテクストを踏み越えてドイツ観念論本体につながりたいという衝動が見受けられる。こうした衝動は梁川の見神体験をも突き動かしているものであり、またグリーンに基づきながらも独自の内面的倫理を探究する梁川の姿勢は、西田の『善の研究』につながるものではないか¹⁵。他方で梁川と西田の議論の立脚点グリーンを中心としたイギリス理想

主義の域から脱し切れないのに対し、本格的なドイツ思想の移入は西田を批判した高橋里美と田辺元から始まると見ていいのでないか。

他方で、1990年代以降、我が国に応用倫理学の原理としてふたたびミルの功利主義が見直されたこと、およびその主導者がヘーゲル研究で名高い加藤尚武であることは、きわめて意味深長なものに思える¹⁶。見方を変えれば、現在の倫理学を取り巻く状況は明治初期に舞い戻ったものだと考えてよく、そういう現在において明治後期において我が国の倫理学が内向化するきっかけとなった哲学館事件は重要な意味合いを有しているのである。

注

¹ 小坂国継『明治哲学の研究——西周と大西祝』岩波書店、2013年。

² 行安茂『近代日本の思想家とイギリス理想主義』北樹出版、2007年、21頁。

³ 『中島徳蔵先生』中島徳蔵先生学徳顕彰会、1962年、37-40頁。

⁴ 小俣憲明「尾崎行雄文相の共和演説事件——明治期不敬事件の一事例として」『人文学報』第73号、1994年、203-208頁。

⁵ 小俣憲明「教育勅語撤回風説事件と中島徳蔵」『人文学報』第67号、1990年、147-148頁。

⁶ 三浦節夫編「「哲学館事件」文献年表」『井上円了センター年報』第17号、2008年、153頁。

⁷ 清水清明編『哲学館事件と倫理問題 続編』みすず書房、1989年、115～16頁。旧字は新字に改め、現代仮名遣いに直した。以下も同じ。

⁸ 同書、146～47頁。

⁹ 同書、150～51頁。

¹⁰ 同書、152頁。

¹¹ 行安茂『綱島梁川——その人と思想』大空社、1997年、191～193頁。引用記号は省略した。

¹² 福鎌忠恕「円了における西洋哲学」齋藤繁雄編『井上円了と西洋思想』東洋大学井上円了記念学術振興基金運営委員会、1988年、21頁。

¹³ 齋藤繁雄「円了とスコットランド哲学——ミュアヘッド倫理学と井上円了」同書、72

頁。

¹⁴ 行安茂『近代日本の思想家とイギリス理想主義』、235～41 頁。

¹⁵ 行安によれば、梁川の見神体験はキリスト教的とか仏教的とかというように、既成宗教の枠組みに収まり切れるものではなく、高山樗牛や夏目漱石も興味を示したものとされる（行安茂『綱島梁川』71～96 頁）。西田哲学に認められる宗教的性格も、これに準じたものと考えてよいと思われる。

¹⁶ 付け加えれば、ドイツ観念論研究の趨勢もドイツから英語圏に移りつつある。観念論に隣接するロマン派研究の枠組みではあるが、この経緯について論じる機会を有したことがある（「ボウイの初期ロマン派解釈——マクダウェル受容を介して」『思索』第 47 号、2014 年、311－332 頁）。

（菅原潤：日本大学工学部教授）

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 4 (2016): 137–155

ISSN 2187-7459

© 2016 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 論文 】

旅行記にみる井上円了の観光行動

堀雅通

Abstract:

During his life, Inoue Enryō traveled considerably both inside and outside of Japan, and wrote a travel diary for each of his trips. This paper will explore Enryō's tourist side through these travel diaries.

Pleasure Travel Diaries 『漫遊記』 consist of Enryō's travel diaries from his student days. He recorded travel times and dates, weather, landscapes, and the famous historical spots he visited. He further noted his impressions and feelings regarding the folklore and customs of localities. While the aim of his trips was entirely his own amusement, they also doubled as opportunities for sightseeing and relaxation.

Based on Enryō's diaries that were published during his lifetime, his travels can be divided into two types. The first was his nation-wide lecture tours, which covered a total of 3,578 days. Enryō published records of his lecture tours as concise travel diaries, which were first included in *Philosophy Academy Lecture Records* under the title *The Dean's Lecture Tour Diary* 「館主巡回日記」. After resigning from the Philosophy Academy, he published diaries as the sixteen volumes '*South by Boat – North on Horse*' *Collection* 『南船北馬集』. The second type was Enryō's three overseas inspection tours. The first two tours were primarily in Europe and the United States, and for the third he went all the way to the southern hemisphere.

While he was very busy on those tours and inspections, he managed to enjoy engaging in a variety of tourist activities at the places he went, which ranged from historic spots to hot springs. For Enryō, tourism was, above all, about visiting and

appreciating scenic places, which would often captivate him. His tourism primarily consisted of enjoying pretty scenery, which brought him into contact with nature.

For Enryō, travel was also an opportunity to meet and talk with people, and he renewed relationships with old acquaintances. In all of travels, Enryō also made efforts to spend time with people at his destinations, particularly those affiliated with the Philosophy Academy / Toyo University. He also gathered information on the folklore and customs of various places and also formed a diverse network through his interactions. Through his tourism, he acquired a wide-ranging perspective and a comparative way of thinking and seeing things. This influenced his cultural comparisons, civilizational theories, and intellectual formation.

(Keywords: Travel, Travel Diary, Tourism, Nation-wide Lecture Tour)

1. はじめに

井上円了は、その生涯に、国内外、実に多くの旅行をし、そのつど旅行記を著わしている。円了の旅行は、国内については、「全国巡回講演」（以下「巡講」）、海外については、各国の政治・宗教・教育制度の視察を目的としていた。こうした旅行は、旅行記にみる限り、いずれも本来の旅行目的に観光の要素が加わった、いわゆる「兼観光」（旅行）だった¹。

本論は、そのような井上円了の旅行内容を、旅行記から分析し、円了の観光行動を考察する。これまでも円了の旅行記を分析した研究は見られたが、観光的な視点から考察を加えたものはなかった。円了の旅行に観光的要素を認めるにしても、それはあくまでも付随的なものと捉えられてきた。本論は、しかし、円了の旅行が、「触れ合い」「学び」「遊ぶ」という（1995年観光政策審議会答申が定義する）「観光」の要素を十分兼ね備えた観光旅行であったことを明らかにする。

円了の旅行記は国内と海外に大別される。国内は『漫遊記』『館主巡回日記』『南船北馬集』であり、海外は『欧米各国政教日記』『西航日録』『南半球五万哩』である。本論は、これら旅行記を総称して「円了旅行記」とする²。以下、各旅行記の内容を検証しながら、井上円了の観光行動を考察する。具体的には、旅行の目的、行程、旅行中関心をもった事物・事柄を分析する。換言すれば、円了はどのような旅行をしたか。旅行中どのようなものに関心を持ったか。どのような行動をとったか

を検証する。

2. 国内旅行記にみる観光行動

2. 1 学生時代の旅行記—『漫遊記』—

井上円了は、学生時代、井上甫水著『漫遊記』と題する自筆本の旅行記を遺していた³。『漫遊記』は、旅行の日時、天候、行程、利用交通手段、訪問地の風景、風俗・民俗、名所旧跡などの印象・所感を漢文訓読体で綴ったもので、2編（第一編・第二編）に分かれ、「西京紀行」、「筑波紀行」など、それぞれ10の小旅行記からなっている。著名は「井上甫水」だが、むろん円了自身である。第一編の「漫遊」の時期は、1877年（明治10）6月から1881年（明治14）9月まで、経歴でいえば新潟学校第一分校（旧長岡洋学校）を辞して京都東本願寺の教師教校英学科に入学、東本願寺留学生として上京、東京大学予備門に入学し、卒業するまでの4年間である。第二編の「漫遊」の時期は、東京大学時代、すなわち1881年（明治14）9月、東京大学文学部に入学、1885年（明治18）7月、同大哲学科を卒業するまでの4年間である。

『漫遊記』の旅行目的・内容は、「漫遊」という題名からも、当初から観光的要素を十分持ち合わせていた⁴。すなわち『漫遊記』の旅行は「観光」（＝漫遊）であり、観光が旅行の主目的であった。「西京紀行」も東本願寺の命による上洛だが、円了自身にとっては観光旅行そのものだったといつてよい。

旅行中、円了は行く先々で様々な風物を見聞するが、心にとまった風景、関心をもった民俗・風俗の印象や所感を、自作の漢詩を織り込みながら、簡潔な漢文訓読体で記している。漢詩の挿入は後年の旅行記にも見られ、円了旅行記の特徴の一つとなっている⁵。筆致は極めて自由で、このようなスタイルは、その後の旅行記にも踏襲されていく。

旅行はいずれも長期休暇（春・夏・冬休み）を利用して行われた。円了は休暇に入るとほとんど旅に出た。旅行はたいてい友人と一緒にだったが、ふいに思い立っての単独行もあった（1880年4月の銚子行き）。江の島・鎌倉、熱海はよほど気に入ったのか複数回行っている。箱根には2ヶ月滞在した。円了は富士山に憧れた。生まれて初めて見た富士山は神戸から横浜へ向かう船の中だった。以来、しばしば富

土山を目にし、その姿を写している。例えば、江の島から見た富士山は、「富嶽銀ヲ輝カス其妙筆硯ヲ以テ尽クシ難シ」（「江島紀行」p.98）だった。箱根滞在中の1881年（明治14）夏には登頂を果たした。その時の興奮を次のように記している。「湖上ヲ望メハ独り富嶽ノ蒼然トシテ碧霄ノ間ニ聳ユルヲ見ル顧テ昨遊ヲ憶ヘハ茫トシテ只夢ノ如シ」（「富士登行」p.113）。日光靈廟の「美麗」「彩光」にも目を奪われた。「本社ヲ礼拝シ靈廟ニ昇ル其美麗心ヲ奪ヒ其彩光目ヲ瞠シ称スルニ語ナク筆スルニ字ナシ」（「日光并奥州紀行」p.101）。

円了は学生時代からよく温泉に行った。年末年始を温泉で過ごすこともあった。「浴場ニアリテ年ヲ送り……熱海ニ遊寓スルコト殆ト二週間ニシテ」（「熱海紀行」p.104）東京へ帰った。旅行記には学業から解放された時の気持ちが素直に表わされている。「七月校業已ニ終リヲ告ケ……余輩ノ如キモ始テ校牢ノ縛ヲ脱シ鞭撻ノ苦境ヲ去リ蠖屈(ママ)ヲ伸フルコトヲ得タル」（「寓居記事」p.106）。「閑地ヲ探テ学苦ヲ除カント欲シ同窓相伴ヒ熱海ニ遊フ」（「再遊熱海記」p.107）。友人と深夜、二子玉川界限を徘徊し、解放的な喜びを謳歌したこともある（「寓居記事」参照）。『漫遊記』には若き日の円了の生き生きとした学生生活の一端が窺われる。また円了が多くの学友たちと自由闊達に交際していたこともわかる。

旅行中、円了は行く先々の主要な神社仏閣は、必ずこれを参拝している。「西京紀行」では、長野「善光寺ノ開帳ヲ拝シ」（「西京紀行」p.94）、京都に着くや、まもなく市内の著名な寺社を参拝、京都滞在のほぼ1年間に多くの名所旧跡を回っている。「凡ソ余平安客舎ニ寓スル殆ト一年ニシテ其間拝観訪尋スル靈地旧蹟一々掲クルニ遑アラス」（「西京紀行」p.97）。「江島紀行」でも江の島に着くや、まず島内の江島神社と三社（辺津宮・中津宮・奥津宮）を参拝した。「旅装ヲ解テ廟ニ詣ス三社ヲ巡拝」（「江島紀行」p.98）。その他、鎌倉、日光、銚子、筑波、秩父など訪問地各所の寺社をこまめに参詣している。東京にいても主要な社寺はこれを全て参拝、記録に留めている（「府下遊処」参照）。

名所旧跡はおおむね通覧する程度で特段深入りすることはなかったが、著名な歴史的事跡に対しては時に関心を寄せることもあった。例えば、日光東照宮、会津の戊辰戦争などについては、その想いを幾分詳しく記している。また蟬、蛙、月といった後年の旅行記にしばしば登場する事物への関心も（蛙を除き）『漫遊記』に確認することができる（本論第4節参照）。なお理由は不明だが横須賀の造船所を2回見学している。「造船所ヲ一見」（「江島紀行」p.99）、「横須賀ニ至テ造船所ヲ一覽」（「相

州遊記」p.107)。「房総漫遊」ではたまたま友人と小学校で講演する機会があった。

「村内ノ小学校ニ到リ學術演説会ヲ開ク來聴スルモノ二百余名余輩各々二題ヲ演ス」
 (「房総漫遊」p.115)。後年の巡講を彷彿させる。

風景賛美も円了旅行記の特徴である。円了は、旅行中、山紫水明に出会うことを最大の「楽しみ」とした。伝統的な名所・景勝も自らその美を確認した。苦しい徒歩旅行も風光明媚に触れることで報われる。「山溪ノ風光耳目ヲ娛マシムルコトアリテ更ニ旅行ノ艱苦ヲ覚エス」(「西京紀行」p.95)。「西京紀行」では木曾の溪谷美が円了の心を捉えた。(木曾の)「山水ノ風景ニ至テハ蓋シ之ヨリ富メルハナシ」(「西京紀行」p.95)。感動した円了は「天然ノ景色固トニ雅ナリ往還ノ人此景ヲ問ハスシテ過ルモノ多シ余景色ノ為メニ之ヲ悲ム」(「西京紀行」p.95)とまで記している。これは後年の以下のような記述を想起させる。(熊野の景観美を発見した円了は)「山水の美は木曾の勝あり日光の奇ありといえどもこれを熊野の奇勝に比すればはるかにその後に墮若たるありさまなり……しかるに文人墨客のいまだその勝を天下に紹介せざるは、風景のために不忠の大なるものにあらざしてなんぞや」(12・126)。

『漫遊記』に収められた小旅行記の題名には「遊記」「再遊」「漫遊」「遊行」「遊跡」「遊処」といった「遊」の字を入れた題名が多い。実際、『漫遊記』の旅行スタイルは、題名通り「漫遊」であり、その目的は遊興、観光にあった。「漫遊」は自由な旅行であり、「楽しみ」がある。円了は自由を重んじた。ただ円了の「漫遊」には「学び」と「触れ合い」(＝「交遊」)があった。「触れ合い」は人的ネットワークを形成する機縁となる。学生時代、円了は多くの学友と旅し、交流を深めた。後年の巡講、海外視察旅行でも多くの人との交遊があった。「学び」も「触れ合い」も円了にとっては「楽しみ」だった。

2. 2 全国巡回講演旅行記―「館主巡回日記」と『南船北馬集』―

円了はその生涯に3,578日にも及ぶ巡講を行い⁶、その記録を簡潔な日記(旅行記)として公表している。旅行記は、当初、「館主巡回日記」として『哲学館講義録』などに収められていたが、大学を辞してからは『南船北馬集』(全16編)として刊行された⁷。

2. 2. 1 「館主巡回日記」

「館主巡回日記」は、哲学、教育勅語の普及、哲学館創設資金を募るための講演旅行、すなわち第一期巡講（1890年11月2日～1905年8月1日）の記録である。「日記」（＝旅行記）には、旅行の日付、天候、訪問地、行程、面会者の氏名が簡潔に記され、目的も明確だった。「明治二十三年十一月五日 雨。……午後、蜂屋師範学校長の依頼に応じ同校へ出頭し、教育将来の方針ならびに哲学館拡張の趣意を演述す」（12・11）。旅行記には巡講の使命感が漲る。講演でお世話になった方々に対する気遣いも滲む。「今回巡回中、各地の有志者より一方ならず周旋尽力にあずかり、いちいちご厚意を謝するはずなるも、ご姓名を失念して意を達するあたわざるものこれあり、また右日記中に記載せざるものおよび記載中順次を失するものこれあり、疎漏の罪、深く謝するところなり」（12・26）。

巡講は多忙を極めたが、円了は行く先々で観光を楽しんだ。というよりも巡講の目的は観光にあったのではないかとさえ思われる。「今度の巡回は文人的漫遊にあらず、保養的旅行にあらず、哲学館および京北中学校拡張の旨趣を報告し広く賛成会員を募集するにあり」（12・107）。ということは、ふだんは漫遊的・保養的旅行が多かったのではないか。能登巡講の折にも、「余は巡回中に別に七不思議および八景と名づくべきものを得たれば、他日の笑い草までに左に掲ぐ」（12・108）として、旅行中の遊興的な見聞の一端を紹介している。ともあれ、巡講の合間、円了は様々な風物を見聞している。

「午前、港内築港の実況を一見」（12・90）、「灯台を一覧」（12・123）、「製塩場を一覧」（12・149）、「午前、女学校、高等小学、尋常中学を参観し、かつ学校において演説をなす」（12・43）。「当日、捕鯨あり……（浜に）出でて鯨魚の解剖を見る……その状、実に一大奇観たり」（12・86）。「高等小学校において演説す……演説後、湯之峰温泉に入浴して帰る。同所には小栗判官および遊行上人の古跡」（12・120）があった。「終日旅亭にありて宇和島行きの船を待つ。当所に温泉あり」（12・36）。温泉に入ったかどうかわからないが、温泉好きの円了の本音が窺われる。

「館主巡回日記」には、「北海道論」（12・79～85）、「九州論」（12・94～100）、「能州巡回報告演説」（12・107～116）、「南紀巡回報告演説」（12・126～136）といった、当該地方一覧の総括的な所感文が付され、率直な感想と所見が記される。「余がここに北海道論と題するは……決して堂々たる大家の高論を義とするにあらず……余が漫遊の紀行について一言せざるを得ず。これすなわち本論の緒言なり」（12・79）。

そこには社会教育者としての円了がいた。

2. 2. 2 『南船北馬集』

『南船北馬集』は、国民道德の向上、修身教会運動、すなわち第二期巡講（1906年4月2日～1919年3月26日）の旅行記である。「南船北馬」のごとく、多忙な旅行の連続だったが、大学経営からは解放され、気持ちの上では自由な旅行だった。行く先々で様々な人と交流を深め、保養も兼ねた。「午後、二宮駅に至りて乗車し、西行の途に上る。車中、哲学館大学出身鈴木智弁氏に相会す」（12・194）。「香久山より畝傍に出でて乗車し、奈良駅にて上田晃覚氏と袂を分かち。氏は四月九日より四十日間随行せられたり」（12・215）。

巡講は歓迎された。「当地にては特に井上博士招聘会を設けられ、望外の優待歓迎を受く。晚餐には幹部の諸氏と杯膳をとみにす」（14・335）。「応接室に扇風機をかけ、便所に芳香を薫ずる等の用意」（14・129）もあった。マイクのない時代、幾千人の聴衆を前に声は枯れ、「演説を必ずその場内（雨中体操場）においてするも、天井なくして音声を費やすこと多きが……いかんせん連日の講演に音声を濫費したりした（た）めに、声死して音発せざるに苦し」（14・124）んだ。風邪で声が出ないこともあった（15・224、参照）。演説中、聴衆はみな静かだったが、演説の前後一人の拍手するものなく、ときどき念仏の声を聞く（13・459、参照）こともあった。

「館主巡回日記」と比較し、旅行記の分量は圧倒的に多くなる。内容もバラエティに富む。円了は様々な事物に関心を寄せ、それを記録する。そこには強い好奇心と「学び」の姿勢があった。むろん「漫遊」だから「遊び」もあり、「楽しみ」もある。各地の景観美が円了の心を捉えた。名所旧跡もこまめに回り、温泉地では入浴を楽しんだ。心身の疲労や病気を癒す旅行もあった。いずれの旅行でも円了は訪問地の人々との交流に努め、情報を収集した。

『南船北馬集』には、中国、台湾、韓国・朝鮮の巡講旅行記（「満韓紀行」「台湾紀行」「朝鮮巡講日誌」）が含まれる。これらの巡講は3回（1906年10～11月、1911年1～2月、1918年5～7月）に分けて行われた。多忙の中にあっても円了は風光を愛で、見学を行い、見聞を深めた。鉄道の発達と自動車の普及が効率的な移動を可能にした。円了は内地におけるよりも神社仏閣の参詣を積極的に行っている。交遊も盛んだった。哲学館・東洋大学・京北中学関係者、東本願寺関係者、当地の行政・教育関係者、講演聴衆者との交流、再会者との懐旧談など、円了の交遊の広さと深

さが知られる。

台湾・台北では、忙しい日程の合間、まず台湾神社を参拝、市街一覽、各学校を巡覽、「昼夜とも揮毫に忙殺」（「台湾紀行」p.17）された。台湾神社では「社頭の風光頗る好し」（「台湾紀行」p.16）と思わず足を止めた。一方、台南では、「名所旧蹟多々あれども、時間の許さざる為に、一々巡見する」（「台湾紀行」p.28）ことはかなわなかった⁸。景観美を旅の「楽しみ」とする円了にとって禿山同然の韓国の風景にはがっかりした。「韓国の山には樹なく草なく、赤土を露出す、実に殺風景を極む」（「満韓紀行」pp.64-65）。満州（現中国東北部）では、日露戦争の史跡たる 203 高地を見ようとしたが、雪のため果たせなかった。

「朝鮮巡講日誌」は3編だが、巡講自体は連続して行われた。「午後六時自働(ママ)車にて疾風の如く走り、七里の間を一時間にして忠清南道の首府公州に着す」

（「朝鮮巡講第二回[南鮮及東鮮]日誌」p.117）。移動中の景観が疲れを癒した。「野花の媚を呈するを見る」（「朝鮮巡講第三回[北鮮]日誌」p.92）。「台下に漢江を帯び、対岸に田野及山岳を望む所、大に鬱懷を散じ、浩気を養」（「朝鮮巡講第一回[西鮮及中鮮]日誌」p.114）った。「麦酒を傾けて渴を医す」（「朝鮮巡講第二回[南鮮及東鮮]日誌」p.127）こともあった。（南満州）鉄道経営のホテルがあったが、「西洋人に占有せらる」と聞き、金剛館に泊」（「朝鮮巡講第三回[北鮮]日誌」p.97）った。「温泉浴室」もあり、「頗る安廉」だった。円了は金剛山を絶賛する。「雨を侵して金剛山第一の奇勝たる万物相の探勝に向ふ……耶馬溪などの遠く及ぶ所にあ（ら）ず」（「朝鮮巡講第三回[北鮮]日誌」pp.97-98）。

3. 海外旅行記にみる観光行動

円了は当時としては異例ともいうべき生涯に3回の海外視察旅行を行ない、それぞれ3冊の旅行記を出版している。第1回、第2回は欧米中心だったが、第3回は南半球にまで足を延ばした。旅行記には初めて目にする事物や光景に目を奪われる一旅行者としての姿があった。当時の観光事情も垣間見られる。「チューリヒは目下観光の客、四方より雲集し、旅館ほとんど空室なし。晩に至り納涼の客湖畔を徘徊し、橋上の来往織るがごとし」（23・335～336）。

旅行は多くの人との交遊の場でもある。円了はいずれの旅行でも多くの人と交流

を重ね、旧交を温めた。「市川（純一）氏にはさきにインド・ボンベイにおいてはじめて相知り、ここに九年を隔てて、さらに豪州において再会を得たるは奇遇というべし」（23・270）。聖人ゆかりの地を訪ねるのも「楽しみ」の一つだった。ルター、カント、ゲーテ、ミルトン、ニュートン、スペンサーなどの生地、墓所等をこまめに回っている。海外旅行では「何でも見てやろう」という姿勢が随所に見られる。

3. 1 『欧米各国政教日記』

『欧米各国政教日記』（上編：1889年8月、哲学書院）（下編：1889年12月、哲学書院）は、円了の第1回目の海外視察（1888年6月9日～1889年6月28日）旅行記である。本書は、しかし、日付、行程等の記載がなく、いわば西欧事情視察の報告書となっている⁹。題名の通り、もっぱら政治と宗教、教育に関する事項を紹介しているが、「この書、むしろ洋行雑記にして、宗教、風俗のほかには種々雑多の事項を混入せざるにあらず」（23・19）と断っている通り、様々な風物の観察・見聞の記録であり、円了の好奇心の旺盛さが知られる。「船インドに着し、その市街、民家、林園等を観察するときは、おのずからわが日本の実況を提出するに至る。これ、その風俗、風景の、両国の間はなほだ相似たところあるによる」（23・131）。

報告書ともいうべき本旅行記に観光的要素を見出すことは難しいが、帰国時、馬関（下関）の風景に目をやる円了に観光旅行者としての一面を窺うことができる。

「船、玄海を渡りて馬関に近づくに及び……その風景の画図中の山水に類するがごときものを見る……実に日本は天地の公園なり、自然の画図なり」（23・133）。

3. 2 『西航日録』

2度目の海外視察（1902年11月15日～1903年7月27日）の旅行記『西航日録』（1904年1月、鶏声堂）は、「余が欧米漫遊の途中、目に触れ心に感じたることをそのまま記して、哲学館出身者および生徒諸子に報道したるもの」（23・157）だが、旅行記としての面白さ、魅力を十分備えた紀行文となっている¹⁰。

インド・カルカッタでは、「哲学館出身者大宮孝潤氏をその寓居にたずね」（23・168）、一泊、奇遇にも河口慧海と再会した。「同氏の宅において、河口慧海氏に会するを得たるは、奇縁といわざるべからず」（23・168）。3人揃って記念写真も撮った。

しかも、その後、バンキポール（駅）では、「実に奇遇」にも「藤井宣正氏に（も）面会」（23・176）したのであった。

地中海を経て、ロンドンに到着したところで「哲学館事件」の報告を受ける。「去月三十日、東京より飛報あり。曰く、十二月十三日、官報をもって文部省より、本館倫理科講師所用の教科書に関し、教授上不注意のかどありとて、教員認可取り消しの厳命あり云云」（23・188）。この報に接し、円了は「苦にするな荒しの後の日和あり……伐ればなほ太く生ひ立つ桐林」（23・188～189）の句を詠み置き、旅行を続けた。旅行中遭遇した「哲学館事件」は、円了にとっては、むしろこれを外から客観的に観る機会となった。円了は精力的に世界を回る。

「夜に入りてロンドン市に着す（23・186）……ウォータールー古戦場およびオランダ諸都を巡見す（23・208～209）……ライプチヒに至り、塚原、熊谷、藤岡三氏に面会し、清談数時にしてベルリンに帰る（23・211）……ウィッテンベルクに至り、ルターの遺跡および遺物を拝観し、大いに感ずるところあり（23・212）……ドイツ北部の一大都会たるケーニヒスベルクに着し、ここに一泊す。当地は碩学カント先生の郷里なり（23・213）……フランクフルトに降車して、文豪ゲーテ、シラー両翁の遺跡を訪い、ついにここに一泊す（23・218）……早朝フランクフルトを発してスイスに入る（23・218）……スイスの勝を探りてチューリヒに至る。当所に湖水あり。大小の群山これを圍繞し、その風色、実に心目を一洗するに足る」（23・219）。

「哲学館事件」を抱えながらも8ヶ月余にわたる視察を終えて帰国した円了は、旅行中構想していた哲学館の大学認可、修身教会運動を展開していく。さらに大学の開設記念に購入した土地に「四聖堂」（「哲学堂」公園）を建設することも明らかにした¹¹。『西航日録』にみる「触れ合い」「学び」「遊ぶ」視察旅行は、円了にとっては、その後の飛躍に備える契機ともなっていた。

3. 3 『南半球五万哩』

三回目の海外視察（1911年4月1日～1912年1月22日）は、「一日に百六十九マイルずつ」という「電光的旅行」（23・241）だったため、その旅行記『南半球五万哩』（明治45年3月、丙午出版社）は、「精細の観察は到底望むべからず、ただ瞬息の間に余の眼窓に映じたる千態万状を日記体書きつづりたるもの」（23・241）となった。しかし、のびやかな筆致は大学経営から解放された円了の自由な境地を反

映している。この旅行は南半球の国々（オーストラリア、ブラジル、アルゼンチン、ウルグアイ、チリ、ペルー、メキシコ）の視察に重点が置かれていたが、欧州の国々、特にイギリス、ドイツ、フランスは3回目の訪問となった上、北欧（ノルウェー、スウェーデン、デンマーク）にまで足を延ばし、北極海観光を楽しんだ。赤道も4回通過した。

香港、広東、マニラを経て赤道に近づく。赤道通過は最大関心事だったろう。「朝六時に日昇りて、夕六時に没し、没後ただちに暗黒となる。まことに昼夜平分なり。これ、赤道の近きを知るに足る」(23・256)。「当夕九時、まさしく赤道を經過す。ときに汽笛一声を放ちてこれを報ず。これより船員の妖怪行列ありて、一大喝采を博せり。海上は無月暗黒、ただ中天に点々、四、五の星宿を認むるのみ」(23・257)。

赤道を横切り、オーストラリアに向かった。シドニーでは「犬の背上に錢函を結び付け、無言の動物をして人に代わりて恵金を請わしむるもあり。これ新意匠なり」(23・271)と記し、メルボルンでは「海岸の風景を一望せんと欲し、車行してブライトンビーチおよびサンドリングガムに至る。時すでに冬季にせまり、寒潮岸を洗い、浴客あとを絶ち、埠頭寂寥たり。茶亭に一休し、温湯に一浴して帰」(23・275)だった。

喜望峰を回り、再び赤道を通過、英国に入る。ロンドンでは「客中にわかに思い立ち、北極海観光の一行に加わり、欧州最北地点なるノルウェー・ノールカップにおける夜半の太陽を望見せんことを期し……グリムズビー港に至りて乗船す」(23・314)。そして、日本人としてはおそらく初めて白夜を体験する。「当夜は十二時に至るも太陽地下に入らず、まさしく北天にかかり、徐々として東方に移る。一天片雲なきも、また星光を認めず、全く白昼なり……船客、多く徹夜して太陽を望む。なんとなく奇異の感に打たる。夜半十二時砲火を発し、かつ汽笛を鳴らす。これ、初めて夜半の太陽を見たるを報じ、かつ祝するの意なり」(23・321)。

以上のように、「旅行中の円了の態度は、あくまでも自分の好奇心のありかに忠実で、機会を逃さず珍しい場所に足をのぼし、素直に感動する、だが決して物に執せず、自然にまかせる風が目立つ。ゆく先々で、日本人の代表者とはまめに会い、世話になり、話を楽しみ、無理な孤独感にひたったりはしないのである。あくまでも、たまたまの旅行者、漫遊者という形にはまっぴの行動がほほえましく、日記の記述もさらりとして飾るところがな」かった¹²。

4. 旅行記に見る円了の関心事

旅は好奇心を刺激する。普段見慣れたものでもどことなく目新しく感じられる。円了は好奇心旺盛な人だった。本節は、旅行中、円了が関心をもった事物・事柄を旅行記の中に見ていく。取り上げる項目は、①旅情・詩情と景観美、②風俗・民俗、③月、④温泉保養と健康、である。これらはいずれも円了旅行記に共通して登場する、学生時代から晩年に至るまで、生涯を通じて、旅行中、円了が関心をもった事項である。

4. 1 旅情・詩情と景観美

旅は旅情・詩情を育む。円了はそれを旅行記に記す。「顧テ故郷ヲ望メハ已ニ米山ノ一脈ヲ隔テ遥ニ雲天ノ外ニアリ遊子始テ他郷ニ入ルノ情ヲナス……今日ハ異郷ノ客トナル心ヲ傷マシム江上ノ客是レ故郷ノ人ニ非ス遊子ノ心中憶フヘシ」（「西京紀行」p.94）。心に留めた風景はこれを漢詩に詠み込む。「西ニ向フ途上五律ヲ得タリ……船中ニアリテ一絶ヲ得タリ」（「西京紀行」p.93）。詩情はもっぱら風物に向いた¹³。そこに旅情を確認する。「去家十日到濃州。満眼風光動客愁。身在晴天白雲外。山河千里思悠悠」（「西京紀行」p.95）。

旅では自然との出会い、「触れ合い」がある。円了はそれを「楽しみ」とした。「菜花正ニ盛ンニシテ残桃田園ヲ擁シ其趣譬フルニ由ナシ」（「銚子紀行」p.105）。人の心は活物である。様々なものに触れて発し、感じて動く。その機会・効用を与えてくれるのが旅である¹⁴。「旅行して他郷にあそび、名勝の地、山水のうのはしき佳境にのぞめば、良心を感じおこし、鄙吝をあらひすすぐ助となれり。是も亦わが徳をすすめ、知をひろむるよすがとなるべし」（貝原益軒『楽訓』巻之上）。旅行は円了を詩人にした。

4. 2 風俗・民俗

旅行記には見聞した各地の風俗・民俗の観察的な印象・所感が記される。国内外各地の見聞はおのずから比較の視座を養う。円了は旅行を通して諸国の地理・人情・物産等に通ずることとなる。それは後年『妖怪学講義』『日本周遊奇談』などに結実

していく。

「松本ハ長野ニ競フ都会ニシテ市街繁盛屋宇梢、雅麗ナリ」（「西京紀行」p.94）。
 （京都は）「都会ノ都会ト云ヘシ……街衢縦横砥ノ如ク矢ノ如シ其風俗ヲ察スルニ言
 接巧美動作閑雅実ニ皇都ノ遺風アリ」（「西京紀行」p.96）。「此辺（房州根本村）土
 民ノ言語甚タ野鄙ニシテ都人ニ通ゼザルモノ多シ然シテ人情ニ至リテハ極メテ朴質
 ナリ」（「房総漫遊」p.114）。

比較・観察的な記述は旅行記の随所に見られる。「沖縄県は言語、風俗、人情ともに今なお他府県と大いに異なるところありて、朝鮮、満州を旅行するがごとき感あり……沖縄は従来その国固有の歴史を有したるをもって、忠君愛国の精神において大いに欠くところあるがごとく感ぜり」（12・284～286）。

「余、ロンドンに遊ぶこと前後三回なり……その前後を比較するに、多大の相違あり。第一はロンドンが市外に向かいて膨張し、各方面に人の輻湊する場所を生ぜること、第二は地下鉄道の電氣に變じたること、第三は市街の乗合馬車が多く自動車となりたること……第十は婦人にして喫煙し、またはパブリックバーに入りて飲酒するものあること等なり。概して言えば保守的の英国にして、欧州大陸風に漸化する傾向あるを見る。あるいはまた、米国風に感染せるところあるがごとし。しかれども、ロンドンの日就月將の繁栄は、ただ驚くよりほかなし」（23・311～312）。

4. 3 月

円了は観月を趣味とした。旅先でも折に触れて月の様相・形状を記している。「夜に入れば新月天に懸かる。その形、鎌のごとし」（23・288）。『漫遊記』にも以下のような記述があった。「親友四五名ヲ会シテ清宴ヲ開ク時月夜ニ当リ千里雲ナ^マフシテ長空洗フカ如シ明月林端ニ懸テ樹影蒼然タリ」（「寓居記事」p.106）。「毎夜書窓ノ月ヲ玩フ幽趣限りナシ」（「冬夏遊跡」p.122）。上州（群馬県）を旅した折も「桃野村字月夜野に入る。地名すこぶる雅なり」（15・220）と感じ入った。

台湾では「たまたま満月に会す、春天洗ふが如く一点の雲影を見ず、異郷にありて中秋の月を望む心地し、壮絶又快絶なり」（「台湾紀行」p.34）と、外地での観月に満足している。韓国で観た月は趣を異にした。「山白く月も亦白く、別天地の観あり」（「満韓紀行」p.76）。「時に陰曆十三夜にして、夜に入りて月色愈々明かなり、先きに台州にありて中秋の明月を賞し、今韓国に入りて後の明月を望むも、また因

縁と謂ふべし」(「満韓紀行」 pp.65-66)。

三度目の海外旅行では欧州から南米へ向かった。赤道を越えて南半球に入ると「日月を北天に仰ぐ」(23・357) ようになった。「夜に入れば天涯一片の雲なく、ただ半輪の孤月の高く北天に懸かるを望むのみ。満懷雄壯を覚え、快極まりなし」(23・289)。

「夜に入りて天ようやくはれ、一輪の秋月北天に懸かる。詩思おのずから動」(23・275) き、漢詩を詠んだ。ブエノスアイレスで見た月にはいたく感動した。「夜に入りて天気ことに晴朗、一輪の明月北天に懸かり、清輝客庭に満つ。このときまさしく旧八月十五夜に当たり、南(半)球の春天に三五の明月を仰ぐは、生来未曾有の奇観にして、また一大快事なり」(23・376~377)。

ペルーからメキシコに向かうが、「いまだ赤道をこえざるも、日はすでに南天に入る。しかして月(は)なお北天に」(23・413) あった。「午後六時十分に、太陽は地平線下に入りてその形を失う。ときに、明月さらに東空に懸かる。当夜は満月なり。六時三十分、全く残光を失う。赤道直下なるによる。八時後、雲ことごとく消して、ただ一輪の明月を仰ぐのみ。船客中ドイツ人ウルリヒ氏とともに船橋上に踞し、観月の宴をなして深更に及ぶ。清風おもむろに來たりて、爽快極まりなし」(23・414)。

留意すべきは南半球で見た月の形である。「当夜深更に至り、半輪の月を望むに、わが日本にて望むとはその形を異にし、月球の左半面にあらずして、下半面に光を生ぜるを見る」(23・357~358)。「月を北天に望み、半輪を下辺に生ずるは、やや奇異の感なきあたわず」(23・374)。

月食の記録もあった。「たまたま月食皆既に会す。一天雲なく、午後八時、球面全く黒し。少時ののち明月に復し、清輝天地に満つ」(13・447)。「当夕、旧曆七月十五日に当たり、明月輝を放つ……九時より月食始まり、十時後は八、九分どおり光を失う」(14・166)。日食もあったが寝過ぎして観られなかった。「今朝日蝕皆既なるも、臥床中にて見るを得ず」(「朝鮮巡講第一回[西鮮及中鮮]日誌」 p.113)。円了ほど月に関心をもった旅行者はいない。月は円了のもう一つの趣味、漢詩の重要なモチーフとなっていた。

4. 4 温泉保養と健康

円了は若いときから温泉浴を楽しんだ。学生時代は、熱海、箱根の温泉をよく利用した。巡講の疲れも温泉で癒した。旅行記には温泉保養の記事が散見される。「七

月、八月の間、半日の休暇なく、炎暑をおかして巡講を継続したれば、心身ともに疲れて綿のごとくなれり。よって帰宅早々、群馬県の温泉休養を思い立ち」(14・176)、伊香保温泉で休養、「終日横臥、夜に入りて按摩を呼」(14・176)んだ。

「身体休養のため東京を発し、その夕、箱根塔之沢鈴木に一泊し、翌朝、小田原より軽便に駕し、湯河原温泉に入浴す」(15・92)。「南半球周遊の目的を達して帰国し、長途の疲労をいやせんと欲し……豆州熱海に入浴す」(13・323)。「微恙ありて箱根芦之湯および底倉に入浴し、静養」(13・105)。「午前九時、新橋着。午後、東洋大学記念祝賀会に出席す。その後、腸胃病を發し、箱根温泉湯本福住楼に入浴して、滞留週余に及ぶ」(13・555)。

風邪をひいて巡講を延期したこともある。「八丈島、小笠原島を周遊せんと欲し、すでに旅行の準備をなしたるも、風邪におかされ、やむをえず延期する」(13・117)。「腸胃カタルおよびマラリヤ熱を併發」(12・166)し、講演を中止したこともある。またあるときは「医師を呼びて胸痛の診察を請」(13・43)うた。しかし、概して、円了は、巡講中(=旅行中)は健康に恵まれ、元気だった¹⁵。

「京城四日間の滞在は非常の多忙を極め、演説に応接に揮毫に殆んど寸暇を容れず、身体疲れて綿の如くなりしも、諸氏の助力によりて幸に健在を得たり」(「朝鮮巡講第一回[西鮮及中鮮]日誌」p.107)。「ヘースティングズ滞在一週間にして病氣全快し、いよいよ欧州大陸旅行の途に上る」(23・208)といった具合である。円了は船に強かったが、ただ一度船酔いしそうになったことがある。「海上風つよく波荒く、これに加うるに雨はなはだし。船体の動揺一方ならず、余はじめて船病にかかる心地せり」(23・208)。なお、円了は、一時期、「脳病」(神経衰弱)を煩っていたが、巡講によりこれを快癒させている。「近ごろは地方旅行のおかげにて、神経衰弱の方は全快した」(13・489)。

生涯、こよなく旅を愛し、旅を続けた円了だったが、1919年(大正8)6月5日、中国・大連で講演中倒れ、翌6日午前2時40分、逝去した。旅に病んでの客死は、あるいは本望だったかもしれない。生前、次のような詩句を遺していた。「南船北馬送生涯……」(15・92)。

5. むすび

以上、円了旅行記から円了の観光行動を考察した。その結果、旅行記にみる巡講、

海外視察旅行は、いずれも「触れ合い」「学び」「遊ぶ」という観光の3要素を備えた「兼観光」だった。否、むしろ「観光旅行」そのものだったといつてよい。

円了の旅行の基本スタイルはあくまでも自由な旅行、すなわち「漫遊」にある。生涯官途に就かなかった円了は何よりも自由な生き方、自由な旅行をモットーとした。ただそこには常に「学び」があった（また「遊び」もあった）。そして旅行の最大の「楽しみ」を山紫水明に措いた。円了は行く先々で美しい自然と「触れ合い」、風光を愛でた。同時に訪問地の民俗・風俗の情報収集に努め、著作に著わした。旅行記には鋭い文明批評がさりげなく織り込まれている。また旅先での交遊を通して多彩な人的ネットワークを形成した。行く先々で多くの人と交流、「触れ合い」を重ねた。これもまた「楽しみ」となった。

このような旅行によって円了は広い視野と相対的なものの見方、考え方を身につけた。それは円了の比較文化・文明論、さらには思想形成にも影響を与えている。この点について、本論は深く立ち入ることはできなかったが、好奇心旺盛な円了の「学び」の姿勢に注目したい。円了旅行記の分量・情報は膨大な量に上る。旅行中、円了が関心をもった事物・事柄も多岐に渡る。それらはいずれも円了の人と思想を知る上で多くの示唆を与えてくれる。本論で取り上げたものはその一部にすぎない。他にも興味ある多くの事例がある。それらの分析・考察は今後の課題としたい。

参考文献

- 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—」（『国際井上円了研究』第1号、国際井上円了学会、2013年）、pp.158-177.
- 井上甫水「漫遊記第一編・第二編」（『井上円了センター年報』Vol.1、東洋大学井上円了記念学術センター、1992年）、pp.93-129.
- 井上円了『井上円了選集』第12巻、東洋大学井上円了記念学術センター、1997年。
- 井上円了『井上円了選集』第13巻、東洋大学井上円了記念学術センター、1997年。
- 井上円了『井上円了選集』第14巻、東洋大学井上円了記念学術センター、1998年。
- 井上円了『井上円了選集』第15巻、東洋大学井上円了記念学術センター、1998年。
- 井上円了『井上円了選集』第23巻、東洋大学井上円了記念学術センター、2003年。
- 岡本伸之編『観光学入門』有斐閣、2001年。
- 白川部達夫『井上円了の全国巡講—旅する創立者 国内編—』東洋大学史ブックレット

7、東洋大学、2014 年。

瀧田夏樹「解題―井上円了の世界旅行記」(井上円了『井上円了選集』第 23 卷、東洋大学井上円了記念学術センター、2003 年)、pp.473-497.

竹村牧男『井上円了の生涯』東洋大学史ブックレット 1、東洋大学、2012 年。

新田幸治「解説―井上円了の漢詩について」(井上円了『井上円了選集』第 15 卷、東洋大学井上円了記念学術センター、1998 年)、pp.423-441.

新田幸治「井上円了の漢詩について」(『東洋大学中国哲学文学科紀要』第 7 号、東洋大学文学部、1999 年)、pp.1-18.

新田幸治・長谷川潤治・中村聡編訳『甫水井上円了漢詩集―「襲常詩稿」「詩冊」「屈蠖詩集」訳注―』三文舎、2008 年。

日本国際観光学会監修・香川眞編『観光学大事典』木楽舎、2007 年。

野間信幸「井上円了の『台湾紀行』」(『東洋大学中国哲学文学科紀要』第 7 号、東洋大学文学部、1999 年)、pp.19-41.

堀雅通「井上円了の全国巡回講演、海外視察旅行にみる鉄道利用について」(『鉄道史学会 2014 年全国大会自由論題報告要旨』鉄道史学会、2014 年)、pp.1-18.

堀雅通「井上円了の観光行動について」(『国際井上円了学会第 4 回学術大会予稿集』国際井上円了学会、2015 年)、pp.9-10 (及び当日「配布資料」pp.1-6.)

三浦節夫・豊田徳子「井上甫水『漫遊記について』」(『井上円了センター年報』Vol.1、東洋大学井上円了記念学術センター、1992 年)、pp.130-131.

三浦節夫「解説―井上円了の全国巡講」(井上円了『井上円了選集』第 15 卷、東洋大学井上円了記念学術センター、1998 年)、pp.443-499.

三浦節夫「解説―井上円了と世界」(井上円了『井上円了選集』第 23 卷、東洋大学井上円了記念学術センター、2003 年)、pp.498-519.

三浦節夫『人間・井上円了―エピソードから浮かびあがる創立者の素顔―』東洋大学史ブックレット 4、東洋大学、2012 年。

三浦節夫「井上円了の全国巡講データベース」(『井上円了センター年報』第 22 号、東洋大学井上円了記念学術センター、2013 年 a)、pp.37-160.

三浦節夫「井上円了の世界旅行」(『国際井上円了研究』第 1 号、国際井上円了学会、2013 年 b)、pp.137-142.

三木清『人生論ノート』新潮社(新潮文庫)、1985 年。

八木清治『旅と交遊の江戸思想』花林書房、2006 年。

渡辺章悟『井上円了の世界旅行―旅する創立者 海外編―』東洋大学史ブックレット 8、東洋大学、2014 年。

注

* 本研究に際し、国際井上円了学会会長・三浦節夫東洋大学教授に貴重なご教示を賜りました。ここに記して謝意を表します。

¹ 「旅」あるいは「旅行」とは、人が自分の家を離れて、一時他の土地、あるいは遠くへ行くことをいう。また「観光」とは、(人が)「余暇時間の中で、日常生活圏を離れて行う様々な活動であって、触れ合い、学び、遊ぶということを目的とする」(1995 年観光政策審議会答申)。すなわち、観光は、「触れ合い」「学び」「遊ぶ」という 3 つの要素からなっている。このような観光の要素を備えた旅行として「漫遊」「遊観」「遊覧」「交遊」などがある。こうした旅行にはいずれも「楽しみ」がある。本論は「観光」を「楽しみのための旅行」(travelling for pleasure)と定義する。「観光」は「観光旅行」のことであり、「観光行動」と言い換えることもできる。なお「兼観光」とは「楽しみを兼ねる商用旅行」のことであり、また「商用旅行」は「仕事を目的とする旅行」(travelling for business)をいう。岡本(2001)pp.2-5、参照。

² 「円了旅行記」からの引用については以下の通りとする。

① 井上円了選集からの引用は巻数・頁数で本文中に示す。

② 『漫遊記』からの引用はそこに所収された小旅行記名と以下の文献の頁数で本文中に示す。

井上甫水「漫遊記第一編・第二編」(『井上円了センター年報』Vol.1、東洋大学井上円了記念学術センター、1992 年)、pp.93-129.

③ 井上円了選集に所収されていない『南船北馬集』中の「満韓紀行」「台湾紀行」「朝鮮巡講日誌」からの引用は当該紀行の題名と初出本の頁数で本文中に示す。すなわち「満韓紀行」は『南船北馬集』第一編(1908 年 12 月、修身教会拡張事務所)、「台湾紀行」は『南船北馬集』第六編(1912 年 4 月、修身教会拡張事務所)、「朝鮮巡講第一回(西鮮及中鮮)日誌」と「朝鮮巡講第二回(南鮮及東鮮)日誌」は『南船北馬集』第十五編(1918 年 11 月、国民道德普及会)、「朝鮮巡講第三回(北鮮)日誌」は『南船北馬集』第十六編(1918 年、遺稿)からの引用頁数とする。

³ 「甫水」は号である。『漫遊記』の原本は手書きのもので、かつ著者自身の独特の字の

癖が見られ、略字、俗字等も多く使われている。こうした『漫遊記』の書誌については、三浦・豊田(1992)を参照されたい。

⁴ 「漫遊」とはあてもなく心のままあちこちの土地を遊び歩くことをいう。束縛のない自由気ままな旅行である。気の向くまま諸方を回って旅することから享樂的な意味合いを持つ。明治時代は *tourist* の訳語として「漫遊外人」「観光外人」が当てられた。*tourism* の訳語に「漫遊」が当てられたこともあるが、「観光」が一般的となった。すなわち「漫遊」は「観光」といえる。日本国際観光学会(2007)p.18、参照。

⁵ 学生時代の円了の漢詩集として『襲常詩稿』『詩冊』『屈蠨詩集』がある。新田(1998)pp.423-441、新田(1999)pp.1-18、新田・長谷川・中村(2008)、参照。

⁶ 三浦(2013a)p.37、参照。

⁷ 第16編は遺稿集である。

⁸ 「台湾紀行」については、野間(1999)を参照されたい。

⁹ 瀧田(2003)pp.475-476、参照。

¹⁰ 瀧田(2003)p.479、参照。

¹¹ 三浦(2003)pp.514-515、三浦(2013b)p.140、市川(2013)p.168、参照。

¹² 瀧田(2003)p.490、引用。

¹³ 「西京紀行」に関する漢詩は『屈蠨詩集』に収められている。『屈蠨詩集』は『漫遊記』執筆の時期と重なる。新田(1998)pp.423-441、新田(1999)pp.1-18、新田・長谷川・中村(2008)、参照。

¹⁴ 八木(2006)p.38、p.47、注4、p.48、注21、参照。

¹⁵ 蛇足ながら円了は歯が弱く、痔を患っていた。「腰掛けのなきには、痔持ちの拙者は閉口した……肉はあまり大切ににて、拙者のごとき歯の弱いものには閉口であった」(23・470)。なお円了は裸眼で月や風景を鑑賞していたから視力はかなり良かったものと思われる。

(堀雅通：東洋大学国際地域学部国際観光学科教授)

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 4 (2016): 156–173

ISSN 2187-7459

© 2016 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 論文 】

世界の際としての「妖怪」

甲田烈

Abstract:

Today in Japan, people are continuing to show considerable interest in *yōkai* 妖怪. In the past a *yōkai* craze centered on MIZUKI Shigeru's 水木しげる work *GeGeGe no kitarō* 『ゲゲゲの鬼太郎』 swept the country, but more recently in 2014 the role-playing game *Yo-kai Watch* 「妖怪ウォッチ」 (launched by Level-5 Inc. in 2013) was turned into a television anime, and is boasting explosive popularity. In addition, while *kaidan* 怪談 (*yōkai* stories) used to be transmitted orally, now they have appeared on the Internet, and unique tales continue to be spun. In this way, by continuing to encounter *yōkai* in some form or another, fixed images of them have been formed amongst people today. In most cases these images are of grotesque things with a specific appearance, for example, an "umbrella-shaped ghost" 傘お化け, a "painted wall" 塗り壁, or a "haunting cat" ジバニャン. However, these popular images of *yōkai* are hindrances when engaging in academic research on the subject. Compared to those found within the popular-level *yōkai* fad, researchers' definitions of *yōkai* are not uniform.

The aim of this paper is to, while referring to efforts to reconsider the concept of *yōkai* in contemporary folklore studies, decipher INOUE Enryō's philosophically motivated *Yōkai Studies* 妖怪学 (or, *Mystery Studies*), and above all inquire into its limits and possibilities through his late-year mutual inclusion theory. By taking as an unconscious ontological premise the non-existence of *yōkai*, *yōkai* research in contemporary folklore studies has come up against the ontologies of folklorists that speak of the actual existence of *yōkai*. For this reason, we must newly inquire into the

ontological premise of the *yōkai* concept. However, this requires not something that results in an "anything goes" perceptual relativism, but rather a pluralistic methodology that allows co-existence of diverse ontological viewpoints while unifying them on a meta-level. In this sense, the perspectival conception of the interrelated structure of matter, mind and Principle in Enryō's *Yōkai* Studies and his late period philosophy of the mutual inclusion of the "front" and "back" offer considerable clues. A research approach that is both not partial to a specific view of *yōkai* and makes use of folklorists' worldviews can be a meta-theory for *yōkai* research. However, Enryō did not fully go down this path. He did not adopt the perspective of the superimposition of time, space, mind and matter within mutual inclusion, or approach *yōkai* phenomena as the edge of the cosmos that is formed within this perspective.

Drawing from Enryō's ideas, the paper proposes to newly define the concept of *yōkai* as the edge of the cosmos. *Yōkai* are things that continually threaten the concepts of the cosmos that researchers and folklorists hold. Having come inquired to this point, our questions reverse themselves. Perhaps it is us humans who are interrogated by *yōkai*.

(Keywords: Inoue Enryō, *Yōkai*, Mutual Inclusion, Folklore, Mystery Studies)

1. はじめに

現代日本において、人々による「妖怪」への関心は高く、途切れることがない。かつては水木しげる原作の『ゲゲゲの鬼太郎』を中心とした妖怪ブームが日本を席卷したことがあったが、最近では2013年にレベルファイブから発売されたRPG「妖怪ウォッチ」が翌年にテレビアニメ化され、爆発的な人気をほこっている。それだけではなく、かつて口から口へと伝わっていた「怪談」はネット上にも出回り、独自の物語を紡ぎだしつづけている。こうして、日々、なんらかの形で「妖怪」に触れつづけることによって、私たち現代人の間でも、それにまつわるなんらかの固定的なイメージが形成されているのではないだろうか。それは多くは「傘お化け」や「塗り壁」、「ジバニャン」といったように、特定の姿形をまとった異形のモノたちということになるだろう。しかしそれらの通俗的な「妖怪」のイメージは、学問的研究を進める上では障害となる。通俗的な「妖怪」の流行に比して、研究者間において

「妖怪」の定義は一致していない。たとえば作家・妖怪研究家の京極は「学際的に”妖怪”を取り上げていくことは、かなり難儀な作業になると予測される」¹と述べ、「複数の見解を無理やり統合することには何の意味も見出せません」²と指摘している。また田中は泉鏡花の作品に関する国文学的見地からの研究において、「妖怪」概念の適正性に疑義を呈している³。「妖怪」を定義するということは、学問として研究領域を確定するためには重要な契機に違いない。しかしそれらは容易に一致を見せるものではない。そのときに、たとえ諸領域に通底する「妖怪」のメタレベルからの定義を試みたとしても、それ自体がぼやけてしまうと考えられる。

先に述べたような特定の姿形をともなった「妖怪」は、その一つの側面でしかない。研究者間において「妖怪」の定義が一致しないということは、一般的な流布に対して、学問的に確立された用語としてその言葉を使うことを忌避させることにもつながるのではないだろうか。たとえば、日本古代の「妖怪」の意味と現代のそれが異なっている場合、それらを同じ「妖怪」という言葉によって領域化し、その対象となる事柄を論ずることは問題があるだろう。たとえば、塚の「鳴動」と「口裂け女」を同列に論ずることはできない。なぜならば、「口裂け女」は特定の形象であるのに対して、「鳴動」とはそうした出来事を意味しているからである。さらに、「妖怪」が文化的形成物であるのか、それとも実在するのかということでも、解釈の対立が生ずるだろう。「妖怪」の実在論者は自身の体験を「あったこと」(実際にあったこと)⁴として主張し、またしばしば現代の科学研究の頑迷さを批判するだろうし、非実在論者は「妖怪」を精神病理的現象や文化現象に還元しようとする。

このように、現代の「妖怪」研究の現状は、「妖怪」という言葉そのものに内在する定義の差異とその実在/非実在という位相の異なる問題、さらにはそうした位相の差異に基づく信念対立を解消もしくは低減するための方法論が整備されていないことに起因するのではないだろうか。そして、これは哲学的問題と言えるであろう。かつて井上円了は『妖怪学講義』の「緒言」において「妖怪の原理を論究してその現象を説明する学」(16:20)として妖怪学を構想し、分類項として物理的妖怪・心理的妖怪・理怪をたて(16:22-24)、それらを詳細に論じた。このような円了の哲学的「妖怪」研究のプログラムは後世に継承されたとは言い難い。昭和31(1956)年の『妖怪談義』において、柳田國男は「我々の妖怪学の初歩の原理」⁵という円了を想起させる語を用いつつも、河童を例として、妖怪の神からの零落説⁶を唱えたのだった。ここでは哲学的考察は皆無に等しく、文化現象としての「妖怪」が問題となってい

る⁷。すでに述べたように、円了の妖怪学は日本の哲学において継承・深化されてはこなかった。円了の死後、「妖怪」研究の舞台は民俗学へと移行していたのである。

しかし、後節ですぐに論じるように、「妖怪」研究のこうした現状に対して、近年、若手の民俗学者を中心に研究者の前提とする世界観との関わりにおいて「妖怪」概念を問い直す動向が見られる。本稿の目的は、こうした現代民俗学における「妖怪」概念の再検討を参照しながら、井上円了の「妖怪」概念を円了自身の「相含」の視座から批判的に検討し、そのことを通して「妖怪」研究のメタ理論への道筋をつけることにある。このような試みは「妖怪」概念を個別的な人文・社会・自然諸科学から問うのではなく、その概念の身分そのものを問うという意味で存在論的なものとなるであろう。そのような作業を通して、「妖怪」とは「世界の際における経験である」という作業概念としての定義がえられるだろう。そしてそのことは、個別・具体的な人文・社会・自然科学的な「妖怪」研究というより、「妖怪」の哲学的研究としての新たな展開を試みることになる。

2. 「妖怪」とはなにか？

小松は『日本怪異妖怪大事典』に付された「怪異・妖怪とはなにか」という論考において、「妖怪」についての最も広い意味での定義⁸について述べ、それを「不思議な、神秘的な、奇妙な、薄気味悪い、不安を抱かせるといった形容詞がつくような現象や存在」であり、とりわけ「そうした出来事・現象を「超自然的なもの」の介入によって生じたとみなすとき、はじめてそれは「妖怪」となる」⁹と述べている。「妖怪」にはさらに①出来事(現象)としての妖怪、②存在としての妖怪、③造形化された妖怪という3つのカテゴリーがある¹⁰。たとえば、夜中に小豆を洗っているような怪異現象を「小豆トギ」や「小豆洗い」というが、これはそのような怪異現象を引き起こしている存在を意味するわけではない。最初にあるのは「小豆を洗うような音」である。しかしそれが名づけられたことによって、②としての妖怪存在の様相を呈する。さらにそれが造形・絵画化されれば、それは③のカテゴリーに入ることになる。

「妖怪」の实在/非实在といった問題を回避し、「超自然的なもの」としてそれを定義するこのような試みは、柳田以降の「妖怪」研究を刷新したものとして高く評

価されている¹¹。しかし廣田はそれに対し、「この妖怪概念が前提としているのは、あらゆる対象を2つのカテゴリー(自然と超自然)に区分する存在論的な枠組みである」¹²と指摘し、「妖怪」の存在を疑わない伝承者の存在論を提示している。「超自然と自然の区分が社会文化的なコンテクストによって異なる以上」は「妖怪研究を行うとき、超自然性を自明の前提とすることはできない」¹³のである。しかし研究者たちは妖怪について実在性を問わないという方法論的不可知論を前提していた。それは言い換えれば、妖怪研究者たちは「妖怪は実在する」とは考えていないということの意味する。その前提にあるのは、研究とは実証的営為であり、それに対して神仏や妖怪といった超越的对象は経験的に探求することができない。そうである以上、学問的には妖怪が実在するともしないとも証明することができないという態度であろう。しかし、こうしたアプローチはそのことによって、むしろ伝承者の存在論とは齟齬をきたすことになる。このような廣田の指摘は、従来の「妖怪」研究に対して哲学的視座を導入するという意味で高く評価できる。しかしその一方でこのようなアプローチを「存在論の相対主義」¹⁴と自身の立場を規定しているように、そうした研究者と伝承者の存在論の齟齬を問う自身の存在論的枠組みを問うことへの無自覚を露呈してはいないだろうか。そうであるとすれば、この相対主義は一方で従来の諸研究の存在論的前提を問いつつも、自らは「何でもあり」の相対主義に流れる可能性を否定できない。正しい唯一の存在論的立場はない。問題は、「妖怪」をめぐる存在論の相対主義ではなく、複数の存在論を機能させながらも、同時に相対主義の論理をせきとめる「妖怪」のメタ理論の構築なのである。そしてこう考えたときに、井上円了の妖怪学は、そのための示唆を提供するものとなる。

3. 『妖怪学講義』の存在論

3-1. 円了哲学のパースペクティビズム

現代の「妖怪」研究において円了哲学の寄与しうる点は何か。そのことを解明するために、まず『妖怪学講義』当時の円了の哲学の基本的立場を概観し、ついでその関わりにおいて『妖怪学講義』の存在論について考察しよう。ところで円了哲学のパースペクティビズムとしての性格は、すでに指摘されているが¹⁵、ここではまず明治19(1887)年の『哲学一夕話』第1編を見てみよう。同書は対話篇の構成にな

っているが、弟子である円山子による唯心一元論と了水子による物心二元論の論争¹⁶について、円了先生は次のようにいう。

物より心を見れば心は物にあらざるを知るべく、心より物を見れば物は心にあらざるを知るべく、自他彼我の差別のその間に生ずるに至るも、その体もと一物にして初めより差別あるにあらず。物を論じて論じ極めれば心となり、心を論じて論じ極めれば物となり、物心を論じて論じ極めれば無差別となり、無差別を論じて論じ極めればまた差別となり、差別のそのまま無差別にして、無差別のそのまま差別なり、差別と無差別とはその体一にして差別なし。差別なくしてまた差別あり、差別ありてまた差別なし。これを哲理の妙致とす (1:43-44)。

これは「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」(1:35)を敷衍した言葉のように見える。ここでは2つの位相の異なることが言われている。まず第1に、「物」や「心」という存在論的立場は観点相関的である。「物」から「心」を見れば「心」は「物」には見えない。なぜならば、「物」を論じ極めたとき、「物」もまた「心」が考えたことになるからであり、それは「心」から「物」を見たとき、「物」が「心」に見えないということと等値される。そしてこの観点相関性の基礎づけが差別・無差別論という形で展開される。「物」と「心」を分けてみる。そうすると、分かれているという意味では「物」と「心」は別種の存在論的カテゴリーに見えるが、「分かれている」ということが「物」と「心」に共通して認識されており、かつまた「分けられる」ということが分かっているということからすれば、両者は「その体一にして差別なし」となる。円了はこうした事態を「差別は表面にありて無差別は裏面にあり」(1:45)とも述べている。それこそが「理」なのである。

このような「物」「心」「理」のパースペクティブ構造とその基礎づけは、明治20(1888)年の『哲学要領(後編)』にも引き継がれているといえるだろう。同書では「およそ人の論理思想の発達は物心二元より始まり、唯物に入り唯心に転じて、ふたたび二元に帰するを常とす」(1:153)とされ、「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ありというも、体なしというも、みな二元同体論の一部分」(1:214)と結論づけられる。円了は「物」と「心」という存在論的カテゴリーに基づく世界

像をまず「視点」として編み変えることによって相対化し、ついでその相対的主張が成立する基礎を、「物」と「心」という観点を成立させると同時に、両者とは差異のある「体」や「理」によってもう一段と相対化する。『哲学要領(後編)』と『哲学一夕話』との差異は、前者において存在論的カテゴリーの探求が「論理の循環」(1: 212)として過程的に表現されていることである。このような高深度の哲学的立場は、「物」「心」「理」というカテゴリーの各々からすれば、メタ性を備えているといえる。なぜならば、個々の哲学的立場が成り立つ必然性を洞察すると同時に、それらが妥当な認識領域を基礎づけているからである。

3-2. 『妖怪学講義』における「表」「裏」の存在論

ところで『妖怪学講義』における「妖怪」の定義が「不思議と異常を兼ねるもの」であり、「異常、変態にして、その道理の解すべからず」(16: 59)とされていることは、たとえば小松の定義する「妖怪」概念に比してもさして齟齬をきたすものではない。問われるべきはその「道理の解すべからず」という点である。円了はここでもパースペクティビズムを行使する。その具体例は円了自身が「通俗の妖怪中の最大妖怪にして、実に怪物の巨魁」(18: 13)と目していた「幽霊」についての考察に示されていると考えられる。以下、まずはその内容を検討してみよう。

そもそも妖怪学の構想自体が、「生死の迷門を開きて死後の冥路を照らす」(16: 23)にあるとすれば、他界観の関わる幽霊は中心的な検討課題として必然的に定立されるだろう。円了はまず「宗教学部門」の冒頭において、一見「幽霊」とは縁遠い宗教の本質論を展開する。それによれば、通俗的な宗教の解釈には感情的・神秘的という二つの立場がある(18: 20)。感情的解釈とは、「単に自己の感情に訴えて、自ら信ずるところ確実にして誤らず」(18: 20)とするもので、自身の見たもの、感じたものを疑わない態度のことであり、神秘的解釈とは、宗教の本質は「理外の理」(18: 23)にあるのであって、語られざる神秘こそがその中核なのだと説く。しかし円了に言わせれば、この両者は「一は感情に偏し、他は神秘に僻し、ともに中正を得たるもの」(18: 23)ということとはできない。なぜかといえば、もし自己の感情によって見たものや聞いたもののみを絶対だと考えるのであれば、それは経文を読んで字義的にそれを受け取ることに等しくなる。しかし言語・文字とは、無限な思想を有限な手段によって表現したものであり、したがって制約を受けているものである。ゆえに

文字を見て真実もそのとおりだと判断することは、一杯の水によって大海の水もこのようなものだと即断する愚行に等しいと円了は批判する(18:24-25)。また神秘的解釈については、彼らは一切の人知を廃そうとするが、そうした「知を否定する」ということもまた思想(思考)の働きであり、そのことが理解されていないとする(18:27)。このように円了は感情的・神秘的解釈の一面性を退けるが、かといって懷疑論にも与しない。なぜならそれは、疑うという権能を特権化し、他ならぬその作用が論理に基づくものであることを忘却しているからである(18:28)。

それならば、円了自身は宗教とはどのようなものであると考えているのであろうか。それはまず「人心中の三大作用すなわち知、情、意」(18:29)に基づくものである。それら心的機能は「表面一方においては有限性のものなりといえども、裏面には無限の性質を帯びたるもの」(18:29)である。すでに述べたように、感情的宗教解釈は、感覚に映ずるものを絶対だと固執する立場であった。それは表面の態度に終始するものといえる。他方において神秘的解釈は裏面にのみ偏するものだと言えよう。かくして円了は宗教の本質論を次のように展開する。

これを要するに、宗教の本質は無限絶対、不可思議の上にありとするも、その現象作用の物心有限の範囲内に発顕するときは、物理的および心理的説明によりて考究し得べきものとす。もしその本体に至りては理外の理なりとするも、我人の無限性の心力によるときは、また多少知了するを得べし。ゆえに予は、宇宙の問題たる、可知的なるがごとくにして不可知的なる、不可知的なるがごとくにして可知的なるといわんとす。かくして物心万有のほか、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、これをいうなり(18:33)。

ここで「無限絶対、不可思議」が「裏面」、そして「物心有限の範囲内」が「表面」を意味することは了解しやすいであろう。円了はまず宗教の感情的解釈と神秘的解釈がそれぞれに妥当性を有しつつも、一方は表面、他方は裏面の観点に局限されていることを明らかにし、その両者が相まって「仮怪を払って真怪を開く」ことが可能であるとする。仮怪とは現象としての心理的妖怪と物理的妖怪であり、表面の事象なのであるが、その裏面が真怪なのである。このように円了における「道理」とは、特定の観点の有限性を説くと同時に、その限定的な妥当性を位置づける存在論

的な考察なのである。

ではこのような視座から、「幽霊」はいかに解明されるであろうか。まず円了は靈魂の生滅についての問いからこの問題に接近する。通俗的な靈魂消滅論者は、ただ「幽霊など存在しない」と主張するのみで、その靈魂が生きている間においていかなる働き(妙力)を持っているかということを探求しようとしないうし、対して実在論者は、少数の幽霊の事例のみを過度に一般化しようとする傾向がある(18:34)。そこで円了が提示するのは「顕と潜との差異」(18:35)である。これは手を動かすことに譬えられる。腕をあげるとき、その力は偶然に生じたものではないが、腕を止めたときにその力は無くなるわけではない。それは腕に潜在している力が動かしているときに発現し、止めたときに潜伏しただけなのである。またそれは種子のようなものだと円了は言う。それはただ机の引き出しに入れておけば、とてもそんなものから草木が生えるとは思えないが、土の中に埋めてみれば、発芽することになる。「靈魂」もそのようなものだとして、円了は次のように述べる。

しかして、余がいわゆる靈魂とは、すなわちこの物質内包の力、すなわち妙力にほかならざれば、幽冥世界というもまた、この力の世界というにほかならず。ゆえに、物質にも表裏両面あることを知らざるべからず。表面より見れば盲目的有形世界を形成せるも、その裏面には靈活なる精神世界を開き、内外相よりてこの世界をなすものなり。この精神世界、これを名付けて幽冥世界という。すなわち不可思議の境遇なり。しかれども、人はまたその身内に不可思議世界の一部を開きたれば、これによりて幽冥界と相通すべき道あり。これ他なし、吾人の精神なり(18:150-151)。

これは『哲学要領(後編)』における「表」「裏」という存在論的解釈の展開であり、また宗教の本質論において展開されたそれを敷衍したものであることは瞭然だろう。円了は「表」としての「物質」は盲目なものであるが、それは「妙力」を「裏」に内包していると考ええる。「裏」の不可思議な世界から「表」への展開が、「表」を巻き込みつつ展開するという仕方になされる、なぜならば、「表」の中にはつねに「裏」があり、仮怪の裏面は真怪だからである。これが「表」と「裏」の構造である。『妖怪学講義』の存在論は、「妖怪の本城」(18:13)である宗教的靈魂觀を論じるその中核において、初期の哲学的プログラムを実践していたのであった。

4. 相含説から妖怪学へ

4-1. 『哲学新案』における相含説と他者の問題

これまで述べてきたように『妖怪学講義』はそれまでの円了哲学を応用的に展開したものだった。それでは、晩年はいかがであろうか。そのことを検証するために哲学的には最晩年の著作である『哲学新案』と、近年翻刻された朝鮮巡講時の大正7(1918)年の講演「心理的妖怪」¹⁷そしてこれと関連する記述を含む大正8(1919)年の『真怪』(20: 347-509)を簡略に取り上げよう。相含説の内容は多岐にわたり、大乘仏教における般舟三昧やニコラウス・クザーヌス(1401～1464)との対応が指摘されているが¹⁸、ここでの関心は『妖怪学講義』における「表」「裏」の世界観がどのように展開・深化させられたかということである。相含説のアイデアは次のように説かれている。

つまり外界より見れば、心界は物界より生ずるがごとくに感じ、内界より観ずれば、物界は心界より出づるがごとくに覚ゆるのみ。心界は物界の中にあることは、何人といえどもたやすく了解するところにして、更に深く推究すれば、物界かえって心界の中にあるを見る。例えば吾人の眼は天地の間に点在して、しかも天地が吾人の中に現立するがごとし。換言すれば眼は天地の中にありながら、天地また眼中にあり、心界は物界の中にありながら、物界また心界の中にあり、この関係を余は相含と名付けたり。この相含説こそ古来の二元論、両面論、あるいは相制論、並行論等を総合して、その中正を得たるものというべけれ(1: 342-343)。

「物」の領域から「心」を見れば、「心」は「物」の中にあるように見え、「心」の領域から「物」を見れば、「物」は「心」の中にあるように見える。そのことを円了は外界と内界の関係としてパラフレーズしている。これは比喩的にいえば、大宇宙の中にある一塵としての眼が、同時にその大宇宙を自らの中に映しているというマクロとミクロの相互内在関係に等しい。留意すべきは、このとき前景化はしていないものの、他者と自己の関係をも円了はここで示唆していることである。他者側からみれば、自己の瞳孔は小さな点のようにしか見えない。それは肉体という「物」の一部として、顔面の凹みの中にある。しかしそのことを自己側から捉えると、この小さな瞳孔はただちに他者をも含む世界全体を含む視界の開けとなる。円了の初

期の哲学は対話篇から始まり、そのパースペクティビズムもまた「他者」の存在を鋭く予感していたものであった。なぜならば観点の差異とは、他者の存在において初めて顕在化するからである。この自己・他者の根源的な相互内在関係は、晩年の円了哲学の隠れた根底とあってよいであろう。

ところで『哲学新案』は「各方面より観察せる結果をことごとく総集成」して「宇宙の真相」(1:286)を解き明かすことをモチーフとしている。円了はまず観察の方面を「表観」と「裏観」に分節し、「表観」をさらに「外観」と「内観」に分節する。そして「外観」には「縦観」と「横観」が含まれる(1:284)。この「表」とは「物」と「心」が相関した現象世界と考えることができる。物質の領域はまた、その成り立ちの歴史(縦=時間)と現実の構造(縦=横)という二つの側面から見ることができる。まず「表観」としての「外観」は、時間軸(縦)にそってみることができるが、ここで展開されるのは「世界輪化説」(1:297)である。進化論者は宇宙や生命の進化のみを説くが、その終局はどうなるかを考えようとししない。しかしそれでは一面的である。もし宇宙が星雲より進化したとするならば、その以前にも星雲があったはずであり、また現時点から未来においても、星雲があるに違いない、その過程において、星雲から生まれたものが星雲に帰すことが繰り返される。物質不滅・勢力恒存の法則が妥当だとすれば、この世界には始まりも終わりもないのだ。円了はここから「輪化無窮、重々無尽」(1:313)を唱える。つまり、宇宙はただ一方的に進化するのではなく、星雲から星雲への状態を反復しており、宇宙の中の生命もまたそうだと言うのである。では、空間軸(横観)でみた場合はどうであろうか。空間においては、宇宙には物質がなければ勢力は存在せず、物質がなければ勢力が存在しない以上、この両者は「包含」の関係にある(1:332)。物質の最小構成単位を追究していくと、それは「元素」ということになるが、「元素」がもし形のあるものだとすれば、さらにそれを構成する最小構成単位があることになり、探求はとどまることのないことになる。またもし形がないとすれば、無より有が生ずるという不思議なことになる。このアポリアを解くためには、「元素は有形、無形、相含の点」(1:317)と考えなければならないと円了は述べる。この無形とは「勢力」のことであるから、物質と勢力は相含していることになる。さらにエーテルもまた、それを勢力と捉えるならば、物力(物質と勢力)と相含することになる。かくして、「宇宙は縦観によれば、輪化無窮なり、横観によれば相含無尽なり」(1:322)といえる。さらに「内観」においては「物」も「心」に含まれることは、先に見たとおりである。「表」におけ

る「外」においては物質と勢力が相含し、「内」においては「物」と「心」が相含する。しかし留意すべきは円了の相含論はここに留まらないことである。さらにこの「表」を「裏」から見たとき「さきに一言せしがとく、宇宙の本体より時方両系の形式を除き去らば、その体は一点一無に帰するのみ。その一無の中にこの重々無尽の相含の理を具有す。これを開現するには時方の形式によらざるべからず。宇宙は一大幻灯なり」(1:395-396)という光景が展開する。

すでに「内観」においても、「無限光は一電光間に縮むべく……一分子一元素は、宇宙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曩底に包括せらるるが如き相含あるを知るべきなり」(1:355-356)と説かれていた。なぜならば、「心」はその性質として時間・空間を一瞬に把握するからだ。そこには当然、物質の歴史の全領域も畳みこまれている。逆にいえばその一瞬の中に、宏大な宇宙が息づいているのである。しかしそうであるとしても、これはまだ時空を前提とした把握に過ぎない。「表」から「裏」へと視座が反転したとき、「時方の形式」は無と化しさる。言い換えればそこには時間も空間もない。しかしこの宇宙＝現象世界は相対的な領域であるために、時間と空間という形式を必要とし、それらの諸形式を通してみたとき、「森羅万象が立ち現れるのである。かくして、「宇宙は一大幻灯なり」と言われる。ここで注目すべき点は二つある。まず、「裏」からの視点とは、もはや「視」点ともいえない直接知の深化によるものであり、「内観」とは異なるものであるということだろう。さらにこうした「裏」の直接把握は「他なく他なく、超然として絶対の彼岸に即到融合する」(1:385)と説かれているように、自己の内奥を突破した非人称的な開けであると言える。逆にいうと自他の相互内在的關係とは、こうし非人称的境位から立ち現れてくるのである。

さらにここで注目されておいてよいことは、『哲学要領(後編)』において展開され、『妖怪学講義』にも応用された「表」「裏」の存在論が、この『哲学新案』において「相含」の構想の下に精緻化されていることであろう。それによって「表観」における「縦観」と「横観」の相含が「内観」において畳み込まれ、さらにそれもまた「裏観」においては「一点一無」に畳み込まれているという重畳する世界の立体的構造が示されることになったことである。円了のパースペクティビズムはここにおいて、いかなる哲学的立場も排さないと同時に、それらを世界解釈の不可欠の一視点として織り込むという初期の構想を具体化したと考えられるであろう。それでは、この円了の哲学的には晩年に属する「相含」の理路は、その妖怪学といかなる関係

にあったのであろうか。

4-2. 「精神電気」と「貉」

すでに述べたように、「心理的妖怪」は円了の最晩年における朝鮮巡講時の講演だが、ここで扱われているのは次の3つの事例である。①伊勢参宮の途上、参島のある宿屋で亡くなった者が、国許の上総の自宅に「今帰った」といって現れたこと。②高知市から離れた郡役所に妻と赴任して、子どもをもうけた男が、その子が4歳になったある日のこと、12時に子どもが「お祖父さんが亡くなった」というのを聞き、友人との談笑中のため、適当にいなしていたが、果たしてその夜に遠く親戚が訪ねてきて、その日の12時に自分の父が亡くなったことを知ったこと。③新潟から佐渡にわたり、山越してきて相川に帰宅途中、祠の前で貉が腹鼓を打っていたのを見て、いたずらで石を投げて帰宅したとき、自分と瓜二つの人間が妻と晩飯を食べていて、自分を見るなり、仇を返しにきたといって掻き消えたという話¹⁹。これらの事例に共通するのは、「妖怪」現象が常識的な時空観念を超えて生起していることだが、円了はこれらを『妖怪学講義』における心理学を用いて解釈している。事例②については、物質界における「無線電信」があることに比して、精神の領域には「精神電気」があり、「血縁関係ある者は此の精神電気を感じするに都合よき状態」にあるがゆえに、「四歳の子供は虚心平気であつたから之を感じることができた」²⁰のであり、③の場合は、石を投げた時に「内心においてはやはり恐ろしい」という感情があったのであり、「そしてこの恐ろしいといふ感情が潜在意識として、存して居つてこれが精神電気として家人に伝はり、ここに幻象を生じたものと思はれる」²¹と読み解くのである。このような事例②の捉え方は、『真怪』においても「心電」(20:500)という語が用いられているのみで変わらない。

注目しておいてよいことは、円了のこうした「妖怪」解釈が『妖怪学講義』に集約された哲学的理路の水準と異ならないことであろう。たとえば「精神電気」や「貉」の事例は、たとえば「狐憑き」が「無意識的観念の状」(17:441)に由来するという説明と異ならないのである。しかし、『哲学新案』の水準により、かつ「表」と「裏」の「相含」という説明を繰り込むのならば、たとえば次のようにも読み解けるはずである。なるほど、他者側からの視点として考えた場合、時空を隔てた感応ということは神秘に見える。なぜならその場合、時空上における個体としての人間存在が

前提されているからである。しかしながら、まず「内観」に目を転じた場合、時空は一瞬に畳みこまれていることがわかる。この場合、距離は関係がなくなる。なぜなら一瞬一刻にすべてがあるからである。四歳の子供はこの「内観」のレベルで感応したことになるだろう。この「内観」において「無意識的観念」が生じていると考えることもできる。そしてさらに「裏」からすれば、「表観」における時空も一点に畳み込まれ、その一点の中にこの「精神電気」も「貉」もあることになるだろう。すでに鈴木はベルクソンと井上円了の類縁性に着目し、両者が唯心論的な存在論に立脚していると指摘しているが²²、円了において唯心論は「心」のみに偏る理路としてすでに克服されていたものであったことは、これまで述べてきたことから明らかではないだろうか。唯心論をもひとつの立場として相対化する非人称的な存在論が、円了哲学の基礎なのである。このような視座からすれば、時空は延長のみでなく、重畳しており、その一見は平凡な世界の際において、「妖怪」現象が立ち現れるのであり、そのためこの重畳を多様な観点から注意深く読み解くことが、「真怪」にいたる道というように、「心理的妖怪」における諸事例を解明することもできよう。ところが円了は『哲学新案』の理路の水準を「心理的妖怪」にも『真怪』にも取り入れていない。円了は自ら妖怪学水準を初期の哲学的プログラムに止めてしまうことにより、豊富な事例を読み解くためのツールをアップデートできなかったとは考えられないだろうか。

しかしこのような円了批判はないものねだりなのであり、『哲学新案』はあくまで哲学的理路なのであるから、妖怪学の構想と結びつけるべきではないという見解もあるであろう。しかし円了は既述したように『妖怪学講義』を哲学的な方法論を基礎に構想していたのであり、その意味で妖怪学を円了の思想の周縁に位置づけることはできない。また哲学的テキストへの内在的批判の試みは、その哲学者の潜在的可能性を読み解くものであると考えられる。そうした意味で、晩年の円了妖怪学は問題提起的なものであり、さらなる理路の深化の可能性に満ちていると言えるであろう。

5. 結び——「妖怪」研究のメタ理論に向けて——

本稿の目的は現代民俗学における「妖怪」概念の問い直しの試みを参照しながら、

哲学的営為を基礎とした井上円了の妖怪学の構想を読み解き、とりわけその最晩年の哲学的境位である相含説から、その限界と可能性を問うことにあった。現代の民俗学における「妖怪」研究は、「妖怪」の非実在を無自覚的な存在論的前提とすることによって、「妖怪」の実在を説く伝承者の存在論と齟齬をきたすものとなった。そのため、あらためて「妖怪」概念の存在論的前提が問われなければならない。ただしそれは、何でもアリに帰結する認識の相対主義に帰結するものではなく、多様な存在論的観点を併存させながらも、それをメタレベルから一貫させる方法論的多元主義のようなアプローチが必要となる。このときに円了妖怪学が構想した「物」と「心」と「理」の相関構造というパースペクティビズムの発想や、最晩年における「表」と「裏」の「相含」という哲学は、示唆するところが大きい。特定の「妖怪」観に偏らず、かつ伝承者の世界観も生かすような研究の姿勢は、「妖怪」研究のメタ理論となるであろう。すでに円了も指摘しているように、伝承者の存在論は妖怪にとどまり、しかもその中においても「心」や「物」という一面に偏るものであった。ただし研究者もその弊を免れているわけではない。たとえば円了が指摘しているように、霊的な存在に対する懐疑論が「懐疑」という思考による権能を特権化しているように、それは世界を捉える一面的な視座でしかないのである。ただし円了もそうした存在論的な理路を徹底したわけではなかった。彼は相含における時空や物心の重畳という視点と、そこから織り出される世界の「際」としての「妖怪」現象に定位したわけではなかったのである。

ただしそのことは、円了による方法論的多元主義の試みを無効にするものではない。現在の人文・社会・自然諸科学における「妖怪」の研究の細分化や領域間における信念対立、そして通俗的なスピリチュアルな事象も含む「妖怪」への広範な関心をみると、それらを否定することはできない。肝要なのは、どの視点も「妖怪」に関する限定的な視点として有効であると同時に、その特定の観点のみですべてを説明できるわけではなく、それら全てを活かすメタ理論を構築する試みなのではないだろうか。

ここで、あらためて円了の構想を引き継ぎつつ、「妖怪」概念を再定義しておこう。妖怪とは、世界の際である。ここで「際」とは、伝承者や研究者が持つ世界了解の臨界を意味する。つまり研究者や伝承者が持つ世界概念を絶えず脅かすモノやコト＝現象、それが「妖怪」なのだ。それは哲学的な営為を基礎とした諸学・諸思想の相関的な実践によって解明されていくような事象なのである。ここまでで問い続け

ると、問いは反転する。「妖怪」は特定の狭い学問的・思想的領域から絶えず抜け出ることを誘い、不思議な魅力を持ち続ける。もしかしたら「妖怪」に問いかけられているのは、われわれ人間なのかもしれない。

略号

本稿における『井上円了選集』(東洋大学、1987-2004 年)からの引用は全てこの略記号で示す。()内の左の数字は巻数を、右の数字は頁数を示す。たとえば(17: 125)は『井上円了選集』第 17 巻 125 頁を示す。

参考文献

- 廣田龍平「妖怪の、一つではない複数の存在論」(『現代民俗学研究』第 6 号、2014 年)、pp.113-128.
- 香川雅信「妖怪の思想史」(小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版、2011 年)、pp.33-58.
- 河波昌「井上円了における宗教哲学体系の大成: 相含論とその成立の背景」(『井上円了センター年報』第 1 号、1992 年)、pp.37-52.
- 小林忠秀「井上円了の「哲学」」(高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、東洋大学、1987 年)、pp.31-58.
- 小松和彦『妖怪学新考: 妖怪から見る日本人の心』小学館、2000 年
- 小松和彦「「怪異・妖怪とはなにか」(小松和彦監修『日本怪異妖怪大事典』東京堂出版、2013 年)、pp.4-11.
- 小椋章浩「『哲学一夕話』第 1 編に見られる井上円了の中道哲学」(『関西学院大学東西学術研究所紀要』第 42 号、2009 年)、pp.69-79.
- 京極夏彦『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店、2007 年
- 松谷みよ子『現代民話考 [1] 河童・天狗・神かくし』筑摩書房、2000 年
- 佐藤厚「井上円了の朝鮮巡講に関する資料: 植民地朝鮮発行の記事を中心に」(『井上円了センター年報』第 23 号、2014 年)、pp.125-208.
- 鈴木由加里「アンリ・ベルクソンと井上円了: 心霊主義をめぐって」(『井上円了センター年報』第 19 号、2010 年)、pp.57-80.
- 田中貴子『鏡花と怪異』平凡社、2006 年

柳田國男『妖怪談義』修道社、1956年。(『柳田國男全集』第6巻、筑摩書房、1989年)、pp.7-212.

注

- ¹ 京極夏彦『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店、2007年、p.24。
- ² 同書、p.20。
- ³ 田中貴子『鏡花と怪異』平凡社、2006年、pp.27-33 参照。
- ⁴ ここで「あったること」とは、伝承者(話者)によるリアリティを意味する。松谷みよ子『現代民話考 [1] 河童・天狗・神かくし』筑摩書房、2003年、「序文」参照。
- ⁵ 柳田國男『妖怪談義』、1956年(『柳田國男全集』第6巻、1989年)、p.93。
- ⁶ 同書、p.93-94 参照。
- ⁷ 小松和彦『妖怪学新考: 妖怪から見る日本人の心』小学館、p.12 参照。
- ⁸ 小松和彦「怪異・妖怪とはなにか」(小松和彦監修『日本怪異妖怪大事典』東京堂出版、2013年)p.5。
- ⁹ 同書、p.5。
- ¹⁰ 同書、pp.5-9 参照。
- ¹¹ 香川雅信「妖怪の思想史」(小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版、2011年)、p.50 参照。
- ¹² 廣田龍平「妖怪の、一つではない複数の存在論」(『現代民俗学研究』第6号、2014年)、p.115。
- ¹³ 同論文、p.117。
- ¹⁴ 同論文、p.125。
- ¹⁵ 小林忠秀「井上円了の「哲学」」(高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、1987年)、p.34 参照。
- ¹⁶ このような解釈については、小椋章浩「『哲学一夕話』第1編に見られる井上円了の中道哲学」(『関西学院大学東西学術研究所紀要』第42号、2009年)、pp.70-74 参照。
- ¹⁷ 佐藤厚「井上円了の朝鮮巡講に関する資料: 植民地朝鮮発行の記事を中心に」(『井上円了センター年報』第23号、2014年)、pp.165-168。
- ¹⁸ 河波昌「井上円了における宗教哲学体系の大成: 相含論とその成立の背景」(『井上円了センター年報』第1号、1992年)、pp.45-50 参照。

¹⁹ 佐藤厚「井上円了の朝鮮巡講に関する資料: 植民地朝鮮発行の記事を中心に」(『井上円了センター年報』第23号、2014年)、pp.165-168 参照。

²⁰ 同論文、pp.166-167。

²¹ 同論文、pp.168。

²² 鈴木由加里「アンリ・ベルクソンと井上円了: 心霊主義をめぐって」(『井上円了センター年報』第19号、2010年)、pp.57-80 参照。

(甲田烈: 相模女子大学非常勤講師)

International Inoue Enryō Research 『国際井上円了研究』 4 (2016): 174–187

ISSN 2187-7459

© 2016 by International Association for Inoue Enryō Research 国際井上円了学会

【 論文 】

純粹経験論が目指したもの—西田幾多郎とジェイムズ、円了

清水高志

Abstract:

During the Meiji period, when contact with Western culture began in earnest, Japan opened its eyes to technology, legislative systems, finance, art, and many other matters, and soon developed a deep interest in the philosophy behind these matters. Initially, non-Japanese teachers instructed Japanese people in philosophy during this period of enlightenment, but soon Japanese individuals began to produce their own philosophies. Nishida Kitarō 西田幾多郎 and Inoue Enryō 井上円了 are representative of these early pioneers.

We will take an in-depth look at the construction of the pure experience theory that was developed in *An Inquiry into the Good* 『善の研究』, a treatise by Nishida that became the starting point for many early pioneers. His idea was that people tend to understand the significance of the connection to religious doctrines of Zen Buddhism and other religions. Of course this background is present, but in this presentation, I want to clearly and logically show his awareness of problems and its modernity.

As everyone knows, this theme of Pure Experience was formulated by William James, an American philosopher from a time when philosophers were trying to produce alternative ideologies in regards to the long-held philosophical traditions of Europe. However, James passed away without systematically compiling the pioneering ideas that he had presented in several journal articles. Nishida introduced an important shift to the perspective of James' pure experience theory, creating his own original theory in

the process. The key to this shift was Inoue Enryō's *An Evening of Philosophical Conversation* 『哲学一夕話』.

(Keywords: Pure experience, Nishida Kitarō, William James, Inoue Enryō, Neutral monism)

始めて本格的に西洋文化と接触した明治期において、日本人たちは技術や法制度、経済、芸術など多くの事柄に目を開かれたが、やがてそれらの背景にある哲学という学問にも、深い関心を持つようになっていった。開化期の日本はこの学問を、最初は外国人からまなび教授されたが、次第に自らの思索によって哲学を生み出そうとする人物が現れ始めた。西田幾多郎や井上円了は、そうした先駆者のうちの代表的な者たちである。

本稿では、西田がその出発点となった『善の研究』という著作のなかで発展させた純粋経験論について、その理論の構造を探っていくことにする。彼の思想は、禅などの宗教思想との関わりが深いものと捉えられがちであり、むろんそうした背景もあるが、ここではまったくロジカルに、彼の問題意識とその現代性を明らかにすることを試みたい。

1

純粋経験 Pure Experience 論は、生涯にわたってその理論を発展させ続け、多くの概念を生み出した西田が、最初に打ち出した立場である。この純粋経験論に立脚して、彼が真なるもの、美なるもの、善なるものについて洞察して著したのが『善の研究』であった。とはいえ、周知のように純粋経験 Pure Experience という主題そのものは、ヨーロッパの長い哲学的伝統に対してオルタナティブな思想を生み出そうとしていた同時期のアメリカの哲学者、ウィリアム・ジェイムズによって産みだされたものだ。ただし、ジェイムズ自身は、幾つかの雑誌論文にその先駆的な着想を発表し続けてはいたものの、それらを体系的に集大成することなくして没したのであった。

ジェイムズは、今日でもプラグマティズムの世界的な紹介者として評価されることが多く、その意味では最重要の存在であり続けているが、意外なほど彼の純粹経験論に注目している哲学者は多くない。極言すれば、同時代の西田とベルクソンだけが、その真の読者であったのではないかと疑われるほどだ。しかしながら、両者ともにジェイムズに触発されながらも、もともとの理論とはかなり異なる思想を、独自に発展させているのである。

さて、偉大な独創的哲学者にのみ、その真価が理解されたジェイムズについて、その純粹経験論のもくろみがいかなるものであったか、まずここで説明しておく必要があるだろう。ジェイムズの思想は、根本的経験論または中性一元論と呼ばれるものである。彼はヒュームやバークリのような英国の伝統的経験論と袂を分かち、真に徹底的な経験にもとづいた哲学を打ち建てようとした。またその過程で、彼の思想はイギリス経験主義を批判しつつカントが生み出したドイツ観念論の立場とも、まったく異なる独自のものとなった。

伝統的経験論へのジェイムズの批判は、実に鋭いものであった。彼によれば、ヒュームなどの経験論は、われわれに経験される対象どうしの違いをあまりにも強調している。類似性の枠に収まらない経験を重視したためである。経験はそのため相互にバラバラのものとして扱われてしまっており、あまり接続していない。一方で、経験と経験が接続するときには、連合や因果性といった、もともとある尺度をあてはめてそれらを扱っている。つまり、経験する精神そのものは最初から決まった形でしか考えられていないというのである¹。

これに対して彼が主張したのは、経験と経験の接続すら、個々の具体的な経験として知られるものである、ということだ。もともと経験 a が経験 b と繋がる時、「つながった経験」、あるいは「うまくつながらなかった経験」をする。それ自体が経験であり、それらが類似したものとして連合しているとかいうような尺度が、あらかじめあるわけではない。経験と経験が結びつくその都度、「つながり」が経験されるというのである。

こうした発想はジェイムズを、これまでの形而上学とは大幅に異なる考え方へと導いていく。このように経験と経験の関係すら経験として捉えるなら、最初から経験そのものとは別に、精神を立てる必要はなくなる。それゆえ、「精神」は接続がうまくいったり、いかなかったりする「経験」とともに、その都度現れるもの、アド・ホックなものだと彼は考えた。具体的にいうと、経験 a と経験 b が接続したという

「経験」が生じたとき、経験 a は自分が経験 b につながっていくことを「予期していた」ということになり、また経験 b は予期された《対象》であった、ということになる。接続の「経験」から遡って、この経験にはそれを予期する経験があったことが回顧的に見出される。これが、その接続の経験における《精神》というものの具体的なあり方だ、というのである。

経験と経験の接続の経験があつて、始めて事後的に見出されるのが、それと接続する過去の経験であり、それが《精神》である。また後続の経験は、その《精神》にとって予期の《対象》としてあつたことになる。また別の経験の接続が起こると、そのたびごとに遡及的に《精神》は作り直されるが、実際にはすべて経験にすぎない。ジェイムズの理論が、主客の中性的一元論と呼ばれるのは、こうした立場を採っているからである。

伝統的経験論が、経験される内容をバラバラにしたのだとすると、根本的経験論は、経験に関わる《精神》そのものをバラバラなものにした。《精神》が回顧的に見出されるものだという見解も、驚くべきものである。過去の経験は、かならずしも直後の経験に接続するわけではなく、ずっと後の経験と接続することもある。このとき、予期はずっと宙吊りになっているわけだ。ある経験が、後発の別の経験の予期に役立つことを、ジェイムズは「代用 Substitute」される、とも表現している²。

ジェイムズはこうした立場から、ドイツ観念論の哲学も批判している。ヒュームらの経験論が、経験内容をあまりにバラバラに扱ったことの反動で、カントはそれらの経験を総合する《精神》の役割を重視し、《精神》の能力の限界を精確に見定めようとする理論を展開した。しかし、ジェイムズの視点から見ると、新カント派以後の大陸哲学では、経験内容を総合するもの、そしてそれらの経験内容を「引いた」のちにあるものとして《精神》が考えられているにすぎず、それは固定的でありかつ具体的でない、ということになる³。

純粹経験論以前の哲学においては、《精神》を複数性のもとに考えるという立場は原理上、成立しない。これはむしろ、ジェイムズの理論の大きな特徴をなすものだ。彼以前の哲学は通常、多数の経験内容、経験の《対象》が、一つの《精神》のもとに整合され、そしてその外部に「物自体」のような回収不可能な多数性や差異が残される、という図式をとっている。フッサールやハイデガーを経て、デリダのような思想家にあつても、基本的にこの図式を踏襲したうえで、外部と内部、Autre と Mêmes の境界線や、その区別の是非などを論じ続けていると言えよう。

ジェイムズの理論では、経験と経験の推移において、後発の経験は「予期される《対象》」として扱われる傾向が強い。実際は、純粹経験は主体－対象の区別以前の経験なのだが、接続によって事後的にそうなるのである。晩年の彼の諸論文からは、ある《対象》として現れる後発の経験が、複数の《精神》と関わる時どのようなことが起こるのか、ということが、徐々に彼の関心の大きな部分を占めていったことがわかる。How Two Minds Can Know One Thing（「二つの精神はいかにして一つのモノを認識しうるのか」）といった論文でも、彼は執拗にこの問題を考察し続けている⁴。《精神》が一つで、対象が多数である哲学のモデルとはちょうど逆に、一つの《対象》が複数の《精神》の合流点になる状況がどのようなものか、彼は考え続けたのである。

ここで興味深いのは、ここ近年になってポスト構造主義までの哲学を批判しつつグレアム・ハーマンが提唱しているオブジェクト指向哲学が、まさに似たような問題意識で、カント以降の哲学の乗り越えを図っていることである⁵。彼に深い影響を与えたブリュノ・ラトゥール⁶、また彼らの理論の淵源に位置している、ミシェル・セールは、媒体的な《対象》とそれにかかわる複数のエージェントたちの関係を考察することを、思索の出発点にしている⁷。

ジェイムズの議論は、幾つもの驚くべき創見と、先見性に満ちたものであったが、《精神》の働き、具体的な《対象》世界の豊かな経験を語るうえでは、やや難点もあった。というのも、彼の理論で説明されたのは、①先行する経験が、後の経験につながることで、②それによって予期が、後発の経験によって充足されること、主にこうした働きだったからである。

《精神》の働きが「予期と、その充足」ということに尽きてしまうのだとすると、私たちの《精神》はただ過去にあったものを「拡張」し、再認する機能しか持たないことになる。予期が充足されるということは、経験がただ持続し、固定化することではなく、経験の持続の可能性が拡大することによってでなければならない。経験が、それ自体持続し変化していても、なお過去の経験が再認される可能性があること、これが予期の充足の真の意味であるはずだからである。

経験される《対象》が、持続しつつ変化するものであるということは、それが複数の予期を合流させる媒体であって、始めて可能になる。たとえばあるペンについての予期は、過去においてそれに向けられた一群の感じ（惹き起こされた関心、向けられた注意、用いられた目など）の、複数の経験によって形成された文脈があっ

て成りたつものだとジェイムズは述べている⁸。それが現在も持続的にあり、動かして使用しても確かなものとしてあるのは、その《対象》が複数の小さな予期の合流点であるからであり、ある経験からくる予期がそこから抜け落ち、また別の経験からくる予期がそこに加わるといった状況があつてこそ、後に経験される《対象》としてのペンは、「変化しつつも持続するもの」になるはずだ。

ここには先にも述べたような、《対象》を媒体とした一对多関係が、明らかに現れていると言えるだろう。こうした一对多関係を導入することで、ジェイムズの中性一元論は、後続の経験に「変化しつつも持続するもの」であることを託しつつ、生き活きた経験を扱いうる議論になったのである。

とはいえ、ジェイムズの純粹経験論は《精神》と《対象》の無差別性を洞察し、また一对多関係にも着目したものではあつたが、その最終段階での議論はもっぱら、「過去から現在へ」「多から一へ」「《精神》から《対象》へ」という方向からなされている。そして彼には、「変化しつつも持続するもの」である後発の経験は、《対象》としてさまざまな《精神》の予期を合流させるものとしてあり、それによって予期を一般化し、だんだん「拡張」するものなのだという発想が、多分にあつた。そうでなければ純粹経験論は、その場限りの有用性が拾い上げられては、また断絶するという思想になってしまう。ともすれば、後発の純粹経験そのものが、この断絶の先にあるものになってしまうのである。

また逆に、「持続的にあり、動かして使用しても確かなもの」であることを、最大限に重視して後発の経験を捉えるなら、もはや《対象》は、ただ気紛れに手に取られたペンであるわけにはいかなくなるであろう。《精神》にとって忠実に、持続的に未来に待ち受けていてくれる伴侶、そしてその予期の有用性を、次第に「拡張」してくれる《対象》であることが、それには求められる。——その理想は、万能の道具といったものであろう。

しかし後発の経験がそのようなものであるとすると、《精神》から《対象》への一方的な働きが強すぎ、結局のところ我々は、主客二元論に戻ってしまうようにも思われるのだ。

2

西田幾多郎は、病気がちなジェイムズがその *Metaphysics* を完成させることを、海

の向こうからはらはらしながら願っていた熱心な読者であった。友人の鈴木大拙を通じて、まだ無名の彼が、ジェイムズと文通まで試みようとしていたことが知られているほどだ。彼は同時代人ジェイムズに心酔する一方で、しかし理論的に飽き足らぬものを感じていた。

当時西田が、ある短い講演で述べているところを、ここで少し引用してみよう。

〔ジェイムズは〕種々の経験を結合する関係というものもやはり一種の経験であるといって居ります。氏がこれによって合理論者の統一を重んずる方面をも経験説の方で説こうというのは大変面白いと思いますが、ただそれらのものがどういう風に互いに関係し又どういう風に結び付けられているのであるかその辺が明瞭でないようであります。⁹

また彼は、「純粹の経験というものは、従来の経験学者の考えたように受働的のものではない、精神活動の状態すなわち意志が我々の経験のもっとも直接なる状態と考えるのであります」とも述べている¹⁰。この直接の状態が、自己を発展分化していくのが純粹経験である、というのが西田の見解であった。一読すると、西田がジェイムズの純粹経験論の何に触発され、そこにいかなる視点の転回を持ち込もうとしているのか、必ずしもはっきりとはしない。

まず、彼の「視点の転回」の性格そのものが、どんなものであったのかを問うことにしよう。ここで手掛かりになるのが、そもそも西田が哲学を志すきっかけになったと言われる、井上円了の『哲学一夕話』である。この書物は対話篇であるが、著者円了が浄土真宗の寺で生まれていることもあり、その世界観には仏教哲学の伝統が色濃く現れている。しかしながら、円了は近代教育を受けた当時のエリートでもあり、従来日本人が仏教などを通じて考えてきた問題を、あくまでも哲学として考え抜こうとしていた。面白いのは、円了自身がこの本で、純正な哲学とは「真理の原則、諸学の基礎を論究する」ものであり、「物心の本源、物心の関係いかなるものなるや等の問題」を解釈するものである、とはっきり述べていることである。物と心、つまり主客の関係とその本源を問うのが哲学であり、それが真理の原則や諸学の基礎を定める、という円了の主張には、後にジェイムズの根本的経験論に惹かれることになる西田の問題意識が、すでに先取りされているかのようだ¹¹。

『哲学一夕話』ではまた、唯物論の信奉者でまた多元論者でもある円山と、唯心

論の支持者で一元論者の了水という二人の哲学者が登場し、対話を繰り広げることになる。物つまり《対象》と、心つまり《精神》のそれぞれの原理から、彼らは世界のなりたちを説明しようとし、互いに論駁を繰り返し、ついに両者とも沈黙してしまう。興味深いのは、主客という主題に合わせて、多と一という主題が、ここですでに姿を現していることだ。この論争は、二人の師である円了の登場によって調停されることになる。――円了は彼らに、一元論者了水は無差別のみを見て差別を知らず、多元論者円山は差別のみを見て無差別を知らず、いずれも偏っている。差別（多）と無差別（一）は一体であり、どちらから説を進めても他方に辿りつくのだと述べる。また、この両者は裏と表のようなもので、いずれかが表に現れているにしても、その裏面もまた現れてくるのだと指摘するのである。

その体の一方に無差別を含み、他方に差別を帯び、自体の力によりて回転して、あるいは差別の表面を示し、あるいは無差別の表面を示し、その変化いずれのときに始まり、いずれのときに終わるを知らず。（1:45）

このように、一と多、物と心の関係を、どの一方からの視線にも偏することなく眺めること、そうした視点の往還が、ここでは説かれているわけである。

さて、先ほどの疑問に戻ることにしたい。西田がジェイムズの純粹経験論に、いかなる視点の転回を持ち込んだのか？ という疑問である。ジェイムズの議論のうちに、西田が改良すべき点、考え尽くされていない点を見出したとしたら、それはまさに、彼の純粹経験論が過去から未来へ、《精神》から《対象》へという方向からの議論で終わっていた点にあったであろうことは想像に難くない。完全な議論は、最終的には円を描くように逆の側からも眺められてそちらからも語られねばならない、そのような価値観を、西田も円了と共有していたのではないだろうか？

かくして、西田は純粹経験論を、先の経験から後続の経験へ、というベクトルからだけでなく、現在の一つの経験から、多数の過去の経験へ遡行するというかたちで分化・発展させ、しかもそれら多数の経験のつながり方を明らかにしようという構想を、思い描くことになる。この構想は、それが考究されるなかで多くの思いがけぬ発見を彼にもたらし、『善の研究』で展開されることになるのである。

3

さて、先に触れた講演で西田は、ジェイムズの理論においては、種々の経験が「蝶番^{ちようつがい}」のように「外から」結合されているという、一風変わった批判をしている。おそらくジェイムズが後発の経験を、先立つ複数の経験によって予期される《対象》、つまり後にくるものとして扱う傾向があくまでも強かったことを念頭に置いているのであろう。一方で西田は、それを過去の複数の予期を合流させるものと捉え、そちら側に内在するようにして、事態を逆から眺めようとする。後発の経験においては、それら過去の複数の予期は、「現在の意識」という形で新たな意味、文脈を与えられて、一体化していると西田は考えるのだ。

直下の純粹経験であっても、これが過去の経験の構成せられた者であるとか、また後にてこれを単一なる要素に分析できるとかという点より見れば、複雑といってもよかろう。しかし純粹経験はいかに複雑であっても、その瞬間においては、いつも単純なる一事実である。たとい過去の意識の再現であっても、現在の意識中に統一せられ、これが一要素となって、新たな意味を得た時には、すでに過去の意識と同一と言われぬ。これと同じく、現在の意識を分析した時にも、その分析せられた者はもはや現在の意識と同一ではない。¹²

「現在の意識」は、あくまでも「単純なる一事実」であり、それが《一なるもの》としてまとまって経験されることを西田は強調している。しかしまた、それは複数の過去の経験に「分析」されるものでもあるという。

ジェイムズの立場によれば、過去の複数の予期は互いに組み合わせられつつ、後発の経験にスムーズに接続することによって、その予期を実現していくことになる。西田はこれを、後続の経験が、過去の複数の経験を踏まえて成立し、それに新たな意味や文脈を与えながら、自己を実現したという風に、後の経験のほうから捉えるのである。純粹経験はもちろん主客未分なものであるが、後発の純粹経験、現在の純粹経験のほうを西田はむしろ主体的なものとして扱う。そしてそれが《精神》であり、「変化しつつ持続する」能動的な作用の主体だと見做すのである。またこの《精神》が分岐するようにして、過去のさまざまな経験と繋がっていると主張するのだ。

「現在の意識」と西田は述べているが、この「現在」は必ずしも一瞬という意味

ではない。むしろ多少の継続を伴うものである。後発の経験はある程度変化を含みつつ持続するのであり、この持続がひっくるめて「現在」だと彼は考える。

純粹経験の範囲は、自ら注意の範囲と一致してくる。しかし余はこの範囲は必ずしも一注意の下にかぎらぬと思う。我々は少しの思想も交えず、主客未分の状態に注意を転じていくことができるのである。たとえば一生懸命に断岸を攀ずる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続といってよい。

(中略) これらの精神現象においては、知覚が厳密なる統一と連絡とを保ち、意識が一より他に転ずるも、注意は始終物に向けられ、前の作用が自ら後者を惹起しその間に思惟を入れるべき少しの亀裂もない。これを瞬間的知覚と比較するに、注意の推移、時間の長短こそあれ、その直接にして主客合一の点においては少しの差別もないのである。¹³

これらの例においては、後発の経験は「断岸」であったり、また演奏される楽器であったりと、持続的に存在する《対象》という形をとっている。それらのものにさまざまに働きかける主体があり、それらの主体の複数の働きはまた、持続的な《対象》を媒体としながら互いに結びつき、次々と新たな意味を与えられる。そのような《対象》をめぐる、ある持続的な、しかし変化する「現在」というものが考えられているのだ。——「意識が一より他に転ずるも、注意は始終物に向けられ」という表現は、そこで《対象》が果たしている参照項＝媒体的な役割を、絶妙に描き出していると言えるだろう。後発の経験を、西田はジェイムズのように《対象》として語ろうとはしない。また「純粹経験の範囲」とは、「注意の範囲」にあるものであり、「精神現象」であるとも述べている。しかしながらその「範囲」に置かれているものは、まさにこうした持続的な《対象》なのだ。

ところで、後発の純粹経験を、複数の過去の純粹経験へと遡行して分解するとき、それらはどう結びつくことになるのだろうか。過去の経験は、それぞれに純粹経験であるから、当然ながら、後発の純粹経験と同様にある程度の持続をもっている。めいめいが具体的な複数の性質を持っており、それよりもさらに過去の経験が合流して成立したものなのだ。さて、このときいくつかの過去の経験は後発の経験と結びつくが、結びつかない経験もある。そして結びついたとしても、その全性質が後の経験と接続するわけではないので、性質の一部分が接続することになる。つまり、

過去の経験はその具体性を縮減させながら、後発の経験と結びつくわけである。――そのため後発の経験から見て、接続してくる過去の経験は、より抽象的で、一般的な経験として現れてくることになる。

また、後発の純粹経験は、このような複数の過去の一般的な経験を、合流させるようにして成立している。そしてそれは、幾つもの一般的な過去の経験との関係へと、遡及的に分解されるものでもある。こうした分解によって生まれるものが、「判断」というものだとして西田は定義する。後続の純粹経験が成立したところから、遡及的に、数々の「判断」が分解されるのである。しかしそれは、純粹経験そのものと比べると「一般的な」ものでしかない、というわけだ。

ここには、西田の驚くべき独創性が幾つも姿を現していると言えるだろう。彼は「一般性」というものの定義を、まったく経験だけから説明するということを試みており、しかもあらゆる経験が、他の経験との関係においては一般的なものになり得ると考えた。また具体的な経験から、より一般的なものへの関係づけを考察するが、ある具体的なものから複数の一般的なものが同時に分岐するような形で、それを定義している。生涯その理論を発展させ続けた西田は、晩年にいたってライブニッツのモナドロジーに深い共感を示すようになるが、その萌芽は彼のこうした見解にもすでに現れているのだ。

4

西田においては、ある具体的な経験と接続することを通じて、より一般的なものとして現れた過去の経験は、他の一般的な過去の経験と組み合わせあって、新たに別の具体的な経験へと合流していくという風に考えられている。そうした彼の議論を深いところまで掘り下げるのに役立っているのが、「意志」と「聯想」という概念である。ジェイムズにおいては、予期は後発の経験の側から遡及的に見出されるものであったが、『善の研究』では「意志」も、それが目的を達成しつつある状態から考察されている。「意志」は過去から「現在の意識」を拾いあげ、みずからを實現する働きである、と捉えられているのだ。彼は、「或ることを意志するというのはすなわちこれに注意を向けることである」という風に述べている。また、「我々が運動を意志するにはただ過去の記憶を想起すれば足りる。即ちこれに注意を向けさえすれば

よい、運動はおのずからこれに伴うのである」とも語っている¹⁴。

ある意志は、かくして「意識の中心」としてみずからを実現し顕在化するが、それ以前にあるのは、特定の方向に収斂しない、諸経験のさまざまな接続であるだろう。こうした無方向的なネットワークは、「意識の中心」にとってのいわば周縁部をなしている。この中心－周縁の可換的な位置関係が、意志とたんなる知識とを分けると、西田は考える。

例えばここに一本のペンがある。これを見た瞬間は、知ということもなく、意ということもなく、ただ一個の現実である。これについて種々の聯想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられた時、前意識は単に知識的となる。これに反し、このペンは文字を書くべきものだというような聯想が起る。この聯想がなお前意識の縁暈えんうんとしてこれに付随している時は知識であるが、この聯想的意識そのものが独立に傾く時、すなわち意識中心がこれに移ろうとしたときは欲求の状態となる。而してこの聯想的意識がいよいよ独立の現実となった時が意志であり、かねてまた真にこれを知ったというのである。¹⁵

たんなる知識でしかない「聯想」の領域は、具体的な経験からすれば一般的なもの領域である。しかし一般化されることによって、それは他の「種々の聯想」と協働し、ある意志のもとに、別の「意識の中心」となって顕在化することができるのだ。西田は中心－周縁の位置関係がなによりも可換的であることをしめし、また過去の経験の役割をはっきりさせることで、ジェイムズがやや外部的なものとしてしか語れなかった後発の純粹経験を、より具体的に、内在的に語ることに成功している。

そこで重要なのは、後発の純粹経験が多様な、複数の顕在化をするという視点と、しかもそれらを一般的な概念が媒介しているという考え方である。こうした発想は、ジェイムズというよりは、むしろパースのアブダクションに近いものだ。アブダクションにおいては、ある具体的な対象（二次性）からより一般的なもの（一次）性が抽出され、それが別の具体的な解釈項（三次性）へと適用されてゆく。これはあくまでも日常的な推論を論理的に定式化したものだが、西田の場合ここでの一次すら経験であり、またあらゆる経験が一次性になりうる。その意味で、西田の議論から浮かび上がってくる一般的なものは、経験的でかつ一般的なもの、現代風に言

えばクオリアなのだ。

西田の純粹経験論には、一般的なものがみずからを「拡張」していくようなヒエラルキーはない。そこで前提となっている一対多の関係は、多の各々がまたあらたな一でもあることによって、どこまでも多数性へと開かれている。そして過去の多くの経験たちも、いずれも純粹経験として一の位置に置かれうるのだ。ここにはかなり明瞭にネットワーク的な構造が見出される。そして後発の経験は、ただ過去の経験によって予期されるだけでなく、このネットワークのうちに位置づけられ、他の多くの純粹経験との関わりのなかで理解される。熟練した楽器の演奏などの例は、まさにそのようなものであろう。

ある経験が一般的であるとは、それがただ維持され、再認されるということではなく、他の一般的なものとの協働によって、後発の経験にかえて多様な変化が現れるということだ。さまざまな楽器を精確に調音することは、その楽器から出る音をそれぞれ一般化することだが、その結果奏でられるオーケストラは無限に複雑で多様な音楽を響かせるであろう。

西田がしばしば、純粹経験を芸術家の自己表現に譬えているのはそのためである。¹⁶多様なかたちを採る表現行為のための「有用さ」、それこそが西田にとっては純粹経験の「一般性」なのだ。その多様さは、狭い意味での「自己」というものを文字通り変容させる。表現の行為によってみずからを顕わすもの、それはこの世界そのものでもある。純粹経験は、世界の自己表現なのだ。——西田がその晩年まで、さまざまな形で探究し、表現し続けたものの原型が、この純粹経験論のうちにすべて現れている。ジェイムズのもとで芽生えた純粹経験論は、西田のもとでまさに色とりどりの大輪の花を咲かせたのである。

注

¹ William James, *Essays in Radical Empiricism* (1912). Dover Publications, 2003. p.42-43.

² *Ibid.* pp.62-63.

³ *Ibid.* pp.9-10.

⁴ *Ibid.* p.80.

⁵ Graham Harman, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, re.press, 2009.

⁶ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes - essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991.

⁷ Michel Serres, *Le parasite*, Grasset, Paris, 1980.

⁸ *Ibid.* p.130.

⁹ 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第13巻、岩波書店、1952年、p.97

¹⁰ 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第13巻、岩波書店、1952年、pp.97-98

¹¹ 井上円了、『井上円了選集』、1987年、p.34

¹² 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第1巻、岩波書店、1947年、p.11

¹³ 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第1巻、岩波書店、1947年、pp.11-12

¹⁴ 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第1巻、岩波書店、1947年、p.29

¹⁵ 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第1巻、岩波書店、1947年、p.38

¹⁶ 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第1巻、岩波書店、1947年、p.43

(清水高志：東洋大学総合情報学部准教授)

2) 第2ユニット

- (1) 『国際哲学研究』別冊1「ポスト福島哲学」
- (2) 『国際哲学研究』別冊2「＜法＞概念の時間と空間」
- (3) 『国際哲学研究』別冊4「＜法＞の転移と変容」
- (4) 『国際哲学研究』別冊8「デカルトにおける形而上学と道徳—
村上勝三の仕事を引き受けて—」

『国際哲学研究』別冊 1

ポ ス ト 福 島 の 哲 学

東洋大学国際哲学研究センター編

2013 年 3 月

はじめに

東洋大学国際哲学研究センター長
村 上 勝 三

2011年3月12日、福島第一原子力発電所のレヴェル7と言われる過酷事故いらい、我々を取り巻く生活環境が決定的に変化した。国際哲学研究センターは同年7月1日に開設され、あたかも歴史的使命であるかのように、その第2ユニットは「ポスト福島哲学」を研究課題の一つに掲げるようになった。

そしてその2011年12月には、この主題のもとでベルンハルト・ヴァルデンフェルス氏とジャン＝リュック・ナンシー氏によるウェブ講演会が開催された。2012年度に入り、7月4日にジャン＝ピエール・デュピュイ氏と一ノ瀬正樹氏の講演会が開催され、9月22日にはエティエンヌ・タッサン氏による講演会が開催された。さらに10月6日に「保養と避難の現状」という提題のもとに、吉野裕之氏、木田裕子氏、疋田香澄氏による講演と討論が行われた。さらに、10月19日には鎌仲ひとみ監督による『内部被ばくを生き抜く』の上映会と氏による講演会が開催された。本書はその2012年の記録を収録している。

以下の記録文書のなかには、反原発の意志を強固にもち続けている人には危ういと感じられるものもあるであろう。また、原発と核兵器を何とか存続させたいという欲望をもつ人には厄介の種が含まれているかもしれない。歴史を変え、事実を曲げる人たちがいるのは事実である。おそらくそれは、人であることの一部に含まれている闇であろう。闇といっても豊穣に冷たく光を宿す闇ではない。生ぬるく欲情をそそる闇である。だが、たとえ闇からの一撃であれ、言論を封ずることがあつてはならない。ただし、言論という體をなすかぎりにおいて。これは、おそらく、事新たに記すまでもないこと、当然のことであろう。しかし、我々の時代はこれを記すことを要求する。

この隠蔽と内向の時代を牢獄と閉鎖の時代にしないために、我々は何を為すべきなのか。「ポスト福島哲学」は苦難の現在を希望の未来へと開くための哲学でなければならない。我々の活動は森の中の一粒の種かもしれない。しかし、その一粒もまた宇宙を映し出している。多種多様な人々が映し出しているのと同じ宇宙を表象している。小さくとも判明に映し出すこと、そのいずれ大きくなる小さな一粒に苗床を提供すること、これが我々の願いである。ほぼ一年間にわたる研究の成果を多くの方々のご支援とご助力によって、このように公開できることを喜ぶとともに、深い感謝の意を表すところである。我々の活動は続く。今後ともご教示とご

ポスト福島哲学

協力をいただけることを切望してやまない。

目次

はじめに	
村上 勝三	3
極端な出来事に直面しての合理的選択	
ジャン＝ピエール・デュピュイ（訳：石川 学）	7
放射能問題の被害性——哲学は復興に向けて何を語れるか	
一ノ瀬 正樹	19
フクシマは今——エコロジ的危機の政治哲学のための 12 の注記	
エティエンヌ・タッサン（訳：渡名喜 庸哲）	49
福島の実状——保養の必要性	
吉野 裕之	61
希望をつなぐ	
木田 裕子	81
当事者の多様な判断と選択を尊重する支援——原子力災害における支援活動等の経過とその課題	
疋田 香澄	95
『内部被ばくを生き抜く』をめぐって	
鎌仲 ひとみ	119

極端な出来事を前にしての合理的選択

ジャン＝ピエール・デュピュイ

翻訳：石川 学

1. 予告されたカストロフィーまでの待ち時間

数多くのカストロフィーが示している特性とは、次のようなものです。すなわち、私たちはカストロフィーの勃発が避けられないと分かっているのですが、それが起こる日付や時刻は分からないのです。私たちに残されている時間はまったくの未知数です。このことの典型的な事例はもちろん、私たちのうちの誰にとっても、自分自身の死です。けれども、人類の未来を左右する甚大なカストロフィーもまた、それと同じ時間的構造を備えているのです。私たちには、そうした甚大なカストロフィーが起ころうとしていることが分かっていますが、それがいつなのかは分かりません。おそらくはそのために、私たちはそうしたカストロフィーを意識の外へと追いやってしまうのです。もし自分の死ぬ日付を知っているなら、私はごく単純に、生きていけなくなってしまうでしょう。

これらのケースで時間が取っている逆説的な形態は、次のように描き出すことができます。すなわち、カストロフィーの勃発は驚くべき事態ですが、それが驚くべき事態である、という事実そのものは驚くべき事態ではありませんし、そうではないはずです。自分が否応なく終わりに向けて進んでいっていることをひとは知っていますが、終わりというものが来ない以上、終わりはまだ遠くない、という希望を持つことはいつでも可能です。終わりが私たちを出し抜けに捕らえるその瞬間までは、私がこれから取りかかる興味深い事例は、ひとが前へと進んでいけばいくほど、終わりが来るまでに残されている時間が増えていく、と考えることを正当化する客観的な理由がますます手に入っていくような事例です。まるで、ひとが終わりに向かって近づいていく以上のスピードで、終わりのほうが遠ざかっていくかのようです。自分ではそれと知らずに、終わりに最も近づいている瞬間にこそ、終わりから最も遠く離れていると信じ込んでしまう、完全に客観的な理由をひとは手にしているのです。驚きは全面的なものとなりますが、私が今言ったことはみな、誰もがあらかじめ知っていることなので、驚いたということに驚くことはないはずです。時間はこの場合、正反対の二つの方向へと向かっています。一方で、前に進めば進むほど終わりに近づいていくことは分かっています。しかし、終わりが私たちにとって未知のものである以上、その終わりを不動のものとして捉えるこ

ポスト福島哲学

とは本当に可能でしょうか？ 私が考える事例では、ひとが前へと進んでも一向に終わりが見えてこないとき、良い星が私たちのために終わりを遠く離れたところに選んでくれたのだ、と考える客観的な理由がますます手に入るのです。

例としてはじめに、これは正確な例ですけれども、一定の年齢における平均余命、つまり、その年齢の人物があと何年生きるかの平均的な数値について取り上げてみたいと思います。年齢を重ねていくに連れて残された時間は減っていく、というふうに言いたくなるのですが、それは必ずしも正しくありません。ある年齢の子どもの平均余命、つまり、その子どもにまだ生きるべきものとして残されている年数の平均値は、年齢が進むに連れて増えていくことがあり得るのです。生まれてから数年間の危険の多い段階を子どもが乗り切った、という事実は、その子どもの体質が丈夫であり、つまりは長生きをするはずであることの前兆です。知識（年を取りながら否応なく終わりに近づいていく）と推論（ひとが終わりに近づく以上のスピードで終わりが遠のいていく）とが、命の綱を正反対の方向へと引っ張るのです。これとまったく同じことが、脳血管障害やある種のガンといった疾病の生存者にも広く確認できます。発端となった事象から時間がたてばたつほど、再発の可能性は小さくなり、まだ生きられる年数の平均値は、ある程度までは増加していくのです。

今度は金融危機の事例で考えてみましょう。経済学者たちによれば、今日の危機を招いたメカニズムはおおよそ説明されています。後から振り返ってみれば、すべてのことに、あるいはほとんどすべてのことに説明が付くのです。にもかかわらず、危機は全世界を出し抜けに襲ったのでした。2007年の夏のあいだ、さらには2008年の春の時点でも、アメリカの抵当権付債券の市場部門における非常に局所的な危機が、世界の金融システムの全体を根底から揺るがすことになるなどと、誰が想像したのでしょうか？ したがって、たいへんな不意打ち的影響があったのですが、こうした不意打ちが起こったという事実そのものは不意を打つものではありませんでしたし、ともかくも、そうではなかったはずなのです。バブルの崩壊は、起こらないということはあり得なかったのですから。

ブノワ・マンデルブロは、20世紀に考え出された最も独創的な概念のひとつである、フラクタル図形¹の概念を提唱した天才的な数学者ですが、彼はすでに1970年代の時点で、金融投機のための時間、より正確には、投機家がバブルの崩壊までまだ残されていると考える時間——このカタストロフィーが遅かれ早かれ必ず起こることは織り込み済みです——が、バブルがはじけないまま時間が過ぎていくのに連れて、いっそう長くなっていくことを示しました。したがって、バブル崩壊の直前の瞬間にこそ、投機家は最も楽観主義的な態度を示すことになるのです。私は、非常に特異なケースでありながらも、今述べたものとまったく同じパターン（pattern）を示している、詐欺師バーナード・マドフの事例を検討したことがあります²。新

極端な出来事を前にしての合理的選択

規の顧客からの出資が絶え間なく増大していくことで、彼の「ピラミッド」が裾野を広げていけばいくほど、このピラミッドがそのまま拡大し続けていくだろう、と彼が考えたのは、いよいよもっともなことでした。そうはいっても、いつかは終わりが訪れ、そのとき彼のシステム全体がトランプの城のように崩れさってしまうということを彼が知らなかったわけではないのです。手口が長年に渡って機能していただけに、驚きはいつそう並外れたものとなりました。

私がことさらに検討した問いは次のようなものです。すなわち、こうした事例において、用心深さがひとに課すものは何か、という問いです。用心深さはここで、ひとつの行動原則をひとに課します。それは、楽観主義的になってよい客観的理由があればあるほど、カタストロフィー主義に則り、用心して身構えていなくてはならない、というものです。なぜなら、終わりがおそらく近づいているからです。この矛盾的な命令は、楽観主義がある水準においては合理的だが、カタストロフィー主義はそれを超越するもうひとつ別の水準において合理的なのであり、それはカタストロフィー主義がすでに終了した出来事の流れに対して視点を設定することを本質としていて、今まさに展開されつつある出来事の流れに対してではないからだ、ということを理解すれば、理論上は解消されます。私は自分がいつか必ず死ぬことを知っていますので、私がもはや存在せず、私が存在したことになっている（前未来形）時が来ることを確信しています。このような形式の用心深さこそが、私が「啓蒙カタストロフィー主義」と名づけたところのものなのです^{◆2}。そうした用心深さは、思考によって、破局的な出来事が勃発したあとに自分自身を投影し、思いがけない出来事と思いがけない出来事が起こる確実性とを結びつけるこうした視点から、辿られた道筋を直視するように仕向けます。啓蒙カタストロフィー主義とは、フランス語が前未来形と呼び、英語が未来完了形（future perfect）と呼ぶ、非常に興味深いこの文法形式の賢明な使用法なのです。前未来形は、通常の未来形が持つことのない、どのようなパーフェクトなものを持っているのでしょうか？ それは、過去形が自分のために取っておくつもりだった、確定性と不動性という二つの特性を未来に対して与える、という驚異を成し遂げてみせるのです。

福島の核カタストロフィーは、重大な原子力事故の発生をめぐる統計を一挙に覆しました。600年に一度を予測していた基準から、原子力の民間利用がなされるようになってからのこの約60年間で、30年に一度、という基準に移行することになったのです。このようなケースは、人類が前世紀に獲得した発展様式の存続が深刻な脅威にさらされているあらゆる領域において、一般的なものとなっているように思われます。気候変動や、グローバル化した金融資本主義の崩壊などがそうです。極端な出来事が常態化してきているのです。

2011年6月、フランスにおける原子力安全防護の責任者が、フランスの国民議会議員たち

ポスト福島哲学

の聴取を受けました。国民の代表者たちは、総電力の 80% 近くが原子力発電所で作られているフランスにおいて、福島事故と同じような事故が発生する可能性があるのかを知りたかったのです。責任者は次のように答えました。「完全に想定不可能な状況に対して備えをする覚悟が必要です。なぜなら、私たちにとって最も恐ろしいのは、標準的な事故ではないからです。フランスの電力会社である EDF（フランス電力）は、原子力の技術を持つ電力会社として世界で最も優秀なもののひとつです。それだけに、私たちが直面するのが標準的な事故であるということはおさら考えられません。つまり、もし事故が発生するとすれば、それは完全に度外れた事故、たとえば、不測の事態かあるいは悪意ある行為によって、隣接する複数の施設へとドミノ倒しが起こってしまうような、そうした事故である可能性が最も高いのです。こういったタイプのシナリオに対して備えをすることが必要です」。

このような言明は、解釈に応じて、矛盾しているとも同語反復的であるとも言われました。仮に、想定不可能なことにに対して備えをしなければならないと言い、続いてただちに、想定不可能なことの例としてドミノ倒しといった事柄を挙げるとすれば、それは矛盾しています。そうした例は、現に想定できているからです。その一方で仮に、予見可能な事故に関してはみな、ひとはいつでも予見し防止してきた、というふうを考えるなら、それは同語反復的です。事故が起こるのはつまり、事故を予見できていなかったからだ、ということになるためです。

ところが、原子力安全防護の責任者の言明を矛盾したものにも同語反復的なものにもしない、ひとつの解釈が存在します。この解釈は、つまるところは次のことを主張するものです。すなわち、考慮されている重大事故の深刻さのレベルがどのようなものであれ、起こりうることの序列のなかにはつねに、さらに深刻な事故というものが存在するはずであり、事故の深刻さの等級が高まるにつれて発生確率はごくわずかなものになっていくにしても、そのことに変わりはない、ということです。一言で言えば、事故の種類の分布はフラクタル型なのです。

この概念を分かりやすく説明するために、地球上の大河の増水の事例を取り上げてみましょう。少なくともナイル川とミシシッピ川に関しては、増水の発生分布がフラクタルであったことが経験的に証明されています。これはどういうことでしょうか。ごく図式的に、ある水位の値を 1 とし、増水時の水位がその 1 という値の付近で例年わずかに変動しているとします。そのことからひとは、増水の分布は正常であり、平均して 1 であると推論します。しかしながら、10 年後に突如として、増水時の水位の値が 10 に跳ね上がるのが観測されたとします。平均値は、より短いスパンで推論されていた値の二倍へといきなり評価し直されなくてはなりません。かくして値は 2 となります。平均値が変化し、2 へと跳ね上がったからではありません。平均値は 2 だったのですが、ひとがそれを知らなかったのです。今度は 100 年後に、値が 200 に達するような、途轍もない規模の出来事が起こるとしましょう。平均値は 4 に評価し直され

極端な出来事を前にしての合理的選択

する必要があります。平均値はずっと4だったのですが、ひとがそれを知らなかったのです。あとは以下同様です。結論は次のようなものとなります。ごくまれにしか起こらず、したがってめったに観測されないが、規模の振幅が激しい出来事の規模の上限が定まっていない場合、そうした現象の平均を評価しようとする試みはみな、意味のないものになってしまうのです¹。

この種の「リスク」に直面して、カタストロフィーはいつか私たちを不意打ちするはずであり、たとえ私たちがすべてを考慮したと信じててもよい客観的な理由を手にしても事情は変わらない、ということをひとは知ります。その結果、考慮できないことに対処する備えを整えよ、という矛盾した命令が生じるのです。問題を繰り返しましょう。この命令は、いかなる類いの用心深さへと通じているのでしょうか？

2. 啓蒙カタストロフィー主義に向かって

2-1. 動機づけ

先ほど説明したような、逆説的な待ち時間の型を生じさせるカタストロフィーが恐ろしいのは、それらが今まさに起こりつつあることが分からないはずはないのに、それらが起こりつつあるとひとは信じないからであり、さらには、ひとたび事が起こってしまえば、それらは自然の道理に沿った出来事として姿を現すようになるからです。現実のものとなった、という事実自体が、それらをありきたりの出来事に変えてしまうのです。現実化する以前には起こりうると考えられていなかったのに、ひとたび事が到れば、先立つ事象と状況とがその発生を完全に決定づけていたことにひとは気がつくのです。

カタストロフィーの時間についてのこのような形而上学こそ、現代に即した用心深さのありかたを見定めるに当たっての主要な障害物です。このことこそ、私が『啓蒙カタストロフィー主義に向けて』という自分の著作のなかで示しだそうと努めたことなのです²。私のアプローチの核心は、普通の人たちがごく自然に持っている形而上学を真剣に捉えることにありました。その形而上学とは、重大な出来事——たとえばカタストロフィーのような——が発生するのは、発生しないではいられなかったからだ、と信じ込む形而上学です。このような思考においては、重大事がこれまで起こっていなければ、それは避けられないものではないのだ、ということになります。つまり、出来事の現実化——出来事が起こるという事実——そのものが、そうした

¹ 私がここで図式化した分布のフラクタルの型は、平均がどのようでもあり得るために限界を定められないという特徴を持っている。原子力のリスクにおそらくより適合したものであるその他の配列のなかでは、こうしたケースにあたるのは標準偏差である。

² ジャン＝ピエール・デュビュイ『ありえないことが現実になるとき 賢明な破局主義にむけて』、桑田光平・本田貴久訳、筑摩書房、2012年。

ポスト福島哲学

出来事の必然性を、後から振り返って創り出すのです。私がカタストロフィーの時代に即した用心深さの土台として提起した形而上学は、カタストロフィーの発生以後に自分自身を投影し、そのカタストロフィーのうちに、必然的であるのとまったく同時に不確実でもある出来事としての性質を、後から振り返っての視点から見て取ることを本質とするものです。このような形象は、西洋では目新しいものではありません。そこには悲劇の形象を認めることができます。オイディプスが運命の三叉路で父親を殺すとき、カミュの描いた『異邦人』のムルソーがアルジェの太陽の下でアラブ人を殺すとき、これらの出来事は、地中海的な意識と哲学にとって、偶然の出来事であるのとまったく同時に、逃れられない宿命としても現れてきます。偶然と運命とが、そこでは混じり合うことになるのです。私の主題は地球の運命であり、それは明らかに地中海地域を超え出るものですけれども、この地域に源を持つ思考こそがまさしく、今日私たちが地球の運命について考えることを可能にしているのです。それが少なくとも私の主張です。

こうした考えは扱いづらいものであり、そのような論理構造に服することが本当に有益なのかどうかを自問してみることは可能です³。私の主張では、人類の未来に重くのしかかっている脅威に直面して行動を起こすための主要な障害となっているのは、概念的な次元の事柄です。私たちは地球と私たち自身とを破壊する手段を手に入れましたが、ものを考える仕方を変えることはなかったのです。

2-2. カタストロフィーの時代に即した形而上学の土台

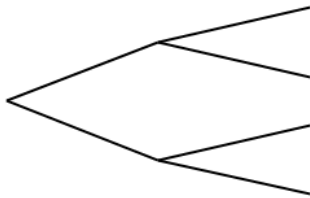
「啓蒙カタストロフィー主義」の逆説とは次のようなものです。カタストロフィーに対する見通しを信頼できるものにするためには、カタストロフィーが未来に書き込まれてしまっている、ということの存在論的な重みを強く感じる必要があります。しかしながら、こうした使命をあまりにもうまく成し遂げてしまえば、カタストロフィーが起こらないようにするための自覚と行動とを動機づける、という本来の目的が見失われてしまうことになるのです。こうした逆説は、文学と哲学の古典的な形象である、殺害する審判者、という形象の中核にあるものです。殺害する審判者は、これから犯罪を犯すことを宿命づけられている犯罪者たちを「無力化」(謀殺)しますが、そのような無力化がなされれば、犯罪はまさしく犯されないことになってしまうのです！⁴ この逆説は、直観的には、過去においてなされた予測と未来の出来事との

³ 私は仕事をするなかで、最も古い形而上学的問題のひとつである、アリストテレスの同時代人ディオドロス・クロノスの有名な「マスター・アーギュメント」を新しく取り上げ直すように導かれた。この問題は、哲学の全歴史の発展の源泉となったものである。

⁴ 私が考えているのはヴォルテールの『ザディグ』である。このテーマは、アメリカの SF 作家フィリ

極端な出来事を前にしての合理的選択

あいだの、つながれるべき円環がつながれないことに由来するものであるように思われます。しかし、円環をつなぐというこうした考え方そのものが、私たちの通常の形而上学においてはいささかも意味を持ち得ないのであり、このことは、予防という事柄に関する形而上学的構造が示している通りです。予防の本質は、望ましくない可能性を、現実化することのない可能性、という存在論的な領域のうちに送り込むことにあります。カストロフィーは、現実化しないにもかかわらず、起こりうる出来事としての立場を保つことになりますが、それは、カストロフィーが起こる可能性がまだ残されている、という意味ではなく、カストロフィーが起こり得たかもしれない出来事であり続けていく、という意味なのです。カストロフィーを回避するために、それが私たちを待ち受けている、と予告をするなら、この予告は、前もって見通すこと（*pré-vision*）、という厳密な意味での予見ではありません。そうした予告は、未来がどうなるかを言おうとするものではなく、私たちが注意を払わなければ未来がどうなったかを言おうとするものでしかないからです。円環をつなぐ、ということについてのいかなる条件もここでは関わってきません。予告された未来が現実の未来と一致することはあり得ませんし、予測が現実化することもあり得ません。というのも、予告ないし予測された「未来」は、実際には未来ではまったくなくて、現実とはならず、現実とはならないものであり続ける、ひとつの可能世界だからです⁵。このような形象は私たちにとってなじみ深いものです。なぜなら、それは私たちの「通常の」形而上学に対応しているからです。そこでは時間は分岐していて、ツリー構造のかたちを取っています。現実の世界はこのツリー構造のなかのひとつの道筋です。アルゼンチンの偉大な作家ホルヘ・ルイス・ボルヘスの言葉を引くなら、時間は「分岐した小道のあるひとつの庭」なのです。私は、時間性についてのこうした形而上学を、「歴史の時間」と名づけました。それはデジジョン・ツリーの構造をしています。



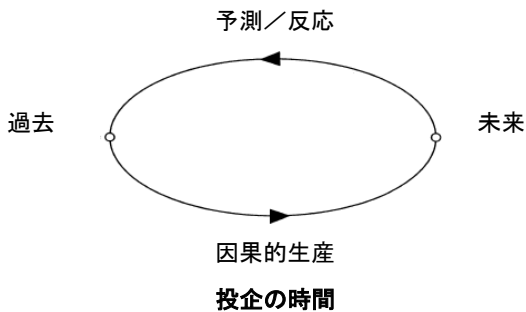
歴史の時間

ツッ・K・ディックの中編小説「マイノリティ・リポート」のなかで巧みに変奏されている。この小説を題材にしたスティーヴン・スピルバーグの映画は、残念ながらことにその高みに達していない。

⁵ 自動車の交通量に関する予測のことを考えてみればよい。その目的——はっきりしているが、公然と口には出されない——は、最大限に渋滞する日にドライバーたちが車で行く気をなくすよう仕向けることにあるのだ。

ポスト福島哲学

私の仕事はみな、時間性をめぐるこうした従来の形而上学に取って代わる、もうひとつの形而上学の整合性を示し出すことにありました。このもうひとつの形而上学は、カタストロフィーの発生が信用されない、ということが生み出す障害に対して適切に対処するものです。私はこの形而上学を投企の時間と名づけました。それは円環の形状を取り、そのなかでは過去と未来が相互を決定し合います。



投企の時間においては、未来は不動のものとして捉えられます。このことが意味するのは、現在にも未来にも属さない出来事はみな、起こり得ない出来事だということです。したがって、投企の時間においては、用心深さが予防という形態を取ることは決してあり得ません。もう一度繰り返しますが、予防が要請するのは、望ましからぬ出来事が予防されることで、現実化しない可能性としてあることです。私たちが行動を起こす理由を得るためには、出来事は起こり得るものでなくてはなりません。しかし、私たちの行動が効果を発揮すれば、出来事は現実化しないのです。こうしたことは、投企の時間においては考えられません。

投企の時間において未来を予見することの本質は、過去の未来に関する予測と、過去による未来の因果的生産とをひとつにつなぎ合わせる、円環の不動点を探し出すことにあります◆³。予言をなす者は、自らの予言が原因としての効果を世界にもたらすことになるのを知っているので、おのれの予見を未来に確証してもらいたければ、そのことを考慮にいれなければなりません。伝統的には、つまり、宗教的なものによって支配された世界においては、こうした形象は預言者の形象であり、なかでもとりわけ聖書の預言者の形象です。それは人並み外れた人間であり、しばしば奇抜な人間であって、周囲の注意を引かずにいることはありません。彼の預言が世界と出来事の流れに対して影響を及ぼすのは、そうした純粋に人間のかつ社会的な理由によるのですが、それはまた、預言を聞く者たちが、預言者の言葉はヤハウェの言葉であり、直接耳にされ得ないこの言葉に、自らが告げている物事そのものを引き起こす力がある、と信

極端な出来事を前にしての合理的選択

じるためでもあります。今日私たちは、預言者の言葉には行為遂行的な力がある、と言うことでしょう。預言者の言葉は、物事を語ることによって、そうした物事を実際に生じさせるのです。ところで、預言者はそのことを知っています。預言者は革命家の力を持つ、と結論づけたくなるかもしれません。預言者が語るのは、物事を自らが望む方向へと変化させるためだ、と言いたくなるかもしれません。けれども、そう結論すれば、預言の運命論的な側面が忘却されてしまうでしょう。預言はこれから起こる出来事を、歴史の大きな巻物に書かれている通りのものとして、揺らぐことがなく、免れようがない出来事として語るのです。革命的な預言は、聖書の預言を特徴づけている、運命論と主意主義とのすぐれて逆説的な混ざり合いをそのまま保持しました。マルクス主義は、その最も印象深い事例です。

しかしながら、私はここで預言という言葉、純粹に世俗的かつテクニカルな意味において用いています。預言者とは、より散文的な言い方をすれば、問題の不動点を探している者のことです。この不動点において、主意主義は、運命論が課してくるまさにそのものを実現するのです。預言はその言葉自体のうちに含み込まれていて、運命として予告しているものをおのれ自身が実現していくのを見て取ります。その意味では、科学と技術とに立脚した民主的な私たちの現代社会のなかに、預言者たちはごまんといいます。私たちの制度の数多くの特性が、投企の時間を経験することを容易にし、促進し、組織し、さらには強制してくるのです。近いものから遠いものまで、未来がどうなるのかを声高に主張する、信頼度の様々な意見があちこちから聞こえてきます。翌日の道路の交通量であるとか、次の選挙の結果であるとか、来年のインフレ率と成長率、温室効果ガスの排出量の変化等々が主張されます。私たちが予測専門家と呼ぶこれらの預言者たちは、あたかも星々のうちに書き込まれているかのように彼らが予告している未来が、私たち自身で作り出すものであることを熟知していますし、彼らとともに私たちもそのことを知っています。私たちは形而上学的スキャンダルと見なしうるものを前にして受け入れを拒んだりしません（ときに、選挙人であるような場合は除外しましょう）。このような仕方での未来とのつながり方の整合性こそ、私が明らかにしようと努めてきたものなのです。

投企の時間における未来の予見の例として私が知っている最良のものは、かつて存在した、フランスにおける経済計画化の事例です。この計画化は次のような言い方で表現されました。「協議と調査とによって未来のイメージを得ることが必要だったが、そのイメージは、望まれるのに足るほど楽観主義的で、実現に向けた行動を開始させるのに足るほど信憑性がなければならなかった」。こうした表現は、投企の時間の形而上学においてしか意味を見出すことはありません。それは、過去と未来とをひとつにつなぐ、投企の時間の円環を完璧に描き出しています。過去と未来との連絡は、ここでは未来のイメージに基づいて実現されますが、そうした

ポスト福島哲学

イメージは、未来の因果的生産と、ひとりでに実現するものとしての未来予測とをひとつにつなげることを可能にするものでなければならないのです。

今や、人類の冒険の未来に重くのしかかっている脅威の問題に対する、カタストロフィー主義的な解決策の逆説の全容が見て取れます。不動のものでありながら受け入れることのできない未来、運命、という形態を取る否定的な予定へと、ひとは結ばれている必要があるのです。フランスの経済計画についての表現を次のようにもじってみることもできるでしょう。「科学的未来学と人類の終焉についての熟慮とによって未来のイメージを得ることが必要だ。そのイメージは、嫌悪を催させるのに足るほどカタストロフィー主義的で、実現を防ぐための行動を開始させるのに足るほど信憑性がなければならない」、と。しかし、こうした表明は自己矛盾に陥ることでしょう。もしひとが望ましくない未来を回避することができるなら、そのような未来へとひとが結ばれ、定められてしまっているなどどうして言うことができるのでしょうか。逆説は手つかずのままです。

この逆説に対する私の解決策がどのようなものだったかを語るには、専門的な形而上学上の説明を展開する必要があるでしょうが、ここはそのための場ではありません。私は、解決策の図式のあらましを示すのにとどめたいと思います。その本質は、偶然を当てにする、ということにあります。ただし、そこで言う偶然の性質と構造は、確率計算の伝統的なカテゴリーから逃れるものです。

この場合、投企の時間のなかで未来を過去へと結びつける円環が、どのようなタイプの不動点のうえで閉じられるのかを見て取らなくてはなりません。カタストロフィーがこの不動点ではあり得ないことを私たちは知っています。カタストロフィーが過去に向かって送るシグナルは、破局的な未来が実現するのを食い止めるための行動を開始させることでしょう。もしカタストロフィーの抑止効果が完全に機能するなら、それは自分自身を無効化してしまうことになります。未来から発せられるシグナルが過去へと届き、なおかつそのシグナルの源泉を無効化させないようにするには、未来と過去の円環の形成が未完であることが未来のうちに書き込まれ、存続していく必要があるのです。先ほど私は、合理的なカタストロフィー主義の行動原則がどのようなものであり得るかを言うために、フランスの経済計画化に関する表現を裏返しにすることを提案しました。この行動原則は、口に出されるや否や、自己反駁のうちに陥ることを私は付け加えました。今私たちは、この好ましくない成り行きを免れるために行動原則をどのように修正したらよいか分かります。修正後の文言は次のようなものです。「未来のイメージを得ることが必要だ。そのイメージは、嫌悪を催させるのに足るほどカタストロフィー主義的で、実現を防ぐための行動を開始させるのに足るほど信憑性がなければならない。ただし、実現が防ぎうるのは、不測の事態が起こる場合を除く」。

極端な出来事を前にしての合理的選択

ひとは、不測の事態が起こる確率を数量化したいと思うかもしれません。言ってみれば、その確率は ε であり、定義上わずかで、あるいは、きわめてわずかなものです♦⁴。この ε を用いると、これまでの説明は、次のように簡潔に言い表すことができます。抑止が機能しない確率が、ごくわずかな数 ε だけ存在するがゆえに、抑止は $1-\varepsilon$ の確率で機能するのです。同語反復とみなされうような事柄（歴史の時間の形而上学の中なかでは明らかにそうでしょう）も、ここではまったく同語反復ではありません。なぜなら、今挙げた定理は、 $\varepsilon=0$ の場合には当てはまらないからです⁶。 ε という、厳密にプラスの確率で抑止が機能しないという事実が、カタストロフィーを未来のうちに書き込むことを可能にするのであり、この書き込みこそが、 ε の確率を除いて、抑止を有効なものとするのです。抑止の有効性を確保しているのは ε の確率で起こるミスの可能性である、と言うとすればまったくの間違いだということを指摘しておきましょう。そのように考えた場合、ミスが起こるか起こらないかでふたつの枝分かれが生じる、ということになるはずでず。投企の時間には分岐した小道はありません。ミスはただたんに起こりうることなのではなくて、それは現実にかかることであり、時間のなかに書き込まれてしまっているのです——いわば書き損じのように。言い方を変えれば、私たちが救う見込みのあるものは、私たちが脅かしているまさにそのものなのです。

⁶ $\varepsilon=0$ である場合の不連続性が示唆しているのは、不確定性原理のようなもの、あるいはむしろ、不決定の原理のようなものがここで作用しているということである。 ε の確率と $1-\varepsilon$ の確率とは、量子力学における確率のような振舞いを見せる。そのうえ、不動点はここで、ふたつの状態の重なりとして考えられる必要がある。一方の状態は、カタストロフィーの偶然的かつ運命的な生起であり、もう一方の状態は、それが生起しないであることである。本発表ではこうした考察をさらに続けることはできない。

ポスト福島哲学

訳注

◆1 バーナード・マドフはアメリカの元実業家で、巨額金融詐欺事件の首謀者として有罪が確定（2009年）、現在服役中の人物である。自らの経営する証券投資会社を大きく成長させ、NASDAQ 会長を務めるほどの影響力を獲得するにいったが、実際には市場での資金運用は行わず、新規顧客の投資資金を既存の顧客の配当金に流用することで経営を維持、拡大する、ポンジー・スキームと呼ばれる古典的な手口の詐欺行為を行い続けてきたことが発覚し、衝撃をもって受け止められた。後述の「ピラミッド」という表現は、こうした手口の構造をグラフィックに示すものとして頻繁に用いられる。

◆2 「啓蒙カストロフイー主義」の原語は *catastrophisme éclairé* であり、デュピュイの既訳文献では「覚醒した破局論」「賢明な破局主義」などと訳出されている。*catastrophisme* とは「極端な悲観主義、破局主義」の意であり、通常否定的なニュアンスとともに使用される語だが、デュピュイはそれに、「見識ある、蒙を啓かれた」を意味する *éclairé* という語を付加することにより、*catastrophe* を運命であるかのように見なすことによってその回避の意識化を可能にするような、独自の合理主義的形而上学を名づけようとするのである。本稿では、デュピュイの著作全般において、*catastrophe* がたんに悲劇的結末としての「破局」を意味するにとどまらないことに鑑み、それを「カストロフイー」と幅を持たせて訳出する。「カストロフイー主義」という訳語も、そうした方針に基づくものである。*éclairé* に関しては、デュピュイがしばしば、ヴォルテールやディドロ、ルソーらのいわゆる啓蒙思想家の思索に寄り添って自らの論を展開していること、また、歴史用語としての「啓蒙専制君主制」(*despotisme éclairé*) に、否定的な思想様態の理性による有効化への志向の、言葉のうえでの先例が見て取れること、デュピュイが *catastrophisme éclairé* という呼称の「挑発」的性格を強調していること（「極端な出来事の頻度について——啓蒙カストロフイー主義へのイントロダクション」、拙訳、『日仏文化』第81号、2012年、10ページ）を勘案し、あえて歴史性を帯びうる「啓蒙」という訳語を採用する。

◆3 不動点 (point fixe) は数学用語。集合 X の任意の要素 (x) が、集合 Y のひとつの要素 (y) に、法則 f によって対応するとき、 y は x の f による像であるといい、 $f(x)=y$ と表される (f は X から Y への写像と呼ばれる)。不動点とは、写像 f に関し、 $f(x)=x$ が成立する点 x のことである。すなわち、 X と Y という、一定の法則を介して対応関係にあるふたつの異なる集合が、同一の要素において重なり合う、その一点が両者の関係の不動点なのである。デュピュイはこの概念を、過去の未来に関する予測と過去による未来の因果的生産、運命論と主意主義、という、過去と未来の正反対の系列が一致し、円環を構成する、そうしたつながりの基点としての要素を表すのに応用している。

◆4 ε (イプシロン) は数学記号で、非常に小さい数を表す。

放射能問題の被害性

—— 哲学は復興に向けて何を語れるか ——

一ノ瀬 正樹

1. 東日本大震災後の二つの局面

いまでも、津波に家ごと流されて、人々が生きたまま海へと沈んでいく様子が想像される。2011年3月11日、戦後最大の自然災害が日本を襲った。二万人近い犠牲者が出て、二年が経過したいまも、十何万人という方々が依然として避難生活を送っている。そして、事態を一層複雑にしたのは、いうまでもない、津波震災によって福島第一原子力発電所がダメージを受け、冷温停止ができなくなり、水素爆発まで起こし、周辺に放射性物質を放出するという、福島原発事故の発生であった。福島第一原発は、かなり古い型の原発であり、以前より事故の危険性を懸念する声が上がっていた。いわばブラックリストに載っていた原発だったのである。その懸念が現実のものとなってしまった。

ここでは、拙著『放射能問題に立ち向かう哲学』（2013年1月、筑摩選書）において展開した私自身の議論を敷衍する形で、事故から二年が経った現在の観点から、事態を整理すると同時に、哲学がこの問題にどのように貢献できるか、ということを考えていきたい。

まず、現状を整理しておこう。3.11から二年が経過した現在、被害状況ははっきりと二極化している。一つの局面は、津波震災による既発の被害である。その内容は、冒頭に述べたように、津波震災の犠牲と避難生活の困難である。津波震災の犠牲についてはもはや取り返しがつかない。謹んで追悼し、記憶にとどめる責務を私たちは負っている。避難生活については、いまだ復興は成し遂げられていないが、困難から立ち上がる機運は少しずつ醸成されつつある。私は、この点については、時間の早い遅いはあるにせよ、自然災害の経験を積み上げてきた日本人は、必ず復興を遂げると信じている。

そして第二の局面は、原発事故の放射性物質拡散によって、私たちは通常以上のなにがしかの追加的被曝をしてしまったのであり、そのことによって将来的に発がん・がん死の危険性が高まるかもしれない、という晩発性の被害に対する不安という局面である。これは、いまだ発生していない被害に対する不安、すなわち、第一の局面の既発性の被害に対して、未発性の被害ということができよう。以下私は、この問題を「放射能問題」と総称したい。放射能問題は、物理的次元での被曝、生物学的次元での細胞損傷、医学的次元でのがん発症、などにと

ポスト福島哲学

どまらず、人々の精神的・道徳的なありようにまで深く爪痕を残しつつある、まことに深刻な問題である。非難、煽動、中傷、差別、人格攻撃、産物忌避などが横行し、原発事故による避難生活のなかで健康を害したり、命を落とす人々が多数発生もした。しかし、そうした負の事態が進行しているのが明白であるにもかかわらず、次から次へと負の事態を助長する発言や行動が繰り返されている。けれども、翻って、そうした発言や行動は、負の事態を助長しようと意図しているのではなく、むしろ、ある種の正義心に動機づけられてなされているのである。背景に、晩発的ながん発症・がん死を防ぐ、とりわけ子どもの健康を守る、という動機があり、その動機それ自体、道徳的に正当だからであるし、原発事故とその後の混乱が人災の要素を濃厚に持つからでもある。ともあれ、以下「放射能問題」ということで、私は、上に挙げた物理的、生物的、精神的次元での苦しみのことだけを意味することとし、原発の是非、政府や電力会社の責任追及といった政治的な問題には触れない。それらは、とてもここで論じることなどできない、大きすぎる問題だからである。

いずれにせよ、実際確かに、放射線被曝が「間違いなく」がん発症・がん死に至るならば、それを徹底して防ごうとする行為は、社会正義に適っているし、それを人為的過失のゆえに引き起こした当事者は責任を厳しく追及されなければならない。ただ、今回の放射能問題はいわゆる「低線量被曝」問題にほかならず、「間違いなく」がん発症・がん死に至るというものではまったくない。今回の福島原発事故に由来する放射能問題は「程度の問題」なのである。したがって、定量的な、そして長いスパンにわたる文脈を考慮に入れた思考が不可欠なのである。そして同時に、いま苦しんでいる被災地の方々がいる、という事実も決して落とすことのできない、放射能問題の核心である。だとしたら、定量的・長期的問題性を視野に入れながら、そして人為的混乱の責任追及を正当に行いながら、ただいま現在発生している困難を解消することへと助力する、という道筋がモラルとして求められるのは理の当然である。その点で、苦しんでいる当の被災者の方々をさらに苦しめる行為のみが正義に適う振る舞いとして受け入れられているのだとしたら、そうした状況はどこか歯車が狂ってしまっているといしか言いようがない。放射能問題の根の深さが窺われる。

2. 哲学の職分

しかし、では、哲学は、3.11そして放射能問題に対して何をなしうるのか。どういう貢献ができるのか。まず言えることは、実行力という点で、哲学は無力であると認めざるをえない、ということである。行方不明者捜索に何も寄与できない。がれき処理の助力にならない。原発事故収束に向けて何も貢献できない。放射性物質の除染に対して力を貸すこともできない。避

放射能問題の被害性

難者や移住者への支援もできない。なにもできないのである。この無力感は甚だしい。だったら、黙って引っ込んでいけばよいのだろうか。私人のレベルで、誰でもなしうる貢献や支援を、哲学の活動とは独立にしていけばよいのだろうか。

もちろん、それでよい。むしろ、それがよい。ただ、別の思いもある。せっかく哲学の勉強をしてきたのだから、もしかか固有に貢献できることがあるのなら、やはりそれを遂行すべきではないのか。貢献の仕方は多様であり、哲学には哲学の貢献の仕方がもしかしたらあるのではないか。しかし、それは何だろうか。そもそも哲学は「語る」ことを活動の中身としてきた。ソクラテス、プラトン、アリストテレスの時代からそうである。ならば、それに立ち戻って、虚心坦懐にことに臨むしかない。そういう意味で私は、

(1) 問題や論点の整理

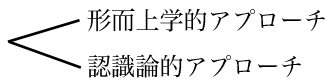
(2) 考える視点の提示

という二つのことが、今回の放射能問題に関して哲学が果たしうる職分なのではないかと思うのである。逆に言えば、哲学はこれしかできないのである。けれども、長期的に見た場合、こうした哲学の提起する語りは十分に有意義性をもつと思う。なぜなら、現状の放射能問題をめぐる論争に関して、まったく別の視点、別の被害性がごっちゃにされていたり、本当の問題の核心である「死」の問題が無意識的に避けられていたりして、論争が表層的な次元にとどまり、不毛な罵り合いをしているように、どうしても思われるからである。そのような状態に陥るといってそれ自体、人間本性のなせる業であるとも言えるのだが、やはり非生産的な議論は避けたいのは誰しも同じだろう。そういう場面で何らかの整理基軸を提示すること、そこに哲学の職分がある。

3. 形而上学的アプローチと認識論的アプローチ

そうした視点から、問題の整理を試みてみよう。福島原発事故からの放射能問題は複層的な問題圏が入り組んでいて、いきなり何のチャートもなしに論じ始めると、間違いなく遭難してしまう。放射能問題と絡めて、たとえば、再生可能エネルギーの開発の可能性を論じる場面と、除染で出てきた土の処理の問題を論じる場面とは、明確に異なっており、これを同次元で論じてしまうと、時間と労力の不毛な浪費に終わってしまう。まずは、大きな見取り図が必要である。私は、今日の放射能問題の議論状況を整理するために、次の二つのアプローチをざっくりと区別することを提案したい。

ポスト福島哲学



「形而上学的アプローチ」とは、災害一般について長期的視点、あるいは永遠的視点から考える視点のことである。こうした観点に立って何かを論じる場合、「宇宙」、「死」、「生命の意味」、「幸福とは何か」、といった事柄が究極的には主題となつてこざるをえず、現象の世界すなわち形而下の世界、を越えた問題圏に入り込まなければならない。それゆえ、私はこれを「形而上学的アプローチ」と呼びたい。それに対して、「認識論的アプローチ」とは、ここでの放射能問題に即して言えば、福島第一原発事故という特定の災害あるいは事件について短期的に、とりわけ現在の困難状況に焦点を合わせて、主題化していく視点のことである。この場合、現在の放射線被曝の人体に対する危険性や、避難行動に伴う危険性や、産物忌避の現状分析などが主たるトピックとなるので、そこでは経験的かつ実証的なデータ処理、確率を考慮した推定などといった経験科学的な手法が主たるツールとなる。それがゆえに私は、これを「認識論的アプローチ」と呼ぶわけである。

この二つのアプローチを今回の福島原発事故に対して適用する場合、その目的は、放射能問題にまつわる道徳やモラルの語りに規範的に寄与することであると思われる。「形而上学的アプローチ」も「認識論的アプローチ」も、単に事柄を解明するだけでなく、究極的には、そうした解明に基づいて、どうするべきか、いま何をなすべきか、という提言を目指しているからである。そして、そうした規範的なモラルの問題を論じる際に、こうした「形而上学的アプローチ」と「認識論的アプローチ」との区別をわきまえることは、論点のすれ違いを防止するのに有用である。たとえば、放射能問題が発生していることを根拠にして、原発廃止運動を行う多くの人々がいる。原発廃止というのは、廃棄物や廃炉のプロセス、政治・経済的な事情、などを勘案する限り、かなり長期的な話題である。そして、その運動が目指しているのは、安全な社会生活であろう。おそらく、さらにその根底には、長寿で健康な生活を幸福の模範とする価値観がある。それをもっと掘り下げていけば、「永遠の命」を統整的理念としてゴールに思い描くような、いのち観があるのではないだろうか。つまり、私が理解するところ、長期的な活動としての原発廃止運動は、「幸福」の概念をめぐる「形而上学的アプローチ」に属する行動なのである。しかし、言うまでもなく、放射能問題は、ただいま現在生じている困難性という内包をもかかえている。自宅からの退避を求められて避難生活を続けている人々、規制値以下の放射能値の産物を生産しても忌避感という壁に当たり苦しんでいる生産者の方々など、そうした問題性は、長期的な問題ではなく現在ただいまの問題である。こうした問題に対処する

放射能問題の被害性

には、避難生活の現状や、内部被曝の実情など、データを収集し公開していくしかない。これは明らかに「認識論的アプローチ」に属する事柄である。

つまり、原発廃止運動と被災地支援とはまったく異なる主題なのである。ここから、原発廃止運動をするだけでは「認識論的アプローチ」が置き去りにされてしまうこと、逆に、被災地の支援活動には同時に「形而上学的アプローチ」に即したヴィジョンが伴われることが望ましいこと、あるいは二つのアプローチはときとして相反する方向を向き、互いに阻害し合うことにもなりうることなど、そうした論点が、二つのアプローチを区別するだけでも、導き出されてくることが分かる。実際、「認識論的アプローチ」を採るならば、原発廃止運動に割ける労力と時間があるならば、被災地支援の方にそれを向けた方が道徳に適っているのではないかという見方が出てくる。原発廃止運動は、むしろ、被災地支援を置き去りにし、それどころか、原発の危険性を強調することにより、原発事故被災地に対する差別や忌避感を助長させる、復興阻害になっているのではないかという疑いも出てくる。いまは原発廃止運動をするのにはタイミングが悪いのではないか、原発の是非は復興の目途が付いた後のイシューなのではないか、とする疑念である（むろん、しかし、被災地の人々のなかにも原発廃止を強く訴えている方々はいることは注意しておきたい。被災地は必ずしも一枚岩ではない）。しかし逆に、被災地支援の一環として、たとえば「食べて応援」といった活動がありうるが、それは、「形而上学的アプローチ」からするならば、原発事故の責任のありかをうやむやにして、このままなしくずしに原発維持の姿勢を黙認することにつながり、長期的には大なる不利益を私たちにもたらすのではないか、といった思考の道筋もありうるかもしれないだろう。このように、二つのアプローチは背反しうるのである。

いずれにせよ、放射能問題を論じる視点をこのように整理することができるならば、これはまさしく哲学の議論領域にほかならないということが確認されてくる。むしろ、形而上学や認識論という以上、哲学こそが積極的に発言していく領域なのではなかろうか。哲学はたしかに実行力という点で無力だが、論争状況を、「語り」の次元で、背後からバックアップすることはできるし、そうすべきなのである。とはいえ、実は、哲学が、これほどストレートな仕方では規範的提言を目指すのは今日ではまれである。とくに日本ではそうである。日本での哲学研究は、文献解説に陥りがちだからである。だが、本来、哲学とは、私たちの現実的な問題に対して、何をすべきかをめぐる規範的提言を行うための活動のはずではなかったか。ソクラテスは、自らの生き様をもって、どう生きるべきかを示唆したのではなかったか。哲学は、こういうときこそ、原点回帰を果たし、他の学問領域への後方支援に貢献すべきなのではないか。

ポスト福島哲学

4. 未来倫理

まず、災害に関する「形而上学的アプローチ」について一瞥しておこう。『ツナミの形而上学』や『ありえないことが現実になるとき』を著したジャン＝ピエール・デュビュイ氏の議論などが、この分野の代表的な仕事であると言えよう。こうした「形而上学的アプローチ」は、すでに定義づけたように、今回の福島原発事故に特化した議論ではなく、「大災害などによって私たちは『破局』を迎えてしまう」という、長期的に見てつねに潜在する可能性を基盤にして、新しい倫理を立ち上げようとする立場である。かつてハンス・ヨナスが「未来倫理」と名付けて展開しようとした議論領域と対応しているだろう。

こうした「未来倫理」的視点は、さらに極限的なことを言えば、究極の、ほとんど確実に発生する大災害、つまり太陽の寿命がおよそ 50 億年後に尽き、地球も飲み込まれる、という宇宙の未来史に沿った大災害、を考慮に入れたモラルの提言に至らねばならない。すなわち、**「私たち人類はやがて消滅する」**という予測を倫理に取り入れることへと至らねばならない。けれども、50 億年後のことなど、果たしてどうやって考慮できるというのだろうか。実際、デュビュイ氏も『ツナミの形而上学』で繰り返述べているように、人々はこうした長期的問題性を主題化する未来倫理を真剣に受けとることが苦手である。では、私たちはどうなるのか。受動的な破滅・自死を単に座して待つだけなのか。こうした言い方は決して荒唐無稽ではない。地球温暖化が叫ばれて、その原因が CO2 やヒートアイランド現象にあると言われても、わたしたち人類はそれを解決することができない。しかし、冷静に考えて、たとえば、車や飛行機の使用を世界一斉に一ヶ月間自粛する（公的かつ人道的使用は除く）といった行為は実は実行可能なのである。論理的矛盾をはらまないからである。しかし私たちは、政治や経済などの理由により、そういう、明らかに温暖化を抑えるのに有効な行為を遂行することができない。こうしたありようは、人間本性というものは、長期的に自滅に向かうような性質のものなのだ、ということを示していると思うのである。私たち人類は、一見、文明の繁栄を謳歌しているように見えるが、真実には、絶滅の道をみずから突き進むプロセスの中にあるのだ、という捉え方である。こうした捉え方は、戦争の場面、重油タンカーが事故を起こして海を汚している様、北極の氷が溶けてシロクマがおぼれていく様などを目にしたとき、リアリティをもって迫ってくるのではないだろうか。さらにたちの悪いことに、人類は、他の生物をも道連れにして破滅に突き進んでいるように思われるのである。人類のいかなる行動も道徳的な正当化など、金輪際不可能だ、むしろ人類だけで静に滅びるべきだ、というペシミスティックな考えさえ浮かんでくる。

けれども、ひるがえって冷静に考えるならば、別の見方も可能である。進化的に言って、

放射能問題の被害性

私たち人類は、たとえばすでに絶滅してしまった種や、絶滅危惧種などと比較して、十分にこの地球環境に適応していると考えることができる。実際に、何十億という数でこの世界に生存しているからである。もしかしたら、自分たちの行動の不適な側面にあまり心を悩ますことがないということ、つまり、長期的な未来倫理の課題や問題性を考慮にいれることができないという私たち人類の実際のありようが、ここまで人類を長らえさせ、ある意味での繁栄をもたらしてきた、高い「適応度」(fitness) だったのではないか。自らの振る舞いをあまりペシミスティックに捉えないという、私たちの傾向性が、人類存続の一つの要因だったのではないかと考える可能性である。言い方を換えれば、私たちは短期的にしかものを見れない、長期的に破滅することを心に留められない、だからこそ、ここまで生き延びてきたのだ、という捉え方である。事実、長期的な破滅をいつも念頭に置くのだとしたら、少なくとも化石燃料をこのような仕方消費することはできないだろう。早晩尽きることが明らかに分かっているからである。世代間倫理や未来倫理は、言うに易く行うに難しなのである。

実際、人類の現在の振る舞いによって、私たち人類の運命がどうなってしまうのかは、誰にも分からない。せいぜい外挿的な推定しかできない。しかも、そうした推定をするとき、人類は基本的にオプティミスティックな推定を持ち出しがちである。化石燃料の急速な消費を行い続ける間に、これまでの科学技術の発展の経験からして、代替エネルギーの確保の見通しがつくだろう、といったふうなのである。しかし、いずれにせよ、さらに長期的視点を探っていくならば、「人類保存」という、自然法思想に由来する倫理の根幹は、物理的にいつかは断たれる、ということをはっきりしている。私たちはやがて消滅しなければならないということ、終末が訪れるということ、である。むろん、「テラ・フォーミング」の技術を開拓・駆使して、太陽が消滅する前に、人類丸ごと別の惑星に移住する、という空想的な可能性が現実味を帯びてくるならば、別の話かもしれない。しかし、生物という存在者の意義からして、「盛者必衰の理」は定義的に不可避だろう。

けれども、再びひるがえって考えるならば、ライプニッツの「予定調和」とか「楽観主義」の思想などの系譜にも、何か必然的な存在根拠があるのかもしれない。私たちは、制限された生物として有限なる世界に生きている、必ず終末があるというあり方をしてるのであり、それを自覚し意識化するならば、無常感や虚無感を持たざるをえないのではあるが、それでも、そうした世界に没入して、そうした世界の中における、つまり無常性を前提にした、安寧・安定を求めるというのも、たとえ利那的なものだとしても、一つの幸福の形なのだ、とも言えるのではなからうか。逆説的にいえば、幸福が永遠性を帯びたとき、それは幸福ではなくなる、という思想もありえるように私には思えるのである。そういう意味で、私はこのように述べたい。倫理は、遠い未来と同時に、目の前の現実にも向きあうべきである、と。

ポスト福島哲学

5. 原発問題

こうして、もう一つの「認識論的アプローチ」の哲学・倫理的意義が浮かび上がる。とりわけ、今回の福島原発事故による放射能問題という特定の問題に面するとき、さしあたり「認識論的アプローチ」は絶対必要である。なぜならば、現に苦しんでいる被災者や避難者が存在しているからである。「形而上学的アプローチ」から、長期的な未来倫理を語り、たとえば原発廃止運動などを行っても、現在進行形の苦悩はまったく解消しないのである。こうした視点から、ここで私は「認識論的アプローチ」を採用し、今回の福島原発事故による放射能問題に焦点を当てて、その被害性の内実を解明していきたい。そしてもし可能ならば、復興に向けて哲学の立場からなにかメッセージを伝えたい。

まず、すでに少し示唆したことなのだが、しばしば発生している混乱を指摘するところから始めよう。2012 年になって、3.11 の原発事故を背景にして、原発再稼働問題が発生し、政治的にも大きな話題の一つになってきた。しかしここで、考えてみれば明らかな点について、一つの重大な混乱が発生してしまっているように思われる。すなわち、「原発の是非」の問題と「放射線による健康被害」の問題とが、実はまったく別個な問題であるにもかかわらず、同一問題として混同されてしまっているように思われるのである。この二つの問題は、大まかに言って、それぞれ「形而上学的アプローチ」と「認識論的アプローチ」に属する問題で、互いに区別されなければならない。

たとえば、放射線による健康被害に関して、今回の福島原発事故の場合は、さほど深刻ではない、と考えたとしても、そうした考えは、原発容認にも原発反対にも何ら結びつくものではない。校内暴力によって怪我をさせられた生徒を診察した校医が、怪我の程度は軽いので心配ない、と述べたとしても、そうした診断が校内暴力の是非についてなにか含意をもつとは到底考えられない。怪我は大したことない、と診断したとしても、校内暴力を容認することにはならないであろう。同じことが、「原発の是非」と「放射線の健康影響」にも当てはまる。今回の原発事故による「放射線の健康影響」は懸念されていたほど深刻ではない（不幸中の幸いと言うべきか事実そうであった）、と述べたとしても、そうした発言が原発容認に結びつくわけではない。というよりも、そうした発言は「原発の是非」という問題とは無関係なので、「原発の是非」については白紙である、というべきである。まずは、この自明な区別を混同すべきではない。

このことを注記した上で、原発問題について一瞥しておこう。本論稿は「放射線の健康影響」を主題とするものであり、「原発の是非」を主題的には論じない。ここでは、問題の構造について整理しておくだけにとどめる。論理的に考えていこう。原発の是非に関して、可能性とし

放射能問題の被害性

て次のような立場がある。

- 1) 即時全面廃止
- 2) 今後再稼働せずに順次廃炉
- 3) 必要最小限の再稼働をさせながら長期的にはすべて廃止
- 4) 必要最小限の数にして維持
- 5) 安全技術の開発をしながら現状維持あるいは増設

このうち1)、2)、3) はいわゆる脱原発に属す考え方であり、4)、5) は原発容認の立場であると分類することができるだろう。このうち、1) の即時全面廃止は、放射性廃棄物の問題をどうするかを解決しない限り、リアリティがない。廃止といっても、原子力発電所という施設は存在を止めるわけではなく、その中には放射性物質が残り続けるからである。しかし、1) 以外の残り四つの選択肢は、実現可能性がある。私の理解する限り、現状では、主として2)、3)、4) の立場の間で衝突が生じているのではなかろうか。一方で、原発事故の可能性、廃棄物にまつわる将来世代への倫理的責任、再生可能あるいは新エネルギー（マグネシウム発電、メタンハイドレート、シェールガスなども含む）の有望性、を重く見るとき、廃止に傾く。他方で、雇用、電力の安定供給、電力の多様性、軍事、などといった側面を重視するならば、全部廃止はいかかなものか、という見方も現れるわけである。ただ、技術者や科学者のなかには、5) の立場の人もいるはずである。「トリウム原発」の開発可能性や、安全技術の向上可能性、放射性物質の処理技術の向上、に何らかの目算を抱いている人々はとくにそうだろう。

こうした論争に関して、一つ確認しておいてよいのは、「エネルギー」というのは、自然に人為的に介入して取り出してくるものであり、したがって、そうした「人為的介入」の副作用を必ず伴う、ということである。これは、むろん、原子力発電だけに限らない。火力発電にも死者が発生しうること事故可能性はあるし（1987年に発生した「大井火力発電所」の事故では4名が死亡した）、CO₂ 排出問題、大気汚染問題などがいつもつきまとう。水力発電には環境への負荷の問題、風力発電には低周波問題や供給不安定性の問題が、太陽光発電にもコストや供給不安定性の問題がつきまとう。新エネルギーとして注目されている「シェールガス」も、その採掘が地下の地盤に対してどういう影響を与えることになるのかは未知であろう。さらにいえば、化石燃料やウランなど、自然のエネルギー源は、多くの場合「有限」である。必ず、いつかは枯渇する。厳密に言えば、太陽だって有限な天体なのだから、太陽光発電や水力発電でさえ、エネルギー源は有限なのである。こういう副作用付随性そして制限性は、原発に限らず、エネルギー問題全般におしなべて当てはまることであること、したがって、エネルギーというのは絶

ポスト福島哲学

対にリスクの伴うものであり、道徳的に、たとうっすらとしたものとはいえ、何らかの問題性を潜在させていること、こういう冷静な視点を共有することは、議論をするに当たって必須であろう。

6. 放射能問題の構造

では、放射能問題の方はどうだろうか。ここでも論理的に考えていこう。放射線による健康被害に関して、現在の論争状況に沿って網羅的に言えば、次のように区分できるだろう。

- a) すべての放射線被曝は危険
- b) 放射線被曝の危険性は程度の問題
- c) いかなる放射線被曝も安全

このうち、c) は荒唐無稽である。このように考えている人は存在しないだろう。高線量の放射線被曝が危険であることは、日本人は骨身にしみて知っている。広島、長崎、第五福竜丸、JCO 臨界事故、と想起していけば、すぐに分かる。とくに 1999 年の JCO 臨界事故は直近の悲劇であり、記憶も生々しい。あのとき、三人の作業員の方々が高線量の被曝をした。16 シーベルトから 20 シーベルト程度の被曝をした方が 83 日後に亡くなり、6 シーベルトから 10 シーベルトほどの被曝をした方が 211 後に死亡した。また、もう一人の方は 1 シーベルトから 4.5 シーベルトほどの被曝をしたが、骨髄移植後、社会復帰を果たしたとのことである。

では、a) の「すべての放射線被曝は危険」はどうだろうか。確かに、このように主張する方々もいる。しかし、拙著『放射能問題に立ち向かう哲学』の第 11 章で詳しく論じたが、こうした主張は日常言語の中で矛盾をもたらす。つまり、端的に言うと、支離滅裂な物言いとなってしまう。実際、たとえば、0.00001 ナノシーベルトの被曝も危険だ、といたいのだろうか。1 年に一個（という言い方は量子論的には問題があるが、ここでは深入りしないで単純化しておく）の放射線（たとえば光子）だけが人体に当たることも、危険だと言いたいのだろうか。あるいは、通常でも大気中にあるラドンガスを、ほんの少しでも吸うことが、命に関わるというのだろうか。放射性物質カリウム 40 を含むジャガイモを、ほんの一かけらだけ摂取することが死につながる、と言いたいのだろうか。こう考えていくと、a) の「すべての放射線被曝は危険」という主張の法外さが浮かび上がる。自然界には放射線が常態として存在する点からして、「すべての放射線被曝は危険」と考えるのは、ほとんど意味不明としかいいようがない。本気でそう主張しようとしているなら、それは明らかに「危険である」という言葉の乱用であ

放射能問題の被害性

る。私がこの点に関してぜひとも強調したいのは、もしこの主張を真に受ける人が現れた場合に、この a) の主張はまったく理不尽で不必要で、そして迷惑な「不安感」を抱かせてしまうという点である。これは明らかに「有害」である。a) の主張をしている方々は、他者に危害を加えていることになる。私はその点、一市民として糾弾したい。

いずれにせよ、少し考えただけで、放射能問題というのは、b) の「程度の問題」(a matter of degree) であることが明白に了解される。このことは、議論の前提として絶対に確認しておく必要がある。放射能問題を論じるとき、「量」は関係ない、などといった驚くべき発言が登場することがあるが、頭を冷やして落ち着いて考えていきたい。もともと自然界には放射線が飛び交っている。そこに、原発事故によって放射性物質が拡散して、私たちのいう放射能問題が発生したのである。ここには、常態での放射線量に比べて、いまの放射線量が「増えている」という認識が根底にある。そして、いうまでもなく「増えている」というのは量的概念である。「量」がまさしく問題になっているのである。あるいは、自然放射線を問題にするのはおかしい、問題となっているのは原発事故による放射性物質拡散なのである、というように反論する人がいるかもしれない。この点は、「放射線」というのは、アルファ線、ベータ線、ガンマ線(光子)などのことであって、線源が何であれ、たとえば、「光子」は「光子」である、という基本点を確認しておこう。しかし、たとえ先の反論を受け入れたとしても、「量」の比較は決定的に重要なファクターとして機能している。原発事故は、2011 年の福島原発事故に限らない。

たとえば、近いところでは、2007 年 7 月の新潟県中越沖地震によって柏崎刈羽原発において油冷式変圧器に火災が発生し、少量の放射性物質が漏出した。これは日本史上の事実である。しかし、今回の 3.11 の際のような混乱は発生しなかった。なぜだろうか。それは、漏れ出した線「量」が少なかったからである。福島原発事故は漏れた線「量」が、柏崎刈羽原発の事故に「比べて」、多かったので、深刻な放射能問題をもたらしたのである。だいたい、「量」や「尺度」の概念は、「比較」ということを根底にして立ち上がってくる。やや細かい哲学的な話しになるが、かつてベイズ的意思決定理論の一つの体系を提示したリチャード・ジェフリーが記すところによると、確率(ヘイズ主義なので「信念の度合い」としての主観確率の意味である)の値を求める基礎的作業は、a という選択肢と b という選択肢に対して、次の二つの賭け、すなわち、

もし N ならば b、N でなければ a

もし N ならば a、N でなければ b

に対して、選好(preference)が等しい場合、N の発生確率は 1/2 になる、というプロセスである(Jeffrey 1983, p. 47)。こうした 1/2 を求める手順を繰り返すことによって(つまり、N

ポスト福島哲学

と a で、選好が等しくなる選択肢を求めれば全体のスケールで $1/4$ が求められる云々)、精確な「尺度」が構成されていく、というアイディアである。言い方を換えれば、「比較をする」、「比べる」という操作が「量」の概念へと結びついていくのである。しかるに、放射能問題において「比べる」という操作は決定的に核心的なファクターである。福島原発事故を「チェルノブイリ原発事故」、「スリーマイル島原発事故」、「JCO 臨界事故」、「柏崎刈羽原発事故」と「比べて」評価する、というのは基本的な評価方法だろう。だとすると、私たちはつねにすでに量的思考にコミットしているものであり、そうする以外に放射能問題に立ち向かうすべはないのである。それに実際、「量」の概念なしで、現在の放射線防護のシステムは意味をなさない。「年間 1 ミリシーベルト」という基準はまさしく量的規定だし、高線量被曝と低線量被曝という区分けも量的規定である。

このことは、純然たる哲学の認識論の文脈でも確認できるだろう。経験的な文脈で「量」が問題になることは、ほとんどア・プリオリに正しいと言える。渇きに苦しむ人に、一滴の水を与えることと、コップ一杯の水を与えることを、あるかないかという点では、水を与えたのだから同等である、という人はいないだろう。こんなことを述べる人がいるとしたら、私はその人の言語使用能力に疑いを抱かざるをえない。また、カントのような、超越論的哲学の系譜においても、「量」の概念は世界理解の根本的な観念である。『純粹理性批判』の「超越論的分析論」のいわゆる「原則論」にて提示される四つの原則のうちの二番目として提起される「知覚の予料」(Antizipationen der Wahrnehmung) は、冒頭で次のように要約されている。

「すべての現象において、感覚の対象たる実在的なものは、内包的量 (intensive Größe)、すなわち度 (Grad) を有する」 (Kant 1976, B207)

カントは、「量」の概念は、経験を超越した、経験の条件として、私たちの世界認識の原則として機能している、と捉えたわけである。事程左様に、「量」の概念は、どのような認識論の立場を取ろうとも根源的である。「量」は関係ない、というような暴論は厳に慎むべきではなかろうか。

7. 「目の前の苦悩」への目線

いずれにせよ、放射能問題に関する論争は、事実としてその「程度」をめぐる行われているし、事柄の本性としても「程度」をめぐる行われるべきという規範性のもとにある。具体的に言えば、おおよそ、1mSv、20mSv、100mSv などなどの線量をめぐって論争が発生している

放射能問題の被害性

と見てよい。ここでの「線量」は、外部被曝と内部被曝の合計として考える。これらをさしあたりの区分け値として捉えるなら、論理的に言って、ここでの「程度の問題」は、次のような段階に大別されるだろう。ここでは、法令基準として「年間1ミリシーベルト」までの被曝が許容されている、という一般的解釈に則って、それ以上の被曝量については、あくまで「現存被曝状況下」（つまり原発事故直後）での数値として捉えておく。

- (b1) 年間1mSv 以上は危険
- (b2) 現存被曝状況下において年間20mSv 以上は危険
- (b3) 現存被曝状況下において100mSv 以上は明白に危険
- (b4) 現存被曝状況下において月間100mSv 以上は危険

(b1)はECCRなどの見解におおよそ対応するが、その他にも分子生物学や疫学の立場から(b1)に近い見方を提示する立場の方々がいる。むしろ、「年間1mSvでも危険」という見方もある。(b2)は、日本政府が定めた避難地域を目安値に対応しており、日本ではこの目安値が高すぎるとして内閣官房参与を涙ながらに辞任した小佐古敏荘氏の姿とともにこの数値は記憶に新しい。(b3)は、ICRPの標準的な考え方である。(b4)はオックスフォード大学のウェード・アリソンの考え方に対応している。ちなみに、私自身は、『放射能問題に立ち向かう哲学』でも明記したが、さしあたり、現状での対話・議論の可能性を考慮して、内部被曝・外部被曝総計として「年間5mSv」辺りを区分け値として想定している。それ以上の放射線被曝、すなわち年間5mSv以上の被曝については、多様な分子生物学的見解や統計報告などがあり、私にはその危険性について確信に基づいた妥当な判断ができないからである。

いずれにせよ、原発の是非と放射能問題については、少なくとも論理的に考えて、(2)、(3)、(4)の各々の立場に対して、(b1)、(b2)、(b3)、(b4)の立場だけの、12通りのスタンスがあると考えてよいだろう。「年間1mSv以上の放射線被曝は危険で、原発は再稼働せず順次廃炉」という極から、「現存被曝状況下では月間100mSvまでの放射線被曝は受容でき、原発は最小限数を維持する」という極まで多様なスタンスがある。理論的には、「年間1mSv以上の放射線被曝は危険だが、原発は安全技術を高めて最小限数を維持する」という立場や、「現存被曝状況下では月間100mSvまでの放射線被曝は受容できるが、政治的な理念のゆえに原発は再稼働せず順次廃炉」という立場もありえるはずである。まして、「現存被曝状況下では年間20mSvまでの放射線被曝は受容でき、原発はさしあたり少数を再稼働させながら長期的には廃止」という中庸の立場は十分に可能であろう。

ここで注意すべきは、原発再稼働をオプションとする見方は、放射能問題を軽視し「いのち」

ポスト福島哲学

をないがしろにして、原発関連業種の経済的利益だけを重視するとしばしば評されがちだが、必ずしもそうではない、という点である。事実として原発が発電の一翼を担ってきた経緯を踏まえるとき、そして原発を使用しない場合に当面は火力発電が主要発電になり、化石燃料の外国からの供給という課題が前面に出てくことに鑑みると、現状では（他の代替エネルギーが十分に実用化され普及されていない現実の中では）、原発を直ちに停止させることが、停電や財政悪化、ひいては産業停滞につながってしまう恐れがあることは否定できない。産業停滞が、雇用の不安定や景気の悪化を招くことは必定であり、そうすると、失業者が増え、犯罪が増え、自殺者が増加することは避けられない。これが私たちの社会の事実なのである。短期的な「いま」の観点から見れば、原発再稼働はむしろ「いのち」を守ることに結びついているとさえ言える、という立場も理論的には可能なのである。むしろ、この点は、3.11のような大災害が再び直近で起こる可能性はどのくらいなのかとか、原発をなくして本当に停電になりやすくなるのか、本当に産業停滞につながるのか、といった問題の現実的な評価に関わる。さらにいえば、原発を維持したり再稼働したりすることは、将来に災害が再び発生したときに、今回の福島原発と同様の、あるいはそれ以上の、重大な混乱と被害を招く可能性と隣り合わせなのであり、実際その可能性が現実となったら、まさしく、そのときの「いま」、将来世代の人々が苦しむことになる、だから、将来世代への責任として、私たちの世代において原発は廃棄していこう、というように、「いま」の概念を想像力によって広げるならば、原発廃止の考え方も当然浮上してくるだろう。しかし、いずれにせよ、こうした目の前の、「いま」の、苦悩を問う「認識論的アプローチ」は絶対に必須である。

むしろ、目の前の苦悩だけを重視するのは、いつも問題の先送りをする立場にほかならず、その場しのぎにすぎない。そうした一面的な態度は、やはり合理性を欠くであろう。その点で、将来世代のために原発廃止を成し遂げるという立場は、いま述べたような「いま」の概念の拡張によって「認識論的アプローチ」に取り込むという無理な理解をしなくとも、「形而上学的アプローチ」として堂々とした説得性を持ちうる。しかし他方で、「形而上学的アプローチ」だけでは目の前の苦悩は置き去りにされ、かえって人々を苦しめてしまうというのも確かであろう。将来世代に体する倫理的責任を果たしていきつつ、同時に、目の前の苦悩を解決していかなければならない。「形而上学的アプローチ」と「認識論的アプローチ」の両方のアプローチを調和的に採用すること、それが何より求められている。おそらく、さしあたり求められているのは、中期的なヴィジョンではなかろうか。この2,3年の間の方策を明確にしつつ、20年後、30年後を射程に入れた対処である。

放射能問題の被害性

8. 福島原発事故の被害性

それでは、以下、「認識論的アプローチ」に立ちながら、原発事故・放射能問題について少し立ち入って検討していこう。まず私は、このように問いたい。

今回の放射能問題における被害とは何なのか

これは、自明なように見えて、実は自明でない。まず確認すべきは、「被害」とか「災害」という概念は、「事故」とは異なる、という点である。「事故」は無人の場所でも発生しうる。無人人工衛星にも「事故」は発生しうる。しかし、「被害」や「災害」は人間が定義的に絡んでいる。むしろ、単なる器物や施設に関する「事故」でも、損害を受けたという意味での「被害」はありうる。その意味で、損害が発生していないという条件での「事故」の概念が不可能であるならば、「事故」は「被害」概念の一部を占める、と言ってもよいかもしれない。いずれにせよ、「被害」と「事故」は同義ではない。そして、現在の放射能問題において主題になっているのは、福島第一原発というプラントそれ自体の物理的損傷、すなわち「事故」ではない、というのは間違いないだろう。もちろん、原発施設の物理的損傷「事故」は、電力会社にとっては重大な「被害」だが、一般に、福島原発事故に関して問題になっているのは施設の損傷ではない。本当に生じたのがそれだけだったなら、電力会社にとっての重大問題ではあっても、一般住民には、雇用問題などを別とすれば、何も関わりないはずである。そうした次元とは異なる様相において発生している何ごとか、何ごとか一般市民にとって「被害」とよばれる事柄、それが主題になっているからこそ、私たちは混乱の中へと巻き込まれてしまっているのである。

では、福島第一原発事故に由来する放射能問題の「被害」とは何か。いくつかの考え方のオプションがありうるだろう。第一に、原発事故によって放射性物質が放出され、拡散してしまった、という事実それ自体が「被害」なのだ、という考え方がありうる。俗に「放射能汚染」という言葉で表現される内実が、このことに対応しているだろう。しかし、これは原発「事故」の直接的な帰結にすぎず、これ自体だけでは「被害」とはいえない。放射性物質がどのように振る舞うかこそが問題なのであって、単に放射性物質が拡散したということだけならば、事故概念の延長にすぎない。「被害」の原因ではあっても、放射性物質拡散それ自体は、人間に関わる以前の、物的現象である。

では、ほかに「被害」と呼びうるとしたら、何があるだろうか。ここで有力な候補として浮かび上がるのは、福島原発事故による追加的な「放射線被曝」であろう。原発事故は現に実際に発生したのであり、なかったことにはできない。そして、結果として、私たちはなにがしかの

ポスト福島哲学

量の追加的な放射線被曝を被ってしまったのであって、その事実をキャンセルすることはできない。さらに言えば、放射線被曝にはたしかに何らかの危険性があり、リスクゼロとは言えない。つまり、私たちは、福島原発事故による放射性物質拡散によって、健康被害（おもにがん発症そしてがん死）を被る余分なリスクを負ってしまったのである。確かにこうした事実は不快かつ不安なことであり、腹立たしいことでもある。感覚的には、「被害」と感じられるのは無理もない。けれども、感覚的にではなく、理論的に考えるならば、こうした余分な放射線被曝それ自体を「被害」と見なすことには、いささかの疑問が湧かないわけではない。

まず、放射線被曝それ自体は日常茶飯事である、という点がいかにも気にかかる。空気中からも、食べ物の摂取によっても、私たちは絶えず放射線被曝をしている。飛行機に乗ったとき、高山に登山したときなどにも、宇宙線によって放射線被曝をする。むろん、こうした言い方に対しては、「追加的」被曝が問題なのであって、平時の日常的被曝を持ち出しても的外れである、という反論が直ちに提起されるだろう。けれども、やはり理論的に考えて、私たちは追加的被曝をしょっちゅうしているというべきである。いま述べた飛行機搭乗や登山などは実はまさしく追加的被曝の例だし、石炭灰（フライアッシュ）からも放射線は出ているし、ガス灯のガスマントル（量販店で買える！）からも硝酸トリウムによるアルファ線が出ていて、それに近づけば追加的被曝をする。日本で言えば、琵琶湖周辺の花崗岩地域に行くと、他の地域にいるときよりも追加的被曝をする。花崗岩でできた建造物、たとえばニューヨークのグランド・セントラル駅などはかなりの放射線を常時発していることになる。医療被曝は意図的なものだから別としても、このように、世界には放射性物質が思いの外充満している。それに接すると、私たちは実は追加的被曝をしているのである。もちろん、ここでは「量」が問題であることは論を待たない。しかし、後でも触れるが、今回の福島原発事故による一般市民の放射線被曝は、外部・内部の両方を総計して、せいぜい10ミリシーベルトであり（ほとんどの方々は5ミリシーベルト以下である）、日常的な追加的被曝の範疇にたぶん収めることができるレベルである。だとしたら、原発事故による放射線被曝を「被害」だ、とするのは、若干腑に落ちないところが残るように感じられる。むろん、不愉快なことだし、いろいろと混乱をもたらしたのだから、政府や電力会社は責任を取るべきである。賠償・補償もしなければならないのは当然であろう。しかし、いま私が問題にしているのは、放射線被曝それ自体が「被害」をもたらしたといえるかどうか、なのである。大変に意外に感じられるが、今回の福島原発事故による追加的な放射線被曝それ自体を「被害」だと述定するのは、理論的に言って確証の難しいことなのではないか。

確かに、放射線を浴びると、私たちの細胞には、「電離」や「励起」と呼ばれる「標的効果」が発生する。加えて、そうした電離作用の帰結として「活性酸素」も発生し、それが細胞を損傷させる（非標的効果と呼ばれる）。それは間違いない。けれども、そうした活性酸素による細胞損

放射能問題の被害性

傷は、放射線被曝とは関係なくとも、四六時中生じている。活性酸素が問題になるのは、それが長いスパンにおいてがん発症・がん死に結びつきうるからである。しかし、ここには、ほんの少しでも活性酸素が発生したならば「必ず」がん死する、といったような関係性は成り立っていない（そんな関係性が成り立っていたならば人類はとうの昔に淘汰され絶滅していただろう）。つまり、放射線被曝をしたとしても、何も起こらないことがあるのである。そして、何も発生しないならば、それを「被害」とは、定義上、呼べないだろう。ここにも、放射線被曝それ自体を「被害」とする、という論の立て方につきまとう、腑に落ちなさがあるように思われる。

9. 「放射線被曝による被害」と「放射線被曝を避けることによる被害」

では、もっと明確に、これが放射能問題で焦点が当てられている「被害」だ、と確言できるものがあるだろうか。おそらく、強制的にせよ自発的にせよ、「避難」することによって被った害こそそれだ、という考え方が強力に浮上してくるだろう。すでに情報として広く知れ渡っているように、原発事故を受けて「避難」した方々のなかで、自殺者、病死者（孤独死者も含む）が、通常よりも著しく増大している。体調不良を訴えている方々も増えている（一ノ瀬(2013)、p.173 参照）。それはそうだろう。自宅を離れて、場合によっては家族やコミュニティや職場を断ち切られて、慣れない環境で暮らすのは、誰が想像しても大きな困難であると分かる。これは間違いなく実害である。加えて、「避難」しなければならない地域であるという理解のされ方に伴う困難も実害に含められる。すなわち、被災地の農水産物への忌避、被災者への差別現象などである。これらは、当事者にしか本当には分からない、重大な被害であると言わなければならない。

ただ、こうした論じ方にも、理論的に見ていく限り、どうしても根本的な疑念が湧かないではいられない。今回の原発事故で何が問題だったのか。原発施設が津波震災によって破損して、放射性物質が拡散してしまったことである。その何が問題なのか。言うまでもない。放射線を被曝することによる健康被害への懸念が、問題の本体である。晩発的ながん発症、がん死への懸念である。これは誰にも異論はないであろう。では、翻って、「避難」による被害は、放射線を被曝することによる健康被害なのだろうか。それは、やはり違うだろう。「避難」による被害は、放射線被曝による被害ではなく、むしろ逆に、放射線被曝を「避ける」ことによる被害だと、そう言うべきである。つまり、

放射線被曝による被害

ポスト福島哲学

放射線被曝を避けることによる被害

この二つは、まったく異なる、むしろ意味的に、つまり内包的には互いに背反する被害性なのである。なぜなら、今回の福島原発事故の被災地の実情に即して言えば、一方を避けると他方を被る、という関係性が成り立っているからである。むしろ、「放射線被曝による被害」を避けて被るに留まったからと言って、「放射線被曝を避けることによる被害」と同質の被害から一切免れているなどということはない。放射線被曝を甘んじて受け入れ、自宅に居続けたならば、ストレスは感じるだろうし、住環境が津波震災によって害を受けてしまっている以上、生活の利便性は、移住した場合と同様な程度、損なわれるということも大いに考えられるからである。つまり、上の二つの被害性は、外延的には合致するところがあると思うのである。けれども、内包的には互いに背反している。このことを混同する議論は混乱を招くばかりだろう。

一点、追記しておく。福島第一原発事故の直後に小熊町の双葉病院で発生した、いわゆる「双葉病院の悲劇」についてである。2011 年 3 月 14 日、入院中の患者およそ 130 人がいわき市へ移動したが、それに 14 時間も要し、移動中に 3 人が亡くなり、搬送先の病院で 24 人が亡くなった。病院スタッフは避難を命じられ、医療サービスはストップした。3 月 15 日、残った 95 名の患者が自衛隊により避難をした。避難中に 7 人が亡くなった。結局、合計 50 名が亡くなったのである。戦時中の「ボルネオ死の行進」を想起してしまうような、想像を絶する悲劇である。では、これは、「放射線被曝による被害」なのだろうか、それとも「放射線被曝を避けることによる被害」なのだろうか。これは、実態としては、「放射線被曝を避けることによる被害」であり、「放射線被曝による被害」であるとは言えないだろう。さすがに、急性症状が出るほどの高線量の放射線被曝をしていたとは考えられないからである。けれども、これを「放射線被曝を避けることによる被害」と捉えてしまうことにはためらいが感じられる。なぜなら、「放射線被曝を避けることによる被害」であるならば、「放射線被曝による被害」をあえて気にせず、留まったならば避けられたはずの被害だ、という反事実的条件文が成立していると思越されるが、当時の双葉病院の状況からして、「留まる」という選択が事実上難しかったと思われるからである。事故直後は線量についての情報も少なく、しかも、双葉病院からは福島第一原発の水素爆発さえ目視できたはずである。そういう状況下では、悲しいかな、おそらく誰が判断しても、避難するしかない、ということになるだろう。「双葉病院の悲劇」は、「放射線被曝による被害」ではないと思われるが、「放射線被曝を避けることによる被害」とも言い切れない事例であり、事故直後の緊迫した状況にリアルタイム的に固有に帰属する、悲しい出来事であった。原発事故から波及した被害、という記述が当てはまるのではなかろう

放射能問題の被害性

か。

ともあれ、では、以上に検討した以外で、放射能問題において「被害」と見なされうるものは何なのだろうか。私は次のように言いたい。「放射線被曝によってがん死する」かもしれないことへの不安感・恐怖感、これが問題の核心である、と。日常的に放射線被曝を、しかも追加的な被曝を、私たちがしていることを考えると、「放射線被曝をしたかどうか」ということに問題の核心を見出すのは理論的に難しい。とりわけ、今回の福島原発事故による（外部+内部）被曝線量に照らして考えるならば、しかも医療被曝などとも比較するならば、私たちは著しく高線量の追加的な被曝をしたとは言えないからである。むしろ、人類が日常的に浴びている被曝線量の伸縮可能性の中に収まる程度である、というのが冷静な見方であろう。もちろん、放射線被曝が絶対に安全などとは言えるはずもない。リスクはゼロにはならない。すべては「量」による。「量」が多ければ大変に危険であり、急性症状が出るような量ならば死に至ることも考えられるし、逆に、「量」が少なければ、がん死に結びつく可能性は小さい。いずれにせよ、がん発症・がん死（その他の健康影響の可能性については保留しておく）に至らなければ、被曝したことそれ自体がすなわち「被害」であるとは言えないだろう、というのが私の理解である。

なぜなら、被曝をしたことそれ自体を「被害」だとしてしまうと、日常的な追加被曝をどう位置づけてよいのかが概念的に不明になってしまうからである。繰り返せば、「放射線被曝をしたかどうか」が問題なのではなく、「放射線被曝によって晩発的にがん発症・がん死してしまうか」ということが問題なのであり、その問題についての懸念や不安感こそが、福島原発事故による「被害」の本体だと、そう私は捉えるのである。

10. 不の感覚

実際のところ、いま述べた「不安感」に加えて、多くの人々が、余計かつ不必要な被曝をさせられたという「不条理感」、「不快感」も抱いている。さらには、政府、電力会社、関係当局の情報開示の不手際に対する「不信感」も生じた。これらの「不安感」、「不条理感」、「不快感」、「不信感」を、私は「不の感覚」と総称したい。要するに私は、こうした「不の感覚」こそが、今回の福島原発事故の被害性の本体であると理解しているのである。したがって、もし原発事故による被災からの「復興」を語るとするならば、この「不の感覚」の物理的、精神的な払拭をこそ目指すべきである。というより、被害が「不の感覚」であるなら、被災からの「復興」は「不の感覚」の解消でなければならない。

ここで私が言っている「不の感覚の解消」は、原発事故に関してなんでもかんでも杞憂だと

ポスト福島哲学

して、本当に危険な事態も含めてすべて安全だと説き伏せる、などということとはまったく異なることに注意していただきたい。放射能問題について語ると、放射線被曝の健康影響の問題と、原発の是非の問題とを、どうしても分けて考えることができない人々がいて、私自身、その二つの問題を分けると主張したことによって、たくさんの誹謗中傷を受けてきた。しかし、冷静に考えてほしい。この二つは内包的にも外延的にも明らかに別問題である。原発は至る所にあるわけではないけれども、放射線は世界中の至る所にくまなく充満しており、放射線被曝は私たちにとってデフォルトの常態だからである。世界中の原発を廃止したとしても、その後で、私たちは放射線被曝をし続ける。したがって、ここで論ずべきは、被曝したかどうかではなく、「どのくらい」被曝したか、である。この点は繰り返し強調してきた。よって、放射線被曝に関しても、「どのくらい」という量に応じて、とりあえず受容可能と言えるレベルから、直ちに緊急避難しないと命に関わる、というレベルまであるはずである。危険なレベルの放射線量に対して「不安」などの「不の感覚」を抱くのは、生命体として妥当な反応である。逃げなければならない。しかし、このことは逆に言えば、とりあえず受容可能なレベルの（つまりデフォルトに近い）放射線量に対して「不安」や「不の感覚」を感じ続けることは、不必要だし、かえって有害であることを示唆する。「逃げる」ことにも労力とコストがかかり、とりあえず受容可能な放射線量だとしたら、そうしたコストに見合う程のベネフィットは避難行為には伴わないからである。

よって、福島復興に助力したいとする実践者、研究者は、どんな放射線量であっても被災者の「不の感覚」を追認し、それに寄り添う、そしてひたすら避難することだけを勧奨する、という態度を取ってはならないのではないか。そうした態度はかえって有害な結果をもたらすのではないか。リスク評価研究の第一人者である中西準子氏の次の言葉を引いておこう。

「リスク評価研究をしていて、実は気の重いことがあります。それは、非常にささやかなリスクを語ることで、暴露したかもしれない人の不安を大きくし、また、差別を呼び込んでしまうことです。そのことがリスクを表に出すことで起きてしまうことが、とても辛いです。今回のことと言えば、福島の女の子たちが、そういう差別という被害を受けているかもしれないと思うと、考えてしまうのです」（中西 2013, p.76）。

中西氏は、このようにも述懐している。

「しばしば、「影響は大きい」と警鐘を鳴らすことで、特定の人が不幸になってしまうことに、その時、気付きました」（中西 2013, p.76）。

放射能問題の被害性

「どれくらい」という量が問題になるリスクというものに関しては、少なく評価しすぎても有害だし、逆に、多く見積もりすぎても有害なのである。測定値そのものに関するリスクを、そのままの（ネットの）評価で伝えなければならないし、そう受けとらなければならない。だから、まずは物理的に、とりあえず受容可能なレベルまで線量を下げること助力することが肝要なのである。もちろん、それがどうしても無理ならば、避難支援をしなければならない。福島第一原発直近の場所に関しては、現状、こうした方策が採られ続けなければならないだろう。しかし、物理的に軽減が可能ならば、可能な地域ならば、それを目指す。そして、そうした物理的処置をしていくという前提の上で、人々の「不安感」、「不の感覚」に向きあい、その解消を根気よく手助けしていくべきではなかろうか。

では、具体的にどうするか。まず「不信感」について言えば、これはごく普通のやり方を愚直に実践していくしかない。すなわち、政府や関係機関が誠実な仕方での情報提供していくしかない。これについて、哲学がこれ以上述べられることはない。次に、「不条理感」、「不快感」についていえば、それを解消する手立ては、賠償・補償だろう。これを粛々と実行・実践していくしかない。長い道のりかもしれないが、これらが復興事業の基盤である。では、最も核心的な「不安感」についていえばどうか。事故のできるだけ早急な収束、可能な限りの除染の実施、が当然ながら「不安感」の解消にとって直接的である。不安感をもたらす原因がなくなれば、不安は解消される。さらには、できるだけ精密かつ周期的な（外部と内部の両方に関しての）被曝線量測定がきわめて重要である。同時に、被曝線量ごとの、精確なリスク評価の報知と認知が求められる。すなわち、継続的な医療サービスが必要なのである。この場合、すでに触れたが、人々の不安を、被曝線量の値にかかわらずひとしなみに「当然の不安」として追認することは、解決にはまったくならない。冷静に、被曝線量に応じて、不安感に対応すべきである。

たとえば、年間50ミリシーベルトを越えるような内部・外部被曝をしてしまう人がもしいたならば（現状明らかになっている情報に従えば、原発作業員以外でそんな方は存在しないが）、避難や移住がたぶん絶対に必要なので、避難・移住を促さなければならない、あるいはそれを支援しなければならない。けれども、年間2ミリシーベルト以内の放射線被曝に収まるような方々に対して、その不安を「当然の不安」として追認してしまうとしたら、それは解決になるどころか、むしろ過剰な不安感をさらに継続させ、助長させてしまう恐れがある。むしろ、年間2ミリシーベルトでも「年間1ミリシーベルト」という法令基準を破っているではないか、という反論はありうるし、そうした反論は妥当である。けれども、いま問題になっているのはあくまで「健康影響」なので、法令遵守の話とはまずは独立に考察しなければならない。

ポスト福島哲学

い。「年間1ミリシーベルト」の遵守にまつわる問題性については、拙著『放射能問題に立ち向かう哲学』第7章を参照してほしい。

いずれにせよ、被曝線量についての測定値と無関係に、ひとしなみに被災地の人々の不安感を当然のこととして正当化してしまうことは、被害性の固定化をもたらし、復興の妨げとなることは間違いない。そもそも、現状の福島の多くの地域において人々が被る放射線被曝線量に鑑みると、法令遵守ではなく健康影響という点に関して、多くの人々が抱いている不安感が当然のものと言えるかどうかは、断定できない。というより、どういう健康影響が出るか、おそらく検証が難しいのではなかろうか。私たち人類が有している放射線被曝の人体への影響に関するデータを踏まえるとき、現状の福島での低線量被曝の健康影響はそれほど甚大とは予想されない、というのがたぶん合理的な述べ方であろう。「甚大とは予想されない」といっても、ゼロである、ということではないが、影響が微少なので、どのくらいの微少さなのかを断定するのは難しい、よって、さらなる見守りと注意が必要である、ということである。実際、私たちは、医療被曝などで、しばしば、現状の福島での放射線被曝線量以上の被曝をしていて、それで社会は保たれている。保たれているどころか、日本は世界に冠たる長寿国として存立している（ただ超高齢化社会という問題性も逆に伴うが）。こうした事実を踏まえながら、福島での低線量被曝の健康影響を注意深く推定していくことが、喫緊の課題である。だとしたら、福島の多くの人々の「不安感」を当然のものとして認めてしまうことは、ある種の論点先取となってしまうだろう。どのくらいの健康影響があるのか、ということに関して検討しようとしているときに、「当然の不安」としてひとしなみに不安感を追認することは、最初から、健康影響が相当あるので人々の不安には根拠がある、と断定してから議論を始めていると考えられるからである。

ともあれ、なすべきは、人々が現に抱いている「不の感覚」とりわけ「不安感」をまず事実としてしっかりと受け止め、その源泉やメカニズムを探り出すことである。そして、もし（たとえ甚大なものではなくても）実体性の伴う、つまり正当な理由のある不安感であることが判明したならば、その実体の原因の除去を目指すべきである。避難、移住、除染、医療整備、生活インフラの整備などなどである。もちろん、最終的に原子力発電所の存在それ自体が不安感の源であり、原発がある以上不安感は払拭されない、という方々が多数おられるとするならば、「原発廃止」が一つの有力な選択肢となることは間違いない。反対に、実体性のない不安感を多くの人々が抱いているとするならば、測定値や、放射線の健康影響について人類が積み重ねてきた知識などを丁寧に根気強く伝え、リスク概念についてもしっかりと納得してもらい（リスクはゼロにはなりえないこと、リスクを避ける行為それ自体にも別のリスクが伴うことなど）、そうした不安感を除去するよう、日本国全体で助力することが道徳的に求められるだろ

放射能問題の被害性

う。確かに被災地の方々が抱えている不安感のありようは、本当に千差万別で、一律にこうであるとは記述できない。個別個別での、きめ細やかな対応が求められている。私たち日本人の気概と道徳心がいま要請されているのである。いずれにせよ、不安感は、いつでも生体にとって適応反応になるわけではなく、不必要な不安感のときにはかえって有害となってしまうことは、銘記すべきである。

11. 借金モデル

さて、事故後二年が経過して、福島原発事故による放射性物質拡散や人々の放射線被曝についての実態が少しずつ明らかになってきた。すでに一部触れたが、2012年2月20日『朝日新聞デジタル』によると、今回の原発事故による福島県民の外部被曝は、原発作業員の方々は別にして、約60%が1ミリシーベルト以下、約94%が5ミリシーベルト以下、約99.3%が10ミリシーベルト以下である。こうした現状の中、100ミリシーベルトがどうかといっても、リアリティがない。さらに福島県民の内部被曝に関しても、2012年秋現在でいえば、東京大学の早野龍五教授、南相馬総合病院で働く坪倉正治医師による「ホール・ボディ・カウンター」による多数の福島県民の測定によれば、福島の方々の内部被曝はほぼない、という状況であるという。事故当初の「放射性ヨウ素」による内部被曝は多少あったと推定されるし、人によっては、家庭菜園で採れたキノコを食べている人、野生のイノシシを食べている場合などは、内部被曝をそれなりにしていることが判明しているが、全体としてほぼ皆無と言ってよいというのが現状であるとのことである。これ自体、朗報であると言うべきだろう。

けれども、人々の不安感は主観的なものなので、客観的データが出た途端に変化するものでもない。そもそも、「不の感覚」に沿って触れたように、今回の原発事故による放射線被曝は不必要で余計な被曝であり、喜んで被曝するようなものではまったくない。ここに「不条理感」、「不快感」が発生していたのであった。つまり、人々は、余計な被曝はない方がよい、少しでも少ない方がよい、と感じているのである。この感覚が「不の感覚」の核心の一つなのである。

このことを解明するのに、私は、『放射能問題に立ち向かう哲学』第9章において「借金モデル」を提案した。借金はない方がよい。この点、「不の感覚」に対応している。しかし、千円の借金と、一千万円の借金とは、同じに扱えない。このことは、放射能問題が、「どれくらい」という量を扱う「程度の問題」であるという構造をうまく反映している。さらには、放射線被曝には、ベネフィットを見越して意図的に行う医療被曝のようなものもある。このことは、「借金」の中には、銀行から住宅や設備のために計画的かつ意図的に借金する「計画借金」という事態があることに対応する。これに対して、原発事故による放射線被曝は、まったく意図

ポスト福島哲学

していない、余計で不必要で不快な被曝なのであり、それは「借金」の中の、保証人制度やある種のペナルティとして発生する「強制負債」に対応する。あるいは、私たちが地球上に生存しているだけで浴びてしまう自然放射線による被曝は、「借金モデル」で言えば、誰もが負担しなければならない「税金」に対応づけることができるだろう。

このように「借金モデル」を放射線被曝の問題に適用するならば、「不の感覚」を表現できるし、「程度の問題」という放射能問題の本質も表せるし、医療被曝と原発事故による被曝との相違も表象できるし、自然放射線による被曝も表せる。実際、自然放射線とて、大量に被曝したならば健康影響が出るのであり(宇宙飛行士や飛行機乗務員などには宇宙線被曝を考慮して乗務時間の上限が設定されている)、そのことを、高い税金だと納付が苦しい、という事態として表現することができる。少なくとも、「借金モデル」は、定量的思考という放射能問題にとって本質的な機制をうまく表出できるのではないか。

12. 予防原則と「リスク・トレードオフ」

最後に、今回の原発事故によって人口に膾炙することになった「予防原則」という考え方について簡単に触れて、論を閉じたい。

一般的に言って、放射線被曝による健康影響のような、リスクがゼロになりえない問題に向きあう場合、これまでの人類はどのようにそれに対処してきたのか。それは、「確率」を考慮することによって、である。放射能問題が「程度の問題」であることを踏まえると、内部と外部両方の被曝線量、物理学的・生物学的半減期、線量率効果(一挙に被曝したか、少量ずつ長期に被曝したかという率による健康への影響度のこと)、子どもや妊婦の放射線感受性の強さ、などを勘案して、がん死になる確率を考慮して意思決定をする、というのがごくスタンダードな考え方であろう。避難するか、留まるか、母子だけを避難させるか、一時的に疎開するか、どれくらい除染するか、などなど、その確からしさを考えながら行動を決定していく、という道筋である。こうした考え方は、原子力発電の安全性を評価する場合にも現れる。それは一般に、「確率論的安全評価」と呼ばれる。こうした考え方は、図式的に言うと、「期待効用最大化原理」と呼ばれる発想にもともと由来している。すなわち、次のように計算される値が問題となる。

$$(\text{「選択枝の益」} \times \text{「その実現確率」}) + (\text{「選択枝の害」} \times \text{「その発生確率」})$$

ここで「害」は「マイナスの益」として負数で捉える。「期待効用最大化原理」とは、こうした値を選択枝ごとに比較して、値が最大となる選択枝を選ぶことが合理的である、とする考え

放射能問題の被害性

方である。

けれども、今回の原発事故に関しては、それは「異常な危険」であり「不可逆な被害」なのだから、「確率」を考慮することは意味がない、起きてしまったらその確率がいくつだったといっても意味をなさない、起きてしまったら「おしまい」である、という考え方も提起された。こうした見方は、いわゆる「予防原則」(precautionary principle)という考え方につながる。「予防原則」とは、地球温暖化などの環境問題に関して、主にヨーロッパで提起されている考え方で、弱い形のもの強い形のものがあるが、総じて言えば、「重大な被害が起こる「恐れ」がある場合は、そこでの因果関係が科学的に確証されていなくとも、予防措置をとるべし」、という原則のことであるとまとめることができる。この原則を放射線被曝の健康影響の問題に適用すると、本当にがん死する確率がどれくらいあるかなど関係なく、がん死をもたらす「恐れ」がある以上、まず避難すべし、ということになる。ある意味で、シンプルで一律な対応策が導けるわけである。そして、もし後になって重大な問題が起こらなかったならば、何も起こらなくてよかったね、と笑い話で済む、などともしばしば言われた。君子いかなる危うきにも近寄らず、である。

しかしながら、ここでは詳細は割愛するが(拙著『放射能問題に立ち向かう哲学』第8章を参照してほしい)、予防原則に対しては、つとに理論的欠陥が指摘されてきた。まず、文字通りに、危険をもたらす恐れがあることをことごとく禁ずる、という考え方が荒唐無稽であることは誰でもすぐに分かる。本気でこうした禁則を実践しようとするならば、私たちは、何も食べられないし、どこも歩けない。むろんのこと、技術革新、科学的探究、新薬開発などはほとんどすべてが禁じられる。あきらかに安全性という点で逆効果であり、予防原則は、文字通りに私たちの生活に適用したならば、安全性の阻害を強化することになってしまう。さらに、予防原則に関しては、「リスク・トレードオフ」ということがつねにつきまとう。予防原則を適用するとき、適用の直接的対象になるリスクは「目標リスク」(target risk)と呼ばれるが、「目標リスク」を避けようとする行為それ自体にもコストがかかり、別のリスクが生まれる。そうした別のリスクは「対抗リスク」(countervailing risk)と呼ばれる。今回の福島原発事故による放射能問題に関して、予防原則を適用するというとき、「目標リスク」は「放射線被曝」である。では、「対抗リスク」は何か。それは、原発事故による放射線被曝を避けるため避難することによってかえって発生してしまう健康リスクである。それは先に触れた「放射線被曝を避けることによる被害」にほかならない。この「目標リスク」と「対抗リスク」との「トレードオフ」として意思決定が果たされなければ、合理的とは言えないのである。

では、具体的に言って、避難することによってもたらされてしまう「対抗リスク」とは何か。まず、原発事故避難民の中での自殺の急増が挙げられる。福島県で、2011年5月時点で自殺

ポスト福島哲学

者は前年比 40%増ということである。また、自殺以外の死亡者増加もある。2012 年 3 月 4 日の『毎日新聞』によれば、3.11 後の一年間で、原発周辺の特別養護老人ホームでの避難後死亡者は前年同期の 2 倍、ということである。

ちなみに言えば、私は 2013 年 3 月初めに、福島県伊達市にて開催された「福島原発事故による長期影響地域の生活回復のためのダイアログセミナー：帰還—かえるのか、とどまるのか—」に出席してきて、2013 年 3 月現在での、原発事故被災地の状況についての最新の知見を得た。たとえば、福島にて医療活動に携わる小早川義貴氏の指摘によれば、現在の福島原発事故災害の状態は、原発事故をきっかけとして、潜在していた「高齢化」とか「過疎化」といった問題性が顕在化したということであり、問題の中心は、放射線被曝というよりもむしろ、避難した人々の避難生活に起因する肥満や高脂質血症などの増加であり、それに対応する行政保健師の充実が求められている、とされた。これは、きわめて正確な現状の指摘である。くわえて、福島民報の早川正也氏の報告によれば、原発事故の避難（強制・勧奨）地区からの避難民はおおよそ 9 万人（自主避難者も入れると約 15 万人）であり、原発事故による避難関連死はおおよそ 1400 人だという。これは、あまりに悲しい「対抗リスク」の顕在化である。私が確信したのは、現在ただいまの「目の前の苦悩」に立ち向かうには、まずもって行政保健師などの充実化を果たして、避難関連死の増大を食い止めることである、ということである。こうした現状を考慮せずに、「すべての被曝は危険」だとか、科学者は政治体制の影響を受けて放射線の危険性を過小評価してきた、などといった雲をつかむような外野的言説を振りまくことは、まったくの無責任な的外れであり、被災地からすれば空虚な言説にしか聞こえず、かえって関連死を放置して死者を増やしてしまうことに無自覚的に結びついてしまう、有害な議論であろう。

さらに言えば、ダイアログセミナーでの早野龍五氏の報告において、福島県住民の内部被曝はほぼゼロであり、学校給食なども放射性物質はゼロに近い状態であること、かえって外部被曝の方が内部被曝より多いのだが、それとて、モニタリングポストで測定する空間線量を基準にすべきではなく、個人個人の行動による実際の被曝線量で対応すべきだ、ということが示された。実際の被曝線量は、建物の影響などがあり、大体、空間線量の五分之一である、ということである。精緻なデータに基づいた、信頼できる報告であった。この点は、2011 年時の福島市のガラスバッジによる測定結果に如実に表れている。三ヶ月間での積算線量は 99%以上の方が 1 ミリシーベルト以下だったのである¹。行政保健師の充実化という上に指摘した点以外に、私が強く確信したのは、福島の原発事故被災地の現状に関する事実を全国に発信し現状

¹ <http://www.city.fukushima.fukushima.jp/uploaded/attachment/7576.pdf>

放射能問題の被害性

を正しく認識してもらうこと、そして、被災地に住まう方々は、ガラスバッジなどの積算線量計を身につけて実際の被曝線量を正しく知ることが重要であること、この二つ（計三つ）であった。

しかし、現在の議論状況は被災地の現状とは隔たっており、「対抗リスク」が、避難関連死以外にも多々発生している。まず、先に引用した中西氏も懸念していたことだが、差別の現象も、なかなか表には出にくいけれども、確かに発生した。また、福島県の産物の忌避もまた、大きなリスクであり、実害であったと言わなければならないだろう。これらは紛れもなく「放射線被曝を避けることによる被害」である。これに対して、避難がうまくいき、避難先にてもとの生活と同様な生活を取り戻している人々もいるだろう、と述べる人がいるが、それを指摘してもあまり意味がない。それを指摘しても、対抗リスクとして発生した実害は帳消しにならないからである。もともと問題は統計的な事柄なので、被曝のリスクもすべて実際に表面化することがないのと同様に、避難のリスクもすべて現実化するわけではない。統計的な思考とは、そういうものである。また、こうした避難に伴う実害の原因を、原発事故が発生したこと、ひいては原発が存在したことに帰する人もいるようだが、それは少なくとも私が論じている現在の論脈を逸脱してしまうし、理論的には議論を無意義化してしまう物言いである。

まず、そもそも放射能問題として私が論じているのは、原発事故が発生して放射性物質が拡散したという事態を基点とする問題である。原発事故そのもののことがここでの主題ではない。原発事故そのものや、原発の是非は、もちろん論ずべき価値がある問題だが、それは私が向きあっている主題とは別問題である。また、避難に伴う被害の原因を原発事故そのものや原発の存在そのものに帰する考え方というのは、一旦それを認めると、理論的に、原因の遡及の歯止めがなくなってしまう。なにゆえ原発事故が原因であって、原発導入を認めた政府決定ではないのか。なにゆえ、原発の設置を暗黙的に容認してきた私たち日本国民の態度が原因でないのか。なにゆえ、原発の原理を発見した物理学者が原因ではないのか。なにゆえ、人工的なエネルギーを使用することにした近代の人々の生活様式が原因ではないのか。なにゆえ、近代科学の礎を築いたニュートンが原因ではないのか。どこかで区切るためには、何かの基準が必要だが、それは恣意的でしかないのではないのか。むしろ、冷静に言って、おそらくここで必要な思考は、もしかりに被曝のリスクを放置して、避難せずに被災地に留まったならば、どのくらいの死亡者増加につながったであろうか、という比較である。それが現実的には、避難行動に伴うリスクを量的に理解する一つの有力な道筋である。これについては、『放射能問題に立ち向かう哲学』の32頁でふれたが、スタンフォード大学のヘーヴとジェイコブソンの試算が一つの資料としてあり、それによれば、避難しなかった方が死亡者数がずっと少なかった、と論じられている。これが真実かどうかはともかく、人々の「いのち」を守るためには、冷静な、

ポスト福島哲学

多視線的な思考がここではぜひとも必要なのである。

13. 道徳のディレンマ

いずれにせよ、ここに「道徳のディレンマ」と呼ぶべき事態が発生する。放射線被曝を避けて健康を守ろうという道徳的に是認できる行為が、同時に、被災者差別や被災地の産業復興阻害に結びついてしまう、という悲しむべき事態である。ここには、一つのことには必ず正と負の両面がある、という人間本性の実相が露呈されていると言うべきではないだろうか。加えて言えば、今回の福島原発事故による放射性物質拡散が、果たして「異常な危険」であり、「不可逆な被害」に当たるのか、デュピュイ氏のいう「破局」に当たるのか、という問題も冷静に見極める必要があるのではなかろうか。いまでも被災地福島には多くの人々が住んでおり、生産活動もしている。それを「破局」といった言葉で表現することは、果たして道徳的に適切なのだろうか。私は、正直、疑問に思う。人々は、なんだかんだいっても、できれば故郷で暮らしたい。リスクがあるとしても、それをできるだけ工夫して低減させながら暮らし続けていきたい。それは自然なあり方だと思う。しかも、今回の原発事故による放射性物質拡散のレベルが、懸念されていたほどには深刻でないことが分かってきたのである。だとしたら、その現実に合わせて、復興のあり方も、「避難すべし」一辺倒ではない、もっと多面的な道筋が採られてもよいのではなかろうか。

ともあれ、原発事故そして放射能問題は、日本以外のことまで含めれば、将来的に再び発生する可能性がある。世界の多くの場所に原子力発電所が存在するからである。それに備えるには、「避難」という行動のリスクについて、さらに定量的データ収集やシミュレーションがなされなければならない。それはいまだ不十分だと思われるのである。しかるに、ここにこそ、「認識論的アプローチ」の核心的課題があると思われる。おそらく、たとえば、「性別」、「避難開始時の年齢」、「避難日数」などを変数にして、10年間の死亡率を、避難しないで暮らす人々との比較をするような「コホート研究」などが最初の手がかりになるのではないかと思われる。むろん、同時に、すでに述べたように、現に避難している方々の避難関連死の増大をなんとしても食い止めねばならない。政府、行政は、ぜひ保健師の拡充を図っていただきたい。

しかし、では、それでも災害が起こってしまったならばどうするか。私はこう思う。精確かつ誠実に安全評価と対策を全力で行っても、それでも災害が起こり被害が発生してしまったときは潔く受け入れるしかない、と。その上で、それ以後、それを踏まえて、最大限安全なものをさらに追求するしかない。こうした高潔性や覚悟が、安全論には含まれるべきなのではないか。「絶対安全」を求めると、かえって「対抗リスク」を顕在化させてしまいうるからである。

放射能問題の被害性

リスクというのは、どこか「エネルギー保存則」に似ているところがあつて、どこかを減らすと、別なところが増える可能性があるのである。

いずれにせよ、安全や健康は、「いずれ私たちは死ぬ」という事態とのコントラストのもとで浮かび上がる。絶対死しないならば、いつでも安全であり、ことさら安全を論じる必要はないからである。「安全」を論じることは、事柄の本性上、「死」を論じることとつねに背中合わせなのである。そして、思考がここに至れば、私が論じてきた、放射能問題に関する「認識論的アプローチ」は、めぐりめぐって再び「形而上学的アプローチ」と接近していく。この二つのアプローチを適切かつ調和的に駆使して、いまは困難へと向きあうときなのである。

*本論考は、2012年7月4日に東洋大学国際哲学研究センターにおいて開催された「ポスト福島 of 哲学」の発表原稿に基づいて、さらに、冒頭でも述べたように、拙著『放射能問題に立ち向かう哲学』（2013年1月、筑摩選書）の内容を改めて敷衍する形で、論じたものである。該センターの皆様、そしてシンポジウムをともにしたデュピュイ氏に、心より感謝申し上げたい。

参考文献

一ノ瀬正樹 2013. 『放射能問題に立ち向かう哲学』、筑摩選書

Kant, I. 1976. *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.

Jeffrey, R. C. 1983. *The Logic of Decision. Second Edition*, University of Chicago Press.

デュピュイ、ジャン＝ピエール 2011. 『ツナミの小形而上学』、嶋崎正樹訳、岩波書店

中西準子 2012. 『リスクと向きあう』、中央公論新社

フクシマは今

—— エコロジー的危機の政治哲学のための 12 の注記 ——

エティエンヌ・タッサン

(翻訳：渡名喜 庸哲)

「絶望しすぎず、むなしい希望に酔いすぎることも
ないという人間、すなわち真の意味で、ユマニス
ト的な人間」

大江健三郎¹

1

「フクシマの後に哲学する」というこの困難な問題についてみなさんとともに議論できる機会にお招きいただき、感謝を申し上げます。議論の口火を切るために、いくつかの基礎的な考察を提案したい。まずはじめに、一つの予備的な指摘からはじよう。この「ポスト福島哲学」／「フクシマの後に哲学する」という表現は、アドルノが当時用いた表現と近いからといって、これを濫用することはできないだろう。アドルノは、アウシュヴィッツの後には詩を書くことができないと述べたが、この問いは、アウシュヴィッツの後に哲学することができるのかという問いへと一般化されることになったのだった。

アウシュヴィッツとフクシマとを結びつけることには、念頭に置いておくべき二つの困難がある。一つ目の困難は、それぞれの状況が似たようなものであるかのように言うことだ。一方の、ユダヤ人に対するナチの犯罪、これは人道に対する罪ということにされたが、この全体主義システムによって完遂された犯罪と、もう一方の、さしあたり自然災害である地震に起因する原子力の「事故」と呼んでおくもの、これら二つの出来事のあいだには、周知のとおり、出来事としてはなんら関連はない。とはいえ、これら二つのものが問いただしているもの、それは、現在、今ということについての、われわれの哲学的な理解であり、そしてまた人間の条件についてのわれわれの理解ではないだろうか。

¹ Kenzaburô Ôé, *Notes de Hiroshima* tr.fr. D. Palmé, Folio, 1996, p. 186. [大江健三郎『ヒロシマ・ノート』岩波新書、1965年、23頁]

ポスト福島哲学

もう一つの困難は、何らかの類似でもって、そしてまたあまり用心することなしに、フクシマをヒロシマへと結びつけることにある。なるほど、アウシュヴィッツとヒロシマのあいだには呼応するものがあるかもしれない。ドイツの哲学者で反核運動を活発に展開したギュンター・アンダースの指摘によれば、「人道に対する罪」という概念がニュルンベルクにおいて法的に成文化されたのは、1945年8月8日という日付をもった文書においてであるが、それはヒロシマの二日後であり、ナガサキの前日である²。ヒロシマもナガサキという二つの国家的な規模の犯罪と呼ぶるもののいずれも「人道に対する罪」とはされなかったのだが。

しかしフクシマで起きたことはヒロシマで起きたこととまったく別のものだ。明白に、両者には大きな差異がある。すなわち、フクシマは戦争行為ではないということである。とはいえ、次のことを無視することはできない。つまり、原子力は、それが民生用であれ、軍事用であれ、原子力だということだ。さらには、フクシマに関して、言いかえるならば、民生用であれ原子力を促進する政治に対して、もちろん問題含みだとはいえ、人道に対する罪という問題が残る。この点が、根底では問題となるだろう。

2

1982年、ギュンター・アンダースは、『ヒロシマはいたるところに』と題された著作を公刊した³。ヒロシマがいたるところにあると述べることでアンダースが言いたかったのは、まず、核による破壊とは、広島や長崎といった地球上の一地点においてのみ起こったものではなく、地球のどこにしようとも、そこに生きるあらゆる人間存在にとっての脅威であり現実である、ということである。しかしまた、アンダースの主張は次の点にもあった。すなわち、この脅威は、民生用であれ軍事用であれ、技術を用いるあらゆる人間の活動に影響を及ぼす。核、そしてそれに固有の破壊可能性はいたるところにあるというのだ。

ギュンター・アンダースは、核の問題が現代における中心的な政治的な課題であるということについてはじめて真剣に捉えた哲学者であったが、その彼がつねに論じていたのは、軍事用の核兵器と民生用の核——原子力——は区別することはできないということだった。一方が危険で破壊的なものであるのに対し、他方は生産的で恩恵をもたらすと考えるのはナイーブにすぎるだろう。後者、すなわち民生用の原子力を促進しながら、前者、すなわち軍事

² Günther Anders, « La plus monstrueuse des dates » (1967), in *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique* [1981], tr. fr. de Ch. David, Paris, Éditions du Rocher / Le serpent à plumes, 2006, p. 245.

³ G. Anders, *Hiroshima est partout*, tr. fr., Paris Seuil, 2008.

フクシマは今

用の核の問題をなしですましようと信じ込むのは無責任だろう。フクシマがもう一度思い起こさせてくれたのはこのことである。

本稿に「フクシマは今」というタイトルをつけることで、私は以上のようなアンダースの考えを改めて取り上げつつ、民生用であれ軍事用であれ、破壊的な放射能が、われわれの今、われわれの現在であるということを強調したいと考えている。それだけではない。さらに強調したいのは、この今とは、歴史的な連続性、直線的で少しずつ進化していくような連続性の上にあるのではない、ということだ。そうだとすれば、明日になればこの脅威は克服されるだろうとか、明日になればフクシマはわれわれの過去になるだろうとか、そういうことを考えられるようになるだろうが、問題はそこにはないのだ。われわれが考えるべきは、フクシマという名がわれわれに示しているもの、それは、われわれの「今」、ただし、「今」といっても、過ぎ去ることなく、克服されたり乗り越えられたりするものではない「今」だということである。

人間は、自分自身の破壊可能性という時代に突入した。この破壊可能性こそが、有名な文句をなぞるなら、われわれの時代の乗り越えられない地平となっているのだ。われわれは「終わりのとき」に突入したのであり、ここで提起される問いは、もはや、われわれはいかに生きなければならないか、ではなく、われわれは生き延びることができるのか、という問いとなった——アンダースが述べていたのはこのことである⁴。不幸なことに、こうした破壊可能性の時代を意味する名前のうちの三つについて、犠牲になったのは日本人であった。

3

フクシマは、その名が、チェルノブイリ、ヒロシマ、アウシュヴィッツ等々と同じくらい決定的に世界中に響きわたるという悲痛な運命に見舞われた。人は、通常の出来事とみなすことができないものを指し示すためには、何らかの名前を必要とするからだ。前と後のあいだで時間を共有する歴史的な連続性のうちに組み込まれるはずだと考えられていたものに一種の断絶が生じると、それを指し示すためには名前が要るのだ。

もちろん、この名前は当然のものとして採用されたわけではない。そこには何らかの決断が働いているし、これによって、ある種の絶望的なまでの明晰さが顕わになること、あるいは顕わになったとされることもある。つまり、フクシマは、単に、それに見舞われた人々にとってのみ該当するカストロフの名であるばかりではない。同時にまた、そこで起きたこ

⁴ G. Anders, « Thèses pour l'âge atomique », in *La menace nucléaire*, op. cit., p. 146.

ポスト福島哲学

とのうちに、人類にとって一つの断絶を画する出来事——（日本や、東アジアにとってばかりでなく）人類全体にとって決定的な契機を意味することとなり、言い換えれば、運命のようなかたちにもなりうる出来事——を見るべきだと考える人々にとっても、何がしかを意味する名なのである。

20 世紀には、アウシュヴィッツという名が示すものがあり（強制収容所というユダヤ人に対する計画的な絶滅政策）、ヒロシマとナガサキという名が示すものがあり（核兵器を用いて二つの都市をそこに住むあらゆる人々とともに破壊する原子爆弾）、チェルノブイリが示すものがあつた（原子力発電所の爆発によって世界の一領域を荒廃させた）。21 世紀にあるのは、ワールド・トレード・センターという名であり（国際的・原理主義的テロリズム）、フクシマという名なのだ（原発震災という地震と原子力事故との連結。もちろんそこから放射性物質の問題もでてくる）。

4

チェルノブイリとフクシマは、どちらも、原子力事故の国際的基準では最も高いレベル7に分類された「事故」である。ただし、チェルノブイリというカタストロフが、原子炉のオーバーヒートによるもの、つまり、人間の構築物の技術的欠陥（あるいは人間の予知不可能性）に由来するものであつたのに対し、フクシマというカタストロフは、自然的な地震に由来するものだ。この意味では、フクシマは、チェルノブイリに加え、さらなる補足的な次元を有していると言えよう。

つまり、もし人間が、プロメテウスの狂気でもって、いつの日にか、原子力エネルギーの生産の条件をすべて技術的に制御しようと主張するにいたるとすれば、地震（そして自然そのもの）を制御し、そういうものによって人間の技術的な世界が混乱されないようにもすることができると主張しなければならないだろう。フクシマが思い起こさせてくれるのは、技術という次元と自然的な所与との相関関係が人間の思い上がりを相対化することなのだ。人間が作り上げた人工的世界と予見不可能で制御不可能な自然とが分かれたながらも関わりあっていること（*partage*）、フクシマはこれを政治的な問題とするのだ。

とすると、フクシマの教訓とは次のようなものとなる。人間が、自然のエネルギーや自然の力を従属させ、それらを自分たちの役に立つように用いることができるものにしようとして作り上げた技術的な世界、この世界はまだ、人間が制御することのできない力に依存しているということである。科学—技術において自らの卓越性を実現しようとする人間は、「自

フクシマは今

然の支配者および所有者になる」（デカルト）という企てによって突き動かされる。しかし、自然はほころびをみせ、この支配に抗うのだ。

マキャヴェッリやルネッサンスの技師たち、ベーコンやデカルト以来、人間と自然との関係は支配という関係から考えられてきた。ベーコンは「自然を問いに付さなければならない」と言っている（『ノヴム・オルガヌム』）。問い（question）に付すとは、〔語源的には〕拷問にかけるという意味である。つまり、自然に対し、人間の役に立つように、その秘密を語らせるようにしなければならない、というわけだ。このような考えは、マキャヴェッリの『君主論』第25章においてもすでに表れていた。自然の力を飼いならし、その破壊的な力を人間の産業に恩恵を与える力へと変換させるというのだ。フクシマが思い起こさせたのは、このような自然に対する支配の企てはつねに妨げられるということである。人間が自然の完全な支配者になることはできないということだ。

5

以上の初歩的な確認から引き出すことができるのは、次のような二つの、逆向きの帰結である。一つは、自然をあくまで従属させようとし、自然の力に対する戦いを徹底化させ、最終的にそれを全体的に統御しようとするもの。もう一つは、自然や世界に対する支配、制御、所有、我有化、搾取という複合的パラダイムはもはや妥当ではないのではないとするものである。つまり、人間が、自らが住まう世界と織りなす関係がいかなるものかを考え、それを実践するには、別様の仕方があるのではないかと問うことである。

このことを言いかえて、自然の搾取に対し、世界への居住を対置することができるかもしれない。具体的に言えば、自然を汲みつくすものとは異なる、それとは別の、再生可能なエネルギー資源があるだろうし、またエネルギーを生産するために、原子力に頼ることのほかにもはや放っておくことのできない方策があるだろう。原子力というのは、人類全体の破壊というもつとも大きな危険をそれ自体のうちにはらんでいるのだから。ただ、こうしたことは、一つの理念であって、理念以上のものではない。

先に述べた二項対立、二者択一は、つまり、一つの理念（敬虔な祈り）と、現実（すでにわれわれに課せられている現実）とのあいだの二者択一なのだ。というのも、経済的グローバリゼーション（およびそれを支える金融市場）と、このグローバリゼーションが要請し、資金援助し、促進している科学技術の指数的な進展、この両者の歴史的な結びつきは、次のような帰結を伴うものだからだ。すなわち、自然に対する支配の進行は、止めることも、ブレーキを掛けることすらできず、ましてやそれを道徳的なものにするなどできなくなっ

ポスト福島哲学

てきているのである。ゲノム配列の決定、生体細胞のクローン技術、核融合や核分裂の制御、人工知能、ナノテクノロジー、宇宙空間の探索等々がその例だ。

自然を従わせ、人間の技能のためにそれを搾取する科学技術という近代科学のパラダイム、これがわれわれの条件であり、原子力発電所はそのシンボルなのだ。このことが証言しているのは、自然を制御するために獲得された全能さであると同時に、こうした全能さが立脚している人間の体制がきわめて脆いものだということである。ここには次のような両義性がある。すなわち、こうした力は、ある種の脆さを犠牲にしてしか獲得されないということである。一つ地震があれば、エネルギーを生産するための道具も破壊的な爆弾に変わりうるということである。

6

とすると、フクシマは何の名なのか。それは、それぞれ異なった状況に関わる次のような二つの逆説の名前である。その逆説の一つは、帰結の逆説と呼びうるもの、もう一つは、条件の逆説と呼びうるものである。

一方の、帰結の逆説とは次のようなものである⁵。エネルギーを制御するための科学技術的介入は、この介入そのものに矛盾するような効果を避けがたくもたらす（原子力はもちろんその例だが、遺伝子組み換え技術、あるいは、より日常的なレベルでは病院内感染もそう。病院に患者は病気を治すために行くわけだが、そこでの看護によって病気にかかることになるからだ）。ハンナ・アレントは、似たような状況についてすでに述べていた。アレントによると、自然のプロセスに対する科学的な介入は、自然においても、さらには特許のようにそれを経済的に活用することによるその社会的影響においても、これから起こることを予見することもすでに起こってしまったことを取り消すこともできないほどの帰結をもたらすことになるのだ。

この逆説は、文字通り悲劇的なものであるということを指摘しておこう。われわれが運命から逃れるために、あるいは人類の未来を保証するために行なっていること、そのことがまさしくこの運命そのものを早めているのであり、人類に破滅を余儀なくさせることになるのである。原子力の制御が、原子力を制御不可能にし、そこから期待されていた恩恵が、確実な災厄になるということである。ソフォクレスによれば、オイディプス的な状況である。

⁵ これによく似たものが、マックス・ヴェーバーが 1919 年および 1920 年の職業としての政治にまつわる講演のなかで政治的行為について述べているところにも見いだされる。

フクシマは今

他方の、条件の逆説については、次のように言うことができる。人間の条件を支配しようとする試みから顕わになるのは、人間の条件が、自らが制御できない偶然性と分かちがたく結びついているということである。言いかえるならば、人間が自分自身の世界の造物主になり、自分たちの生存の条件を統御しようと要求する自由、これは、この自由そのものの偶然性に立脚している、ということである。ここにあるのは次のような二者択一である。人間が、自由に自然の主人・所有者となり、このような主人・所有者の「主権性」によって、自らの自由からあらゆる偶然性をとりはらうか、それとも、人間が、自分たちの存在条件に対する主権者とはなることができず、自らの自由はつねに失敗を余儀なくされるか、という二者択一である。

ハンナ・アレントは、この二者択一を、主権か自由かという対立で語っていた。どのような主権も自由ではなく、どのような自由も主権ではない、われわれはつねに自由と主権とのあいだで選ばなければならない、というのである。

7

フクシマは、ヒロシマとアウシュヴィッツがすでに顕わにしていたのと同じような矛盾を顕わにする。原子力エネルギーの主権者になろうと欲したとしても、われわれは、この主権性の条件すら統御することができないのであるから、それに従属してしまうということである。原子力エネルギーの制御ということには傲慢さがあるだろう。科学者、政財界の人々、彼らは、自分たちがそのプロセスを制御していると無邪気にも、しかし殺人的に信じるという点で、手に負えない事態を招く魔法使いの見習いの役を演じているのであり、それについて責任を負っているのだ。オイディプスは、神々から与えられた運命から逃れるために、コリントへと逃れ、テーバイへと赴き、まさにそのことによって自らの罪深い運命を早めてしまうが、ちょうどこのオイディプスと同じように、原子力のテクノクラートは、原子力エネルギーの使用条件を統御できると信じながら、自分たちがすでに想定済みだ、織り込み済みだと主張している破壊を早めるのだ。

ところで、アウシュヴィッツが明らかにしたこと、それは全体主義的支配の唯一の出口は全体的な破壊だということだった。ヒロシマとナガサキという二つの分かちがたい罪が明らかにしたのは、核エネルギーのもつ致命的なまでの主権的な力であり、この主権的な力は全体権力という幻想（国家やそこに住む人々をコントロールするという幻想）から切り離せない、ということであった。チェルノブイリとフクシマが語っているのは次のような事態である。すなわち、こうした死をもたらす事 故 は 偶 然 ではないということである。このこと

ポスト福島哲学

は、死が主権的な支配の企てに最初から織り込み済みなと同じように、制御するという企てそのものにすでに織り込み済みのことなのだ。原子力エネルギーの使用という企てに参加していくものは、この企てがもたらしかねない破壊を予防することができないし、それがもたらす諸々の帰結を拒むことができない——このことを認めなければならないのだ。

いかなる盲目、いかなる経済的利害関係が原子力産業にあったのかは、2011年3月31日に、東京のフランス大使館で、次のように語ったある国家元首の卑劣さが見事に説明してくれる。彼はこう言ったのだった。「原子力は安全だ」。ギュンター・アンダースは正しかった——われわれは、恐れることの勇気をもたなければならないのだ。

8

ハンナ・アレントとギュンター・アンダースは、方策は異なるとはいえ、根底では合流するようなかたちで、原子力の時代がわれわれの「今」であるということを見てとっていた。

アレントは、現代の科学技術の特質たる世界疎外を、人間が感覚することのできる経験の喪失、つまり人間にとって意味／感覚^{カス}をなす土台としての世界の喪失であると述べた。核分裂や核融合は、われわれにとっては意味／感覚^{カス}を有さない。それは技術的、抽象的な操作であって、それがわれわれの経験が織りなされる世界に現れるときにのみ、たとえば電力といった誤解されやすいかたちでしか現れてこないのだ。

しかし、そこには、マルクスが『資本論』のなかで、商品フェティシズムについて分析したものと同一論理が働いている。原子力エネルギーのフェティシズムのようなものがあるのであって、その商品形態（その使用と、原子力発電所から出てくるその利益）によって、電力が、われわれの生存に欠かせない通常のものとなるにいたったおそるべき条件は隠蔽されているのだ。逆に、科学者たちの世界、たとえば原子力の世界は、彼らにとってもわれわれにとっても、一つの世界を形成してはいない。というのも、それはわれわれが体験することのできるような対象ではないからだ。近代科学の合理的な世界、これは、おおよそアレントの言うところに従うならば、文字通り、意味／感覚^{カス}／道理^スを失った世界であり、非人間的な世界である。というのも、それはわれわれが体験を有することのできるものとは何の関係もないからであり、とはいえ同時に、この世界は、この共通の経験の世界に対して、反転して向ってくることもできるからなのである。

アンダースが提示するのは、技術の自律と呼ばれる主張である。そこには次の二つの側面がある。

フクシマは今

第一に、前世紀における技術の異様な発展は、次のような帰結をはらんでいた。科学技術の生産性が、まさしく人間が行なう活動から独立してくるという帰結である。それはもはや単なる道具や、単に人間の活動を延長したものではなくなる。科学技術の生産性は、そこから遊離し、それ自身に固有の論理、人間がもはや制御することのできない論理につき従い、固有の活動を展開していくようになる。

第二に、技術は、それに固有力学に従い発展していくことにより、ついには人間に対して立ち向かうようになる。ここには夢想や妄想はない。アンダースが述べているのは、ただ単に、人間はもはや自分がはじめたものを止めることができない、ということである。人間が口火を切ったものは、人間の手を離れていき、おそるべき帰結を引き起こす。人間が予見することができなかった、そして今も予期することができない、ましてや取り繕うことなどできないような帰結である。原子力はそのきわめてすぐれた例証となるだろう。

9

このように見てみると、アンダースの分析とアレントの分析が合流するものであることがわかる。アンダースは、この原子力時代の状況を「プロメテウスの落差」という表現でもって言い表した。この落差とは、人間が行なっていること（そして人間を越えていくこと）と人間が想像することができることとの落差である。言いかえれば、人間は、もはや自分が何をしているか想像することができない、自分がしていることの帰結が何かを想像することができないということである。アイヒマンも、自分が行なっている仕事は結局最終解決に資することになるのだが、その当の事務仕事は何を生み出すのかを想像することができない。マンハッタン計画の責任者、ヒロシマやナガサキに爆弾を投下する任務を負った飛行士たちは、自分たちの行為がどのような惨劇をまねくか想像することができない。原子力に関わる官僚、技師、企業は、多くの地域をチェルノブイリやフクシマの危険にさらすということがどのような意味なのか想像することができない、ということだ。

彼らはもちろん知っている。しかし想像することができないのだ。この想像力の欠如、これが意味するのは、思考能力の欠如、自分の行為の人間的な意味、世界的な意味を把握する能力の欠如である。これは、アンダースによれば、「逆向きのユートピア主義」症候群である。「ユートピア主義者は、自分たちが思い描いているものを生み出すことができないのに

ポスト福島哲学

対し、われわれは、われわれが何を生み出しているかを思い描くことができない」のだ⁶。この症候群は、アレントが、世界疎外と描いたものに対応する。つまり、世界喪失である。

10

アンダースにあっては、この世界からの疎外という状況に対応する概念が二つある。無世界性 (acosmisme) と異邦性 (extranéité) である。これらの概念が練り上げられたのは、1930 年代、アンダースと名のる前のギュンター・シュターンが、まだハンナ・アレントと婚姻関係にあった時期である。彼ら二人は、30 年代の半ばには、個人的にも理論的にも距離をとっていくことになるが、それでも彼らの分析がこの無世界性および異邦性という二つの概念をめぐって合流するというのは驚くべきことではない。とりわけ、アレントの考察が世界の問題へと、さらに世界における人間の条件の問題へと延びていくとき、アレントにおいてもまさにこれら二つの概念が見られるのだ⁷。

彼らは二人とも、現代という時代は、1945 年 8 月 6 日に生まれたと考えている。この世界とは逆説的にも、無世界的な世界、つまり、それ自身のうちに自らの破壊の可能性をはらんでいるという事実によって規定された世界である。破壊の力、あるいはむしろ世界の破壊としての力——アレントにとって、これが実験されたのは、全体主義の強制収容所においてである。とはいえ、大量虐殺の破壊性、全体主義システムの破壊性もさることながら、原子力の破壊の力もそれにひけをとらない。この力が証言しているのは、人間が、世界の破壊を開始する手段を見つけたのとおそらく同時に、この破壊が実現する場合に自分たちが犠牲にならないようにするための手段を失ったということなのだ。

アンダースは、50 年代から 60 年代に核兵器を正当化するために用いられた、原子力の脅威 (アメリカ) と全体主義 (ソ連) という二項対立的なレトリックに対し、こう答えている。「原子力の脅威はそれ自体全体主義的であり」、人類が「全体主義的な存在」であることを強いている。すなわち、強制収容所における捕虜たちとまったく同様に、人間はもはや「まだ殺されていない」ということでもってしか定義されえないという、そういう存在であることを強いているのだ、というのである。原子力の脅威は「地球を、どこにも逃げ場や出口のない一つの強制収容所へと変革させたのではないか」——こうアンダースは問うている⁸。

⁶ G. Anders, *La menace atomique*, op. cit., p. 149.

⁷ 一つの逸話を記しておこう。約 10 年前に私はハンナ・アレントの思想の政治哲学的含意を無世界性と異邦人性という語でもって提示したが (Etienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003)、そのときはまだこのアンダースのテキストのことは知らなかった。

⁸ G. Anders, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki, 1958 », in *Hiroshima est partout*,

フクシマは今

これは軍事用の原子力の脅威であれ、民生用の原子力の脅威であれ、どちらにも当てはまることだろう。

11

30年代の初頭にアンダースが練り上げた人間学を手短に紹介するのは困難だが、次のような見地だけ指摘しておこう。人間が世界に対して異邦性を有するというアンダースの考えが示しているのは、人間はア・プリオリに世界に属しているのではないということである。人間はア・ポステリオリに世界に帰属する、言いかえると、感性的体験はもちろんであるが実践的な体験も含め、人間が世界について持つ体験によって世界に帰属するというのである。実践的と言ったが、これをプラクシス的と言いかえることもできる（すなわち、単なる道具的な行為ではなく、人間の自由な行為に関連したという意味でのプラクシスである）。世界は単に生存環境として与えられているのではなく、複数の人間が世界と織りなす関係によって生み出される、ということである。

そこでは人間と世界との隔たりこそが人間的自由の条件となる。^{ナチュール}自然の未規定性とは、何によっても固定されていない規定可能性の裏面である。「人工的であることが人間の本性／自然であり、不安定性であることがその本質である」とアンダースは述べている¹⁰。この異邦性とこの自由（「人間の本性／自然」が固定的なものではないこと）、このことは次のことを含んでいる。すなわち、人間的な世界があるかどうかは、人間がこの世界をめぐる何をするにかかっている、ということである。言い換えれば、人間の行為が、人間的な世界というパースペクティヴに組み込まれることがないならば人間性というものもなくなるだろう、ということである。

アウシュヴィッツとコリュマの後、ヒロシマとナガサキの後、そしてまたチェルノブイリやフクシマとともに、世界は人間的であることをやめた。というのも、もはや人類は、現代科学の発展にともない、世界をめざして行為することをやめ、世界内に存在することをやめた、言い換えれば、自らの異邦性を起点にして自分たちが織りなす世界に属することをやめたのだ。人間に対し世界と自由な関係を織りなすように命じてきたこの異邦性は、無世界性（acosmisme）へと変転し、そこで人間の自由は、幻想的に、この世界に対して立ちはだかり、それを搾取し従属させようとすることになる。アレントの言葉を用いれば、人間の自由

op. cit., p. 263.

⁹ G. Anders, *Hiroshima est partout*, *op. cit.* p. 73.

¹⁰ G. Anders, « Pathologie de la liberté », *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936.

ポスト福島哲学

が主権的な力へと反転したため、この同じ自由が自分自身に対して立ち向かうようになった、と言えるだろう。すなわち、自己や他者や自然の支配、これが一体をなし、世界や人間的な共同体、そして各人がこの共通世界に対して持ちうる体験を排除し、破壊するようになるということである。

12

最後に一つだけ指摘しておこう。ここに概略的に素描した人間学的な考察、これが呼び求めるのは、形而上学や倫理ではなく、政治だということである。全能という幻想、そしてその恐るべき無能、それを暴き出すためにわれわれが行為することのできる唯一の場は、政治的な舞台なのだ。アレントは全能さの逆説を次のように暴き出した。1945年8月6日、「われわれは否定的な様態で全能者になった。だが、われわれが一瞬のうちに絶滅させられうるということ、このことが意味するのは、同じ日以降、われわれは全面的に無能になったということだ」¹¹。

ヒロシマからフクシマへといった連続性が、原子力のファンタズムが含みもつ世界の破壊可能性にあるとすれば、またフクシマが、核の権能の無能さ、その裏面、その否定性を証言しているのだとすれば、世界の原子力ロビーに対して行なわれるべき政治的な行為は、世界のための行為ということになるだろう。それは、単に諸々の称えるべき、重要な行為のうちのひとつというのではなく、決定的な行為であろう。というのも、そのみが、人間の自由のもろさおよび世界の貴重な異邦性に結びついた無世界性の危険に加え、異邦性の状況が含みもつ哲学的な争点を凝縮するものだからである。この意味で、フクシマという名は、自然的・技術的な災害を指すだけでなく、同時に、コスモポリティック、世界政治的な戦いの象徴ともなるのである。

¹¹ G. Anders, *La menace atomique*, op. cit., p. 145.

福島 の 現 状*

—— 保養の必要性 ——

吉 野 裕 之

はじめに

福島から参りました吉野裕之と申します。「子どもたちを放射能から守る福島ネットワーク」(通称「子ども福島ネット」)で保養班の世話人をしております。このネットワークは保護者が中心につくったものです。私も一人の父親の立場で関わっています。

福島市の渡利は線量が高いことで有名になってしまいましたが、その渡利にある花見山はもとと花卉栽培農家が多い山です。ですから、山一面がお花畑。いつ訪れても何かしら花が咲いている福島市民自慢の山なのです。写真家の秋山庄太郎さんが「福島に桃源郷があった」と表現し、非常に美しい写真を撮られました。それが写真雑誌に掲載されて以来、全国からカメラマンが集まる場所になりました。大型バスが何台も到着して、2週間程度の桜の花の季節に、30万人近くが訪れるという、福島市でいちばんの観光スポットでした。ここが残念ながら原発事故の影響で放射能に汚染されてしまいました。

福島県の汚染の状況

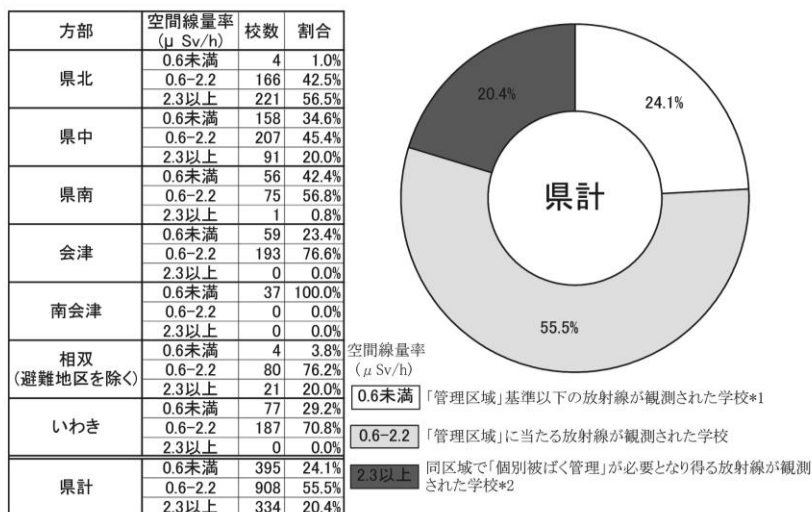
福島第一原発からずっと北西に風が流れて、伊達市、福島市、二本松市、郡山市、那須塩原のほうまでずっと汚染が広がってしまいました。雨が降って放射性物質が定着してしまったからです。いまだにセシウムの影響をたくさん受けています。当初は、放射性のヨウ素も、ずいぶんと回っていたということが分かっています。

次頁の円グラフ〈◆1〉は2011年4月当初、放射線管理区域以上に汚染された学校がどのくらいあるかを表しています。福島県は海のほうが浜通り、真ん中が中通り、西側が会津地方ということになりますが、会津の南、奥のほうは、全く汚染されていないという状況でした。その代わり顕著に表れているのが、県の北のほう、県北地域ということになります。県北では99%が放射性管理区域になっていました。

*〔編注〕2012年10月6日の講演を文字起こしし、著者に確認を得たもの。データや情報には当時のままのものがあることをおことわりしておく。見出しは著者の了解を得て編者がつけた。脚注は、基本的に2013年2月の校正過程で著者が付したものである。

ポスト福島哲学

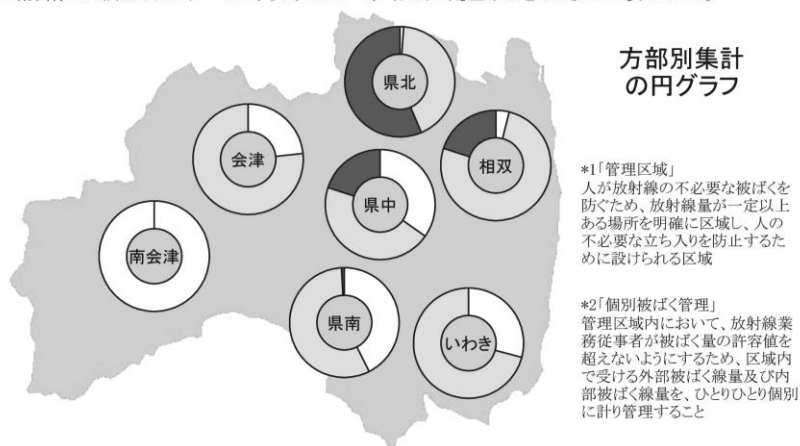
◆1 「福島県放射線モニタリング小・中学校等実施結果」の集計



※「同モニタリング結果」では「1m高さ」と「1cm高さ」の測定値があるが、他の資料との整合性から「1m高さ」で集計

○集計結果の分析

1. 調査対象の小中学校等の75.9%で、「管理区域」基準を超える放射線が観測されている。
2. 全体の20.4%の学校等では、「個別被ばく管理」が必要となりうる放射線が観測されている。
3. 方部別に見ると、**県北・相双**で高い放射線量率が観測された割合が高く、**96～99%**の学校で「管理区域」基準を超え、特に**県北**では調査対象校等の**56.5%**で「個別被ばく管理」が必要となりうる水準にある。
4. **県中・県南・会津・いわき**では、**58～76%**が「管理区域」基準を越えている。中でも**県中**では**20%**の学校が「個別被ばく管理」を必要とする放射線量率が観測されている。
5. **南会津**では調査されたすべての学校等において、「管理区域」基準を超えたものは**0校**であった。



0.6 μ Sv/h 以上の放射線管理区域に入れるのは、あらかじめ放射線に関する勉強をした人。個人線量計を必ず身に付け、それを検査機関に送って被ばく量を必ず確認していくこと。飲食禁止。なおかつ就寝も禁止です。もちろん18歳未満の労働は禁止ですから、言うなれば子どもは立ち入り禁止です。それが0.6というグレーのところ。2.3以上のもっと厳しい個別

ポスト福島哲学

っているんで、朝起きたときに首からぶらさげて、通学して、学校に行って、帰ってきて、ご飯を食べて、お風呂に入って、寝るときは枕元に置くというかたちで3カ月間、肌身離さず付けた結果が、保護者に返ってきたのがこのシートです。

ここに読めるのは、このお子さんは3カ月間で0.5mSvの被ばくだったということです。3カ月で0.5ということは、4倍すれば1年間になると考えると2mSvです。2mSvでいいかというと、実はそうではありません。2011年3月は、非常に空間線量が高かったのですから、1カ月だけで1.125mSvになるというような予測ができました。最初の1年間、2011年3月から2月まで、合計するとこのお子さんは3.225mSv/yの被ばくになるのではないかと推定できました。一般公衆の追加的被ばく限度は、1mSvでしたから、ゆうに3倍を超えてしまうのではないかという状況が見てとれました。これは福島市内の、ごくごく平均的な線量の地域です。まちなかと言ってもいいかもしれません。福島市は非常に広いですから、山がある渡利地区の子どもは、おそらくこれよりも多いと思います。

こういことが予測されたので、可能な人は3月のうちに避難しました。また、少し迷っている人たちでも5月の連休を境に避難したり、夏休みの保養プログラムに参加したことをきっかけとして2学期からは引っ越した先で新学期を迎えるという子どもたちも多かったです。

きちんとした調査をしなければ安全も確認できないなか、学校が開かれ、子どもたちが被ばくしてしまっている。これはあくまでも外部被ばくだけですので、食品や呼吸や砂ぼこりを吸うことからの内部被ばくは含んでいません。

放射線を扱って仕事をしている方々の、平均の年間被ばく線量をご存知ですか。1980年には3.5mSvだったのです。先ほど見ていただいた子どもと同じくらいです。ところが、それがずっと右肩下がりになってきて、2008年には1.1mSv/y。これは仕事をして、お金をもらっているほとんど成人の方の線量です。年齢別の内訳でもほとんどの方が1mSv以下というのが分かります。平成21年度の方々の98.8%は男性です。ということは、いちばん放射線に強い、頑丈な体を持った成人男性がほとんどの職場でも、1mSv以下で仕事をしているということです。そういったなか、福島の子どもたちは1mSv以上の被ばくをして、学校生活を送っているということになるかと思います。

次頁は甲状腺検査の結果です(◆3)。子どもたちは平成23年度、24年度と調べました。5.1mm以上の嚢胞といいます水膨れのようなものや、結節というしこりのようなものがあつた子どもたちは最初の年度に比べ、調べれば調べるほど、検出される数が増えてきています。例えば、浪江や飯館の子どもたちは最初に測って初年度の結果に入っています。これからどんどん被ばく量の少ないとされている地域を測っていきますから、分母が増えていくわけですね。であれば、検出される人たちの数が減ってくるということがあり得るんじゃないかと思うのですが、

福島現状——保養の必要性

逆に増えています。

◆3 甲状腺検査の結果概要

検査実施総数			H23年度		H24年度	
			38,114人		42,060人	
判定結果	判定内容		H23年度		H24年度	
			人数	割合	人数	割合
A判定	(A1) 結節や嚢胞を認めなかったもの		24,469人	64.2%	23,702人	56.3%
	(A2) 5.0mm以下の結節や20.0mm以下の嚢胞を認めたもの		13,459人	35.3%	18,119人	43.1%
B判定	5.1mm以上の結節や20.1mm以上の嚢胞を認めたもの		186人	0.5%	239人	0.6%
C判定	甲状腺の状態等から判断して、直ちに二次検査を要するもの		0人	0.0%	0人	0.0%

〔判定結果の説明〕

- ・ A1、A2判定は次回（平成26年度以降）の検査まで経過観察
- ・ B、C判定は二次検査（二次検査対象者に対しては、二次検査日時、場所を改めて通知して実施）

※ A2の判定内容であっても、甲状腺の状態等から二次検査を要すると判断した方については、B判定としています。

※ H24年度の検査結果については、検査結果が確定している8月24日検査分までを集計しています。

上表：第8回県民健康管理調査検討委員会資料 P15 より・下表：同じく資料 P23 より

■甲状腺検査（全県先行検査）二次検査実施状況（平成24年8月31日現在）									
	二次検査対象者 (ア)	検査実施者 (イ)			二次検査終了者(エ)				
		検査実施者 (イ)	再検査中 (ウ)	エ/イ率	2年後検診 ※1		通常診療へ移行 ※2		二次検査 のべ人数
		イ/A率	ウ/イ率	エ/イ率	A1	A2	計	細胞診実施	細胞診 未実施
23年度	186	60	22	38	4	6	28	14	14
福島市町村									
合計	186	60	22	38	4	6	28	14	14
		32.3%	36.7%	63.3%					

※1 異常なしのため、次回は26年4月以降の本格検査において検査を実施する受診対象者。

※2 概ね6か月後または1年後に再診するなど通常の診療に移行した者。

B判定：186人
→検査実施者：60人
→二次検査終了者：38人
→通常診療へ移行：28人
→細胞診実施：14人
14人うちの1人

福島市内の子どもたちに限っては、50%を超える子どもたちに、しこりや嚢胞が見つかったという状況です。これについては、過去、同じような数万人規模で、子どもたちを調べている例がないので、単純な比較ができないということ、仮に何らかの比較の対象があったとしても、機械が進歩しているので、小さな嚢胞まで見つけることができる能力が高まっており、発見される率が上がっているという解釈もできるということです。

甲状腺検査については、2年に1回の検査が義務付けられることになるのですが、半年に1回調べたほうが良いという甲状腺医もいらっしゃいます。下表の四角で囲ったところ、ちょっと小さいですが、見ていただけますか。このなかで、186人、初年度測ったなかのB判定、5.1mm以上の結節や、20.1mm以上の嚢胞がある人が186人いました。そのなかで、二次検査に進んだ人が60人、そのなかから1人、甲状腺がんが見つかったという状況です。186人のうち、まだ60人しか二次検査を受けていないのです。これは必ず受けなければ、子どもたちの体を見ていくことができません。受けようとしなない人がいるとすると、それは県立医大が進めている検査に対する、もしかしたら不信感があって、全国でひそかながらも受けさせてくださる、もっと親身になってくれる先生のところで受けているのかもしれない。この内容は、実

ポスト福島哲学

ははっきり分かっていません。

ただ、福島県立医大では「県民健康管理調査」として、きちんとデータを集めていかなければいけない。賛否はあるのですが、やらないといけない仕事です。そこにデータがきちんと集まらないということは、県民のこれからの健康の把握のためにならないと思っています。

検査を受けたなかの 60 人から 30 人が二次検査を受け、その結果が分かったなかから 1 人にガンが見つかっている。186 人に対して、まだほんの 30 人ですので、これが 2 人、3 人となっていくとするとまずい。なぜかという、こういった事故がなければ、甲状腺がんになる子どもは 100 万人に 1 人か 2 人というのが現実だったからです。今のうち、38,000 人に 1 人、出ているということが、言えるんじゃないかなと思います¹。

避難と分断

どのくらいの子もたちが避難しているかですが、次頁の表をご覧ください〈◆4〉。2012 年 4 月に入学した時点の子もたちの数でいうと、合計 30,109 人が避難しています。そのなかで、県内に避難した人たちももちろんいます。浜通りから県内の汚染の低い所に、避難している人たちが 12,214 人、県外に避難している人が、17,895 人ということになります。合計 30,109 人。

このなかに、今を表す象徴的な数が見られます。浜通りから中通り、例えば、福島市に避難している方はかなり多いです。その代わり県外に避難している人は少ないです。ところが、中通りから県内に避難している人というのはほとんどいません。ほとんどが県外に避難しています。

例えば、例を見ますと、檜葉町から県内に避難した人は 942 人、県外に避難した人が 268 人、合計 1,210 人の子もたち。一方、福島市から県内に避難した人は 24 人、県外に避難した人は、3,150 人ということで、汚染の激しかった所、また津波の被害があった所から福島の中通りに避難してきている一方、中通りから県外に避難している人が多いということで、ここでも意識の差があります。

私の事務所も、渡利にあるのですが、なぜ渡利の事務所に移ったかと言うと、渡利しか空いてなかったからです。渡利は線量が高いですから、アパートも事務所も、可能なら福島市内でも線量の低い西のほうに移ればいいわけです。地震当初から引っ越す人が多く、線量が高い地域のアパートや事務所は空いています。そこに、私たちのように、新しく事務所を構えたい人

¹ その後、この第一次結果発表者の中から 3 名の甲状腺がんが確定。他に 7 名の疑いのある子どもたちがおり、その確率は 80%とされています。つまり 3,800 人に 1 人という可能性があるのです。

福島県の現状——保養の必要性

ですとか、飯舘村のように、避難がワンテンポ遅れてしまった人たちが（線量が高い地域と知りつつも）入らざるを得ないという状況です。こういったところが、また新しい分断を生んでしまっていると言えるのではないかと思います。

◆4 福島県市町村別子どもの避難者数

市町村名	平成24年4月1日現在の把握数 (18歳未満避難者数)		
	避難先別		
	県内	県外	
福島市	3,174	24	3,150
会津若松市	53	0	53
郡山市	2,801	23	2,778
いわき市	3,641	1,475	2,166
白河市	119	3	116
須賀川市	182	0	182
喜多方市	10	0	10
相馬市	80	12	68
二本松市	316	3	313
田村市	387	344	43
南相馬市	5,606	1,969	3,637
伊達市	428	3	425
本宮市	84	1	83
桑折町	31	0	31
国見町	56	14	42
川俣町	242	169	73
大玉村	21	1	20
鏡石町	36	0	36
天栄村	26	1	25
下郷町	0	0	0
檜枝岐村	0	0	0
只見町	0	0	0
南会津町	0	0	0
北塩原村	0	0	0
西会津町	0	0	0
磐梯町	2	0	2
猪苗代町	5	0	5
会津坂下町	3	0	3
湯川村	0	0	0

(単位:人)

市町村名	平成24年4月1日現在の把握数 (18歳未満避難者数)		
	避難先別		
	県内	県外	
柳津町	0	0	0
三島町	1	0	1
金山町	0	0	0
昭和村	0	0	0
会津美里町	2	0	2
西郷村	44	0	44
泉崎村	13	0	13
中島村	1	0	1
矢吹町	54	0	54
棚倉町	7	0	7
矢祭町	2	0	2
塙町	1	0	1
鮫川村	3	0	3
石川町	12	0	12
玉川村	7	0	7
平田村	2	0	2
浅川町	3	0	3
古殿町	0	0	0
三春町	29	0	29
小野町	13	0	13
広野町	970	707	263
楡葉町	1,210	942	268
富岡町	2,597	1,629	968
川内村	279	204	75
大熊町	1,896	1,285	611
双葉町	1,130	472	658
浪江町	3,298	1,879	1,419
葛尾村	195	173	22
新地町	36	0	36
飯舘村	1,001	881	120
計	30,109	12,214	17,895

※ 原則として平成24年4月1日時点の避難者数である。

(2/10 会津坂下町、3/27 いわき市・須賀川市、3/31 田村市)

※ 相馬市、桑折町、小野町、新地町については、小中学生の区域外就学のみ把握。

ポスト福島哲学

除染作業の現況

一方、どのぐらい除染が進んでいるかという話になりますが、どのぐらいだと思われますか。あらかた済んでいるのではないと思われる方、いらっしゃいますか。当初、「除染は大変な作業なので、住民の方々にボランティアでお願いします」ということを説明会で福島市の方は言っていました。そうしたところ「どうして内部被ばくを受けなければいけない除染を、私たち住民がみずからしなければならないんだ」という話になりました。あまりにも会議が紛糾して、深夜を回ったそうです。

その後、ようやく除染方法が改められ、住民の方々に除染をお願いすることはなくなりました。「すべて発注業者さんがやりますので、やりたくてもやらないでください」ということになりました。発注するということは、どのような除染ができるか、きちんと一軒一軒の家について計画表をつくらないといけないということです。表面の土を剥いで、その土をどこに持っていくのか。仮置き場はほとんど決まっていません。どこに持っていかというと、その家の敷地のなかで保管しなければいけないのです。掘れる人は庭を掘って、そのなかにシートを敷いて汚染土を埋め、また新しい土を敷く。そしてまたシートをかぶせます。穴を掘れない家は、例えば、プラスチックの大きな容器に入れて、それを敷地内のどこかに置かないといけない。例えば、駐車場の横に置こうかと思うと、そこはお隣の家の近くなるわけです。または雨が当たらないように軒下に置くしかないとなれば、お勝手口の横だったりする。すると、線量が高い土をわざわざ集めて、自分の生活のより近くに持ってきて、置かなければならないということもあります。

また、畑を持っている人たちが野積みにしてシートをかぶせるということもあるのですが、2年3年と置くと次に持ち上げるときには、取っ手がちぎれてしまうのではないかという話が出ています。仮置き場ができたときに移動しますが、またそこに手がかかる。汚染の激しい土があちこちに移動されるときに、風で舞ってしまう。ほこりとして口に入ってしまう可能性がある。常にそういったことを心配しなければなりません。

郡山市は、25,000 軒の除染計画に対して、発注されているのが 1 軒という状況です（◆5）。福島市の場合、22,714 軒に対して発注されているのが 3,766 軒。実績として 126 軒という状況です。面的にワンブロック一緒にやらないと効果がないので、ワンブロックの一軒一軒すべての家で、どのような方式で、どのぐらいの土を取って、どう埋めるかが全部決まらないと、そのブロックができないということなのです。

私たちの渡利地域でも個別の測定がありました。11 月からやっと除染が始まるそうです。

福島県の現状——保養の必要性

それまでなかなか待てないというのが現状です。住宅除染発注 1 割強というような状況です²。

◆5 汚染状況重点調査地域指定市町村の除染実施状況（平成 24 年 5 月末現在）

市町村名	住宅（戸）			公共施設等（施設）			道路（㎡）			水田（㌔）			畑地（㌔）			樹園地（㌔）			牧草地（㌔）			森林（生活圏）（㌔）		
	計画	発注	実績	計画	発注	実績	計画	発注	実績	計画	発注	実績	計画	発注	実績	計画	発注	実績	計画	発注	実績	計画	発注	実績
福島市	22,714	3,766	718	381	243	126	634.0	55.0	25.0	2,397	832	832	1,184			2,358	2,000	2,000						
二本松市	2,350	143	25	73	58	34	90.0	32.0		2,200	1,800	1,800	1,000			69	69	69	506			138		9
伊達市	14,028	2,523	37	163	58	13	384.0	150.2		1,300	1,080	1,080	1	1	1	1,335	1,335	1,300	18	8	8	10		1
本宮市		2	2							1,804	20	18				12	12	12	40	40				
桑折町	1,800			67	20	19	177.0			520	520	520				380	380	364						
国見町				2	2					450	450	430				365	365	365	21			22		
川俣町	5,105			7			1,073.0									5	5	5						
大玉村	500	367	32	38	24	24	14.0			98	98	98				8	8	8						
郡山市	25,000	1	1	652	332	215	770.5			560	6	6	1	1	1	67	38	38	180					
須賀川市	2,800			32	4	2	30.0			130	130	73				135	135	135						
田村市				31	31					5	5													
磐石町	308	3	3	40			30.0									36	36	36						
天栄町	161			10	1		33.0	1.0																
石川町																35	35	35						
玉川村	5			8	8	8																		
平田村	500			17			92.0																	
浅川町				4	3	3																		
古殿町				9	5	5																		
三春町				12									103	2		17	10	10	16	16	16			
白河市	1,691			171	65	65	110.0			900	900	900				26	26	26	36	36		71		
西郷村	6,900			200	17	8	500.0	25.0	25.0	25	25	25	36	36					250					
泉崎村	1,000			7			20.0																	
中島村	257			4																				
矢吹町	150			22	1	1	13.0			132	132	132												
棚倉町	30			2			14.0																	
鮎川村	23																					15		15
湯川村	600	450	450	37	4	4	42.8	5.0	5.0															
新地町				9	3	3										35	35							
相馬市	565	15	15	17	2	2	12.6	12.6								44	44							
南相馬市	337	17	17		130	124	81.0	28.0	28.0	1	1		10			18	18							
広野町	1,850	1,850	519	56	56	12	73.9	73.9	3.0	300									150			245	住宅を含む	145
川内村		961	238		6	5				500			400											
いわき市		12	5		51	51																		
合	計	88,674	10,110	2,062	2,026	1,136	757	4,182	2,382	7,986	11,321	5,999	5,915	2,735	40	24,848	4,551	4,500	1,217	100	24	501		25,169
市町村数	23	13	13	24	24	22	19	9	6	15	14	13	8	4	2	14	17	17	9	4	2	6		3

右下が渡利学習センターのグラウンドの除染風景です（◆6）。学習センターというのは、福島市直轄の施設です。この除染は昨日撮った写真です。ここで線量計を持って撮っているのですが、0.832μSv、つまり放射線管理区域以上です。ここではご飯を食べたり、アイスクリームを食べたりはできません。子どもは立ち入り禁止です。

これを測っていると、おじちゃんがサンダル履きで、自転車でやって来て、眺めているわけです。つまり生活道路のすぐ横。汚染されている土をブルーシートで囲ってはいませんが、風が強ければほこりとして舞ってくる。ショベルカーで大きな穴を掘って埋めるのです。その上に遮蔽のための砂をかぶせるという作業です。

このショベルカーの運転手さん、ここで写真を撮っている現場監督さん、共にマスクをしていません。非常に悲しいことに、今日、あした、あさっては地域の神社の秋祭りなのです。この

◆6 渡利学習センターの除染風景（2012 年 10 月 5 日）



² 2013 年 2 月末現在、ようやく着手された状況。

ポスト福島哲学

除染をやっているグラウンドのすぐ横のフェンスには紅白の幕が張ってあります。そのすぐ向かいの道路には、御神輿が置いてあります。これが福島の現状です。

今頃、この地域ではお祭りやっています。除染は終わっていません。砂ぼこりは飛んできます。放射線管理区域以上の線量下、子どもたちがお神輿を引き、焼きそばやアイスクリームを食べたりというような生活がすぐ横であるという状況です。

次に、右が、僕たちの事務所に測りに来たときの風景です〈◆7〉。真ん中のベストを着ている人は、福島市除染業務監理員という、たすきをしています。二階から伸びてくる雨どいの下ですね、こういうところが高いので測っているのですが、ここに僕が線量計をかざしていると1.138 μ Sv あります。この人たちはさすがにマスクをしています。

軍手もしています。

建物の周辺をずっと測っていくのですが、最後に計測写真を撮っています。ここは玄関の前の1cmで0.37 μ Sv/h、50cmで0.53 μ Sv/h、1mで0.49 μ Sv/hというふうに黒板に書いてありますが、僕が手元に持っている1mのところの線量計は、1.012 μ Sv/hとなっています。測ってくれているんですけど、ほとんど半分ぐらいにしか測っていません。測定機や測定手法の違いだとは説明されましたが……。この差はなんなのか、ちょっと分からないです。事務所の前の路上ですが、空間でちょうど1 μ Sv/h。駐車場のコンクリートの上1cmぐらいに当てると2.7 μ Sv/h、つまり2.7倍。裏の少しじみじみしているところ1mで3.21 μ Sv/h。草の中に持っていくと23.25 μ Sv/hです。つまりこういうところが建物のすぐ横にいっぱいあるのですが、行政が測るとどうも低い発表になるような気がするのです。

背の小さい子どもほど放射線に対してシビアだと言われています。砂ぼこりを吸い込んでしまう可能性、外部から放射線にさらされてしまう可能性があります。

去年の1年間、今年の1年間、体重の増加率はどうかというと、福島県内の子どもたちは、4分の1になっています。つまり外遊びができない。外で転ぶこともままならない。なぜかという、セシウムの粒々が固着しているアスファルトの上で転んで、毛細血管から体に直接入ることがいちばん危ないと言われているそうですから。そういったことを懸念して、お母さんたちは子どもを外

◆7 除染風景



工事名	渡利地区(渡利字山崎下外)放射線除染業務委託(2011.4)
工種	モニタリング
位置	春日町会B-1-8
除染前 (ソチレーゾ)	
玄関前	
1cm	0.37 μ Sv/h
50cm	0.53 μ Sv/h
100cm	0.49 μ Sv/h

福島現状——保養の必要性

で遊ばせません。

子どもたちの生活

学校の校庭は除染が進みましたから比較的安全なのですが、それでも校庭で自由時間に遊ばせたくないというお母さんたちはいます。つまり休みの日も、子どもの声が外から聞こえてきません。自転車に乗っている子どもたちも少ないです。昔のように、走り回って遊ぶことはしません。最初の一年、子どもたちは運動ができず、食欲が湧かなくて、ご飯を食べる量が減ったのです。それで体重増加率が4分の1になっていたのです。これは全国平均の1.8kgから比べても半分です³。

対策をどうするか、行政の方々も、一生懸命考えてくださっています。屋内遊び場をどんどん整備しているのです。つまり空き店舗や会議室をつぶして砂場にする、遊具を入れる。福島市では、屋内トランポリン場を整備する話です。そうすることによって、子どもたちの運動不足を少しでも解消したいというねらいがあります。また、スポーツインストラクターを配置して、スポーツ教室をやる。体の動かし方を教えないと、運動能力が落ちてしまうからです。

これがどういうことを意味するかというと、筋肉が落ちる、骨の密度が落ちる、新陳代謝や免疫力が落ちる。体力が落ちてインフルエンザが来ると、全ての型にかかってしまう。学級閉鎖が1週間、2週間になって、学校できちんと勉強をする権利も奪われてしまうというようなことにつながっていきます。

そのなかで、私たちが考えているのは、やはり、自然と触れ合う機会を持たせてあげたいということです。体力の向上はもちろん、保護者がいちばん心配しているのは精神的な影響です。「うちの子どもたち、宇宙船に乗かって、旅をしている子どものように育っちゃったらどうしよう」と言っているのです。

つまり人工的な遊びばかりで、自分の好きな葉っぱに触れたり、自分の好きなかたちの石ころを拾ってポケットに入れたり、泥だらけになって遊んだり、走って転んだり、芝生の上で寝っ転がったりということが、今、福島ではできません。そういった遊びは小さなときは特に大事です。「外で自由に遊ぶことができない子どもたちが、本当に健全な精神で育ってくれるかしら」というのが、お母さんたちの大きな悩みです。

うちもそうでした。うちの娘は3歳だったのですが、外に行って石を拾ってくるのが大好きで、玄関先にずらっと石を並べて満足している子どもです。福島ではもう、以前のような生活は無理だなということを考えましたので、妻と娘を2011年3月20日に避難させました。たま

³ 2年目は逆に肥満率が高くなる傾向。小学1年生で4.7ポイント増の9.7%が肥満で、全国1位です。

ポスト福島哲学

たま妻の実家が東京でしたので、まずは東京。その後、7月から京都市の市営住宅をお借りして住んでいます。もう5歳になりました。今はもう京都弁です。「○○しはる？」とか、「あかんよ」、「ちやうねん」とか怒られたりしています。それはそれで、面白いって言っちゃうとあれですけどね。そこになじんで生活しているんだというのが分かるのでいいのですが……。相変わらず草花をちぎったり、石やどんぐりを拾ってきて遊んでいます。多くの福島に在住している子どもたちにも思う存分、そういった普通の遊びをさせてあげたい。楽しみながら体力や免疫力を付けてほしい。そして何よりも精神的に落ち着いてほしいという思いがあります。そのためにできることが、今、力を入れている「保養プログラム」です。

「保養プログラム」

福島の状態を知っていただくために広報をしたり、県内外の方々が組んでくださる保養の情報をお伝えしたり、週末や夏休みなどの長期休暇に保養に連れていったりしています。例えば兵庫県の方々は、震災のご経験がおありだからか、私を呼んでいただける機会が多く、明石市、神戸市、丹波篠山などに伺っています。岐阜、金沢、横浜、京都、大阪、滋賀、花巻しかり。

北海道庁では福島の子どもたちを非常に心配してくださって、初年度、2年目、ともに子どもたちの北海道への保養キャンプの交通費を出してくださいました。数千人規模でのフェリー代、大型バスのチャーター代を道庁が負担してくれたのです。2012年の夏休みには4,000万円まで減ってしまっていたのですが、それでも支援してくださいました。このように、地域によっては行政の方々も非常に親身に考えて下さっているのです。

早稲田大学で行われた「子どもの権利のアジアフォーラム」に伺って、子どもたちの現状についてお話させていただいたりもしました。全国いろいろ伺いました機会に、福島の子どもたちは自然と触れ合うことがなく、体力的にも精神的にも大変なんですということをお話ししますと、お聞きになった方々が保養のプログラムをつくってくださいます。

今度はそのプログラムを集約して、データベース「ほよ〜ん相談会」にして公開するということを、いろいろな団体の方の協力を得て今年の夏からできるようになりました。期間、料金、規模、参加の条件などを一覧表で見ることができます。

そして週末保養です。夏休みだけでは足りない分、近場の山形県ですとか、県内の線量の低い所に連れていきます。だいたい20人から30人規模で、お友達同士を連れていきます。お友達同士というのは、子どもたちの環境が非常にシビアになっていて、友達同士で遊ぶ時間がなくなっているからです。

特に私たちは飯舘村の子どもたちを連れていっています。飯舘村は全村避難です。川俣町の

福島現状——保養の必要性

仮設校舎まで、点在している福島市内などのアパートなどからスクールバスで通っています。朝の6時台から、アパートを一軒ずつ、子どもを集めて回ります。そして学校に行きます。学校が終わったら、またスクールバスで、一軒一軒送っていきます。ということは、放課後、お友達と遊ぶ時間がありません。アパートとアパートは非常に離れている。福島市すごく広いですから、土日、自分の力では友達に会いに行けません。会いに行けたとしても、外では遊べません。うちのなかでゲームをして過ごします。つまり、自然のなかで友達と遊ぶ機会がなくなっていくということです。

例えば、山形県の川西町に廃校になったところを宿舎に改造している施設があります。非常に古い木造の校舎で、体育館とグラウンドが付いています。ここで思いっきり子どもたちは遊びます。到着すると、「ここの土、触っても大丈夫？」と、ほとんどの子は必ず聞きます。「いいんだよ。安心して遊んでもらえるように来たんだから」と言うと、子どもたちはみんな、弾けるように遊びます。

奥多摩や長野県、宮城県の登米市、豊かな山の自然の中でキャンプファイヤーをやったり、ツリークライミングをしたり。南房総市には春休みに呼んでいただきました。三泊四日だったかな。もう福島海では遊べませんので……。ここで磯遊びの体験活動をしています。

こうして子どもたちに「温かく迎えてくれる人たちがいるんだ」ということを感じてもらうことも貴重な経験になるのではないかと思います。友達同士、屈託なく遊ぶことができます。広いグラウンドで男の子たちはソフトボールやサッカーをするのですが、女の子たちはど真ん中で輪になっておしゃべりをしています。すごくぜいたくなシーンだなと感動した覚えがあります。

長期休暇のプログラムは、自分たちではなかなかできませんでした。しかし今年の夏はご支援をいただいて、9泊10日を2クール実施することができました。2クルールのあいだは、大阪のキャンプに5日間預かってもらい、最長24日間の保養に出ることができるというプログラムをつくってみました。また今回初めて挑戦してみたのが、検診との組み合わせでした。ホールボディカウンター検査と尿検査です。ホールボディカウンターは行政もやってくれていますが、検出限界が高く設定されていました。また、尿検査は行政ではやっていませんでした。どちらの検査とも、検出限界以上のセシウムが排出された子どもたちは、二次検査をやります。これをフォローしていき、尿中のセシウムが検出限界以下になるまでフォローして、生活改善のお手伝いをしていくことにしています。

検出限界というのは、機械の性能によって、また測る時間によって、検体の量によって測定値の下限が決まることです。検出限界が高い測定では、ある一定以下の数値は測れず「出ませんでした」、「問題はありません」ということになってしまいます。ですから、なるべく検体の

ポスト福島哲学

量を多くし、分析時間も長くしていただいて、検出限界をなるべく下げる必要がありました。そうすることによって、測定限界から漏れてしまう子どもたちを救い出し、体内にセシウムが入っているかどうか、正確に把握していくことにしました。これも検査機関のご協力によって可能となったことです。

また、放射能について学習する機会が必要だと考えましたので「放射能リテラシーワークショップ」を実施しました。これは、劣化ウラン弾の被害を受けている子どもたちの支援活動を行っている JIM-net という団体の方にご協力いただきました。「放射線というのは、数字でしか測れない」ということを、放射能リテラシーワークショップのなかで説明し、「だからこそ検査が必要なのだ」ということを知らせました。子どもたち全員から承諾書ももらっています。もちろん保護者からももらっています。

そういった仕組みすべてが、子どもたちの権利を守ることにつながっているんだよという理解につなげるため「子どもの権利」についてのワークショップもやりました。これにはセーブ・ザ・チルドレン・ジャパンという、子どもの権利の国際団体にご協力いただきました。この「子どもの権利に関するワークショップ」については、子どもたちの相手をしてくださる北海道や長野といった受け入れ現地のスタッフの方々にも受講していただきました。そうすることによって、子どもの権利という共通の物差しが、スタッフにも保養に参加する子どもたちにも行き渡るというかたちで考えてみました。

私たちが行った広島での保養プログラムには、前半 30 人、後半 24 人、合計 54 人の子どもたちが参加しました。大阪の中継ぎ期間も含めると、長く行けた子たちも 8 人ほどいました。必ず午前中はお勉強をしました。すごく面白かったのは「プロ野球なんか興味ないからいいよ、見に行かないよ」と渋っていた女の子たちが、実際に行ってみると大はしゃぎをしていたことです。なぜかというと、福島にはプロ野球観戦の文化がないのです。名古屋だと中日ドラゴンズがあるからいいですが、田舎だとどうしても自動的に、テレビで見る機会の多いジャイアンツファンになってしまいます。プロ野球が来るのは、年に 1 回だけ。しかも高校野球をやるようなグラウンドです。広島球場のようなショーアップされたところで野球を見る文化が無いのです。「戦争からの復活という意味を込めて広島カープが頑張ってきた」という事実もあるので、そういった話をしながら野球観戦に行きました。すると女の子たちの感想文で「いちばん楽しかったのは野球観戦だった」と書く子が多く、新しい文化に触れるというのは、良い刺激になるものだと思います。実はこれが保養プログラムの大事なキーワードになるのではないかと考えています。

福島の実状——保養の必要性

これからの展開

「原発事故・子ども被災者支援法」というのがあります。これは、強制避難となっている警戒区域以下の線量であっても、ある一定のレベルで汚染されてしまっている場所からの避難を自分で決めて良い、つまり、自己決定権を認めた画期的な法律なのです。チェルノブイリ法の日本版といわれています。また仮に避難したとしても、もう一度戻りたいという人をきちんと保証する。つまり就労支援、就学支援、生活支援、移動の支援。あとは避難する場合には、行った先で円滑な行政のサポートを受けられるといった支援が受けられる。国の責任できちんとやることを決めました。また、在住することを選択することも当然できますから、そのときには医療的な支援や、子どもたちのために「自然体験活動等を通じた、心身の健康の保持に関する施策」というのも必要だと書いてあるのです。この「自然体験活動等」が、保養プログラムをやっていく上でのキーワードになるだろうと考えています。先ほど申しましたように、自然に触れる、体力が付く、精神的に安定するということのほかに、新しい土地に触れて新しい歴史や文化を学ぶことによる刺激というのも子どもたちの育ちにとって非常に大切なことだと思っています。そうした体験があることで自分の故郷の良さに気付くことができるからです。

2 番として、311 受け入れ全国協議会というのができました。これはあとで、木田さんから説明があると思います。

また「東日本大震災支援全国ネットワーク（JCN）」というところもあります。広範囲なネットワークとの情報交換、連携も考えていかなければなりません。また、今年も 11 月に「ふくしま会議」があります。こういった県民の声を県外の方々へ、世界に向けて発信していこうというようなイベントでも子どもたちの保養の大切さを訴えています。多くの皆さんで考えていきたいと思っています。

子どもたちを健康被害から守るための課題

次が今日、皆さんに聞いていただきたいところなのですが、夏休みや週末の保養プログラムに参加できている子どもたちは実は少ないのです。かなりの数、出してはいただいているのですが、おそらく夏休みの保養プログラムに参加できている子は、多くても延べ 2 万人ぐらいじゃないかなと思います。

ところがふたを開けてみると、関心の高いお母さんが、一生懸命インターネットで調べて、「うちの子は 3 カ所に行きました」という子が沢山いるのです。そうすると、実質 6,000 人とか 7,000 人ぐらいしか参加できていないのではないかと思うのです。福島の子どもたちは 36 万人です。会津地方は迎え入れてくれる側かもしれませんが、汚染の激しい地域に 20 万人い

ポスト福島哲学

たとしても、そのなかで 6,000 人しか保養プログラムに参加できていないとすると、、、焼け石に水ということです。

子どもたちに機会均等的に、公平に保養に行ってもらうためには、やはり学校のプログラムとして行ってもらうしかない。クラスごとに保養に出てもらうしかない。チェルノブイリ原発事故以降、ロシアやベラルーシ、ウクライナで今も続けられている保養プログラムと同じ意味合いになっていくと思います。ベラルーシでは今でも 24 日間、クラス単位で保養に出かけています。財政支援もある国の制度です。

それを早く日本でもやることによって、体内の被ばく線量の累積を避けていく。生物学的半減期というのがありまして、10 歳の子どもは 38 日間連続で外に出ると、体内に取り込んでしまっているかもしれないセシウムを排出していくことができるのです。38 日間かかるということも言えるかもしれませんが。大人はもっと長いです。赤ちゃんはもっと短いです。その期間を有効に使うことによって、子どもたちの健康を保持していく。それをクラス単位で行っていく必要があります。それが「ローテーション保養」ということです。

ここにきて伊達市の教育委員会が「移動教室」という名目で、それを先駆的にやってくれています。10 月までに 170 人の子どもたちが参加しました。まだ短いものではあるのですが、新潟県見附市とのあいだで 3 泊 4 日で実施しました。クラス単位に算数や理科や国語の教科書も持って、担任の先生と一緒に出かけしていきます。来年度も伊達市はこの「移動教室」を実施していくと言ってくれています。仁志田市長や湯田教育長の、非常に先駆的な取り組みだと思っています。

新しい歴史や文化、知恵に触れる。地元から離れて、他の地域で勉強することを受け入れてくれる心温かな人たちがいる。そういう体験を子どもたちにさせてほしい。それを実現するためには、やはり法的な根拠が必要ですし、国からの財政支援が必要です。そして送り出し側、受け手側の市民ネットワークが必要です。生活面でのお世話まで全て教育委員会や担任の先生だけが負担するとつぶれてしまいます。ですから、例えば岐阜のお母さんたちがボランティアのネットワークをつくってお掃除を手伝いに来てくれるとか、例えば、調理実習室がある宿舎に泊まるときに給仕の手伝いに来てくれるとか、近くの大学生が勉強を教えに来てくれるとか。そういった地元と地元のネットワーク、地域間交流といった雰囲気で行っていくのが長続きするコツになるのではないかと思います。

その「移動教室」に必要なのは、空き教室だと思います。当初は廃校を利用して、あるいは「使っていない会社の寮はありませんか」などとお尋ねしていたのですが、廃校をもう一回動かすというのは非常に大変です。例えば耐震補強をする、スプリンクラーを入れる、ボイラーを新しいものにする、誰がそこを管理するのかという話になります。通常運営されている学校

福島の実状——保養の必要性

の空き教室をお借りすれば、家庭科室はある、音楽室には楽器がある、保健室には先生がいる、ガラスを割ったら用務員のおじさんが換えてくれるということで、増やすのは給食の数だけになります。少子化なので空いている教室はいっぱいあると思いますから、その近くに合宿ができる施設、例えば大広間があるような民宿があれば、あるいは行政が持っている施設があれば、空き教室と組み合わせることによって十分に「移動教室」の実施が可能です。一回に一教室だけでいいのです。

「ローテーション保養」という意味は、たとえば4年1組が6月の第1週に行ったならば、4年2組が第2週に行く。4年3組が第3週に行く、4年4組が第4週に行けば、その小学校の4年生4クラスは6月だけで「移動教室」が実現できたということになります。ローテーションしながら実施する「移動教室」という意味です。

新聞記事を2枚持ってきました。「放射線量を気にせず教育活動、児童は泳ぎ草花や土に触れた」これは伊達の移動教室について、宍戸校長先生が書いた10月4日付けの教育新聞の記事です。新潟県見附市で移動教室を行い、子どもたちが非常に喜び、受け入れてくれた子どもたちとの良い関係もできた。また先生同士の教育指導上の刺激にもなった。非常に良いプログラムだったということを紹介しています。

一方、10月3日の毎日新聞記事では、福島県の県民健康管理調査検討委員会が、結論ありきの事前秘密会議をやっていたという記事です。県民の健康という命にかかわる大事な調査について口裏を合わせていたという、非常に情けない話が載っていました。新聞に掲載された記事であることは共通ですが、こんなに中身が違うものと唖然とします。

これまでご紹介してきた内容を形にしてくれるのが原発事故・子ども被災者支援法です。避難の権利を認める画期的な法律がすでに通っているのです。超党派の国会議員のみなさんが協議し、まずは「理念法」として通しました。最初から細部を問うてしまうと、進むべきものも進みません。「一定レベル以上」という部分がどのくらいのレベルなのか議論を始めてしまうと、法律の成立そのものが危ぶまれてしまいかねない状況だったようです。大事なものは「自己決定権がある」ということ、「健康被害の証明責任は国側にある」ということであり、この法律に明記されています。つまり、これまでの公害病の反省が生きていると言えそうです。被害エイズ問題でご苦労なさっている川田龍平さんが大変頑張ってください、被害を受けた側に立証責任があるというこれまでの紛糾の原因を、今回の法律には「国側が原発事故による影響ではないと証明できないかぎり保証する」としました。つまり、国側に立証責任があるという画期的な法律と言えます。これまで公害病で戦ってきた皆さんが勝ち得なかったものを、ようやく今回の放射線被害において前進できるようになる。これによって子どもたちを健康被害から守っていくことができるようになります。あとは具体的な施策への反映が急がれるところで

ポスト福島の哲学

す。

おわりに

福島県では2012年10月1日から18歳未満の子どもたちの医療費が全額無料になりました。どうしてそんなことをしなければならないのかということもありますが、画期的なことです。福島県の佐藤雄平知事が2012年のお正月の記者会見で述べたこと、お分かりですか。「福島県を日本で一番健康な県にする」と言ったのです。すごいですよね。放射能汚染地域と化した福島でそんなことができるのか？と思うのですが、実はその裏には「最新の機械で健康診断をきちんとやっていくことによって放射線による影響も見つけていくし、もともとあったかもしれない病気そのものも早期に見つけ、それに対して最高度の医療を施すことによって治してしまう。そうすることで、全員病気ではない環境になるので、健康面で福島県が一番立派な県になる」ということです。安心なのか、かえって怖いことなのか、分らなくなりますね。

つまりそのために、放射線に関する世界でもトップクラスの研究所をつくったり、300のベッドを持つ放射線管理専門の病棟をつくっています。山下俊一さんという県民健康管理調査の座長は「放射線は100mSvまで大丈夫」と言っている人です。実際に福島県内で100mSvにあたる所に住んでいる一般の人はいませんが、どうしてそういう健康被害が出るはずもない所に、300のベッドを持つ放射線の専門病棟が必要なのかと思います。今、建設中です。

そういう矛盾をどんどん考えていくと、やっぱり、ここにいられないかもしれないという判断をする人もいるかもしれない。そういったときに救い出してくれるのが、今回の法律です。残るにしても出るにしても戻るにしても、きちんと国が保障・支援してくれるということになります。そう考えるとこの「原発事故・子ども被災者支援法」は単に避難の権利をうたうものであるだけでなく、「被曝しない権利」を確認する意味の方が大きいのではないかと思います。これは福島県についてだけ適用される法律ではありません。一定レベルの放射能汚染がある地域というのは、実は那須塩原にも、柏にも、一関にも、千葉にも、群馬にもあります。そういったところの方々には、夏休みの保養プログラムのお誘いは届いていません。またそういった地域から避難するときには、家賃などの保証はありません。検診也没有。そうした方々こそを救い出していく法律になっていくべきだと思います。今回の地震と原発事故という複合災害は、たくさんの原発がある日本のどこででも起こりうる災害です。ぜひ全国の皆さんに関心を寄せていただき、ご自分の問題として考えて頂きたい。そして一緒にこの法律の中身を充実させていければというふうに願っています。今回、甘い基準や中身になってしまうことは、福島の私たちが抱えてしまった不安や苦しみを伝播させてしまうことに他なりません。全

福島の実状——保養の必要性

国の、これから原発を使っていこうとするアジアの、世界のみなさんの、特に子どもたちのためになりません。このような取り組みにかかわることは、福島の民が背負うことになった新たな重荷でしょうか。それともそこから新しい願いが芽生えることになるのでしょうか。

今回の事態で否応なく気付かされたことがあります。放射能汚染は「環境問題」であるということ。そしてその特殊性から「経済問題」でもあり、「社会問題」でもあるということ。何よりも人々にとって「精神的な問題」になりかねないことも分かりました。その影響の広さ、深さを考えなければ、これからの「エネルギー問題」を議論することは出来ないだろうということです。自然科学の分野だけでは到底解決できないでしょう。解決のためには「表層何センチ削ればよい」という次元を超えているからです。人文科学を含めた総合的な解釈の中で「今回」をどう活かそうとするのか、私たちは試されています。今も刻々と失われていこうとする子どもたちの幼年時代＝黄金時代は、二度と戻って来やしないのですから。

希望をつなぐ

木田 裕子

まえがき

「何かせずにはいられない」

2012年3月11日に東日本大震災がおきた直後の私の気持ちでした。

私は、3月16日に母子疎開支援ネットワーク「^へ^へ^コhahako」（以降「hahako」と略す）を立ち上げ、現在まで福島をはじめとする原発事故からの避難・疎開支援活動が続けてきました。活動を通して、同じような気持ちを持っている人がたくさんいるのだということを知りました。一人ひとりが「できること」は小さなことかもしれませんが、それをひとつずつ繋いでいくことで、大きな流れが作られるということを実感したのです。

現在「hahako」の活動目的は、大きく分けて「情報提供」「疎開サポート」「支援者の連携」の3つです。私自身、これまでボランティア活動をした経験もなく、専門的な知識も何もなく、活動が続けるなかで、人と人をつなぐことが私の役目なのだと実感するようになりました。「情報提供」では受け入れ先提供者（ホスト）と利用者（疎開者）を、「疎開サポート」では疎開者同士を、そして「支援者の連携」では支援者同士または支援者と疎開者をそれぞれつなぐことで、支援活動を広げることができました。このつながりや流れがどのようにしてできてきたのかを、私自身が振り返りながらお伝えしたいと思います。

きっかけと経緯

「なぜ避難・疎開支援をしようと思ったのか」ということをよく聞かれます。当初は、ただ胸がざわざわして居ても立ってもいられないほどで、最初から大きなネットワークを作ろうということは考えていませんでした。特に普段から災害のボランティアをやっていたわけでもない私が、「hahako」を立ち上げ運営してきた経緯は次のようなことでした。

震災当日は、防寒の物資を送るくらいならできるかなと考えました。ところが、被災地への交通が規制されていたため、物資を現地に届けることは難しい状況でした。仕事と家庭がある私には、被災地に復興支援に行くこともできません。特別な知識も経験もない私が、資

ポスト福島哲学

金をかけずにできることはなんだろうとあれこれ考えました。そして、インターネットで情報を調べているときに、ある掲示板の書き込みに目が留まったのです。「小さい子どもがいて、原発事故の影響が心配だけど、私も夫も福島県から出たことがなく、親戚も知り合いもない。西日本に避難したいのですが、どうしたらいいでしょう」というような内容でした。その書き込みへのコメントは、「甘えるな」「こんなところでそんなことを聞くな」など否定的なものばかりでした。私は投稿者が不安で心細く、他に相談する手段がないのだろうと思いました。「お手伝いしますよ」と書きたかったのですが、現実的に考えると簡単にそんなことを言えるわけもなく、何も書けませんでした。その夜は、ずっとその人のことが気になっていました。翌日その掲示板を見ると、その書き込みは消えていました。その時、途方にくれて助けを求めている人に言葉すらかけてあげられなかったことをとても後悔しました。否定的な批判的なコメントばかりで、きっと傷ついたのでしょう。今になって思えば、きっと東北から西日本に避難することは、外国に行くくらい気持ちの上で大変なことなのだったのでしょう。

このことがきっかけで、被災に加えもうひとつの「原発事故」の影響で同じように不安で困っている人がいるのではないかと、考えるようになりました。東京に住む知人に連絡をすると「子どもたちは親戚や実家（西日本の）に預けた」という人も多く、西の知人を頼って家族で避難した人もいました。これをきっかけに「私が西にいながらできること＝避難疎開支援」をやろうと思い立ったのです。

まずは、三重県で活動している NPO やボランティアに当たってみることにしました。三重県は山が多いので自然学校や NPO も多く、避難できそうな施設もあると思ったからです。ところが、元々繋がりがあったわけでもない人間がいきなりこんな提案をしても「大変ですね。がんばってください」と言われるだけで、本気で取り合ってくれるところはありませんでした。考えてみれば、避難や疎開支援など存在しなかった時期でしたので、ピンと来なかったのかもしれませんが。知り合いには、「避難・疎開支援なんて他人の生活を丸ごと支援するなんて無理だ。中途半端な支援だと無責任になってしまうのではないか」など苦言をもらいました。確かに避難や疎開となるとその人たち家族の生活のことまで考えなければならぬんだと気づき、自力で避難先を準備してそこに迎え入れるのではなく他に何らかの方法はないかと考えました。いろんな人に話を聞いているうちに、何かしたいけれど何をしたいかわからないという人は多いことがわかり、部屋を提供したいが被災地に知り合いもないし、どこに伝えたら必要な人に届くのかかわからないという声も聞きました。それならば、避難先を提供したいと思っている人を探し、その情報をまとめて被災地に届けようと考えたのです。

希望をつなぐ

そこで、3月15日に全国各地にいる知人に、声をかけました。数名の知人が賛同してくれ、そのうちの一人が **twitter** を通して「避難先を提供してくれる人」を募集しました。すると、思った以上に反応があり、避難をお手伝いしたいと考えている人がたくさんいることがわかりました。また、情報と同時に提供者の気持ちや思いのこもったメッセージも届きました。これらのメッセージに勇気づけられましたし、文字を通して少なからず提供者の人柄も伝わってきたので、住宅情報のような箇条書きにするのではなく、いただいたメッセージもすべてそのまま掲載したい、と感じました。こうして集まった情報を掲載する簡易的なブログを3月16日に立ち上げました。

この時は、まだ避難者支援のネットワークなどは意識しておらず、ただ「情報を集めてそのまま流す」ということのみが目的でした。その後、毎日数十件の情報は集まりましたが、本当に必要としている人たちに届いているのだろうか？という疑問が出てきたのです。**twitter** でブログのアドレスを何度も発信してはいるものの、避難所にいる人たちはインターネットすら利用できないのではないかと考え、集まった情報を紙媒体で印刷してそれを配布することになりました。しかし、発足メンバー6名中東京在住者は3名しかおらず（残り3名は、広島・愛知・三重）人手が足りないだろうと、配布ボランティアを募集することになりました。**twitter** で呼びかけたところ、1日で20数名集まりました。その時数名の人から「自分でもできそうなことをやっと思いつけられて嬉しい」と言われたことが印象に残っています。情報を印刷し冊子にする際に、電話でも相談できるようにと電話番号や代表メールアドレスなども急遽準備し、これを機に団体名もつけようということになり、「母子疎開支援ネットワーク **hahako**」（以降、「**hahako**」と略す）が誕生しました。

「hahako」の活動

ボランティアのうちの一人がデザイナーだったこともあり、冊子のデザインや印刷、ロゴのデザインもあっというまに完成しました。こうして、「**hahako**」第1号の情報冊子が完成し、3月19日に東京都にある一時避難所3箇所に配布にでかけました。その後も数回に渡り、東京以外でも埼玉や神奈川の一時避難所にも配布し、またジャーナリストや復興支援のボランティアの方が、預かり現地での配布に協力をしてくださるというケースも出てきました。それでも福島県内は、どこも混乱していて各地域に届けるのは困難でした。宮城県では県内のボランティアグループが早くからネットワーク化していて横のつながりが強かったため、一箇所に送ったものを仙台市内の一時避難所（500箇所程度）にすべて配布していただきました。

ポスト福島哲学

こうして、「hahako」の活動が動き出しました。疎開支援自体が今の時代存在しない支援活動でし、ノウハウもなかったのも、試行錯誤しながら柔軟に軌道修正しながら進めていくしかありませんでした。避難先情報を伝える相談窓口（電話とメール）を開設しましたが、被災地では避難のための相談窓口というものがなかったようで、「hahako」の名前はあつというまに広まりたくさんの相談が来るようになりました。当初は「情報提供」が目的だったのですが、相談内容が避難先情報ではなく避難を迷っている人、不安な気持ちを周囲に理解してもらえず苦しんでいる人、放射能の危険性をたずねてくる人、情報には載っていない特定の地域のことを知りたいという人、本当にさまざまな人が相談に来られていました。

相談を受けるうちに、情報提供だけではなく「疎開サポート」も必要なのだと気づきました。ここから「hahako」の活動目的が2つになりました。一番難しかったのは、放射能の影響や健康被害についての相談や、精神的に不安定になって家族や職場での人間関係に悩む人たちの相談などです。中には疎開できない（しない）人からの相談もあったのですが、「hahako」の立場を明確にする必要がありました。私たちは、医者や科学者のような専門家でもなく、避難が必要かどうかなどを判断する立場でもありませんので、あくまで不安な気持ちを持った相談者に寄り添うという立場を通してきました。原発事故による被ばくについては、放射性物質の危険性云々よりも、相談者が未知のものに対して抱く不安な気持ちは目の前の事実として受け止めようということです。安全だと言われても不安が消えない人はたくさんいました。ただ、不安がることによって周囲との人間関係で距離が生まれたり、疎外されていく。そしてますます追い詰められて孤立していくケースが非常に目立ちました。これは避難以前の問題だと感じました。「hahako」という、放射能への不安な気持ちを話せる場があるということ、避難をサポートしている人たちがいることを伝え続けることで、希望を持ってもらえたのではないかと感じています。一度気持ちの整理が付き始めると、避難するかしないかということを考えられるようになり、避難を選んだ人は避難先探しに入ります。避難しないことを選んだ人は、できるだけ被ばく量を減らすための工夫をします。このような事情や立場が入り組んでいるため「疎開サポート」とは言っても、疎開するしないに関わらず相談されれば必要な情報をできる限り伝える努力をするという方針でやってきました。相談メールはどんな内容のものでも何かしら必ず返信する、という姿勢も「hahako」として気を配ってきたことです。

3月～4月にかけては関東からの相談が圧倒的に多く、毎日20～30件の相談が来ていました。私は仕事をしているのですが、仕事が終わって携帯を見ると着信履歴が20件ほどあり、自宅に帰るとメールが10件以上あるという日々が続きました。原発事故で放射性物質が漏洩

希望をつなぐ

しているという事実が公表された4月末以降は、東北からの相談も急増しました。なぜ1ヶ月以上経って急に増えたのか、と疑問に思いました。事故の影響が深刻であればそのうちもっと避難区域（公的な支援を受けられる地域）が広がるのではないか、避難するための補助が出るようになるのではないかと、などという期待を持っていたことを数名から聞きました。しかし、2ヶ月近く経っても対応は変わる様子はなく、小さい子を持つお母さんたちは精神的にも限界が来てしまい、自費で動くことにしたという人が多かったのです。事実が公表されるまでは、「万が一放射能が漏れていたら」ということが不安で、妊婦さんや乳幼児を持つお母さんたちは、事実がはっきりするまで一時的に避難したいという希望が多かったのですが、受け入れ提供者側はあくまで「被災された方の支援」と考えていた方が多く、原発事故による放射能の影響で避難される方などは対象にはしていませんでした。ましてや関東からの避難者などは無料で受け入れてくれるところなどほとんどありません（現在も同じ）でした。相談者からすると相談窓口は1つなので、顔も知らず得体の知れない団体の窓口で電話をすることはとても抵抗があるとおもうのですが、それでも「どこに相談していいかわからない」ということで恐る恐る電話をしてこられるのです。「みなさん同じですよ」という言葉を聞いた途端に、「え！私だけじゃないんだ！」と急に声のトーンが変わり、最初は涙ぐんで取り乱していた人も最後には必ず落ちついた声になり、「ありがとうございます」「がんばってみます」とくくられます。実際、毎日数十件の相談を受けていましたが、内容は本当に似たものが多く、前述のように避難相談というより、気持ちのやり場がないようなものが多数でした。私は同じような相談を受けているのでそう感じられましたが、相談者は自分だけがそんなに不安なのだろうかと悩んでいました。必ず返信すると決めたのですが、さすがに対応が厳しくなってしまう、対策を考えることにしました。ある日の相談で「もし、他に自分と同じように悩んでいる人がいるなら直接話ができないか」と尋ねられました。それがヒントになり、相談者同士が交流できる場を作ろうと思いついたのです。これが、「hahako*cafe」（以降、cafeと略す）です。無料のレンタル掲示板だったのですが、2日で60件の書き込みが来たのは予想以上で驚きました。それほど必要とされている場だったということでしょう。cafeを設置した成果があり、気持ちを吐き出すことを目的とする相談が減りました。

cafeに書き込む人は、きっと誰でもいいから自分の不安な気持ちを受け止めてほしいと思っているのだろうと考え、最初は「hahako」スタッフが交代で書き込みに対し何らかのコメントを書いていました。1週間も経つと、徐々に利用者同士でコメントを付け合うようになり、自然に交流の場としての機能ができてきました。その後、ある程度気持ちが落ち着いた人から、避難についてのより具体的なやり取りがしたいという要望が出てきました。例え

ポスト福島の哲学

ば「九州に避難したいが、実際避難した人から不動産屋の情報が知りたい」などです。個人的なやりとりをするには匿名で不特定多数が閲覧書き込みできる場はふさわしくなかったので、急遽「hahako*cafe2」というもうひとつの掲示板を立ち上げました。こちらは、パスワード制の掲示板で利用者は事前に申し込みをしてパスワードを取得するというシステムでした。ただ、パスワードを他言すれば誰でも閲覧できてしまう難点がありました。どんな人が何人くらい参加しているのかわからないという不安を減らすために「必ず自己紹介をする」というルールを設けましたが、残念ながら 8 月の時点で 500 名以上の利用者のうち半数も守られませんでした。cafe のほうも、スパムや宣伝目的のような書き込みが増えたり、匿名性が高いため相手を傷つける表現なども出てきたため、閉鎖をすることも検討しました。cafe は気軽に見られる疎開に特化した貴重な場として浸透していたようで、利用者からは閉鎖に大反対されました。そもそも口コミで広まったのか、cafe の書き込みで「こんなサイトありますよ。知ってました？」と「hahako」のことが書かれていたりしたこともあり、ちょっと笑ってしまいました。「hahako」が主催しているということも知らずに利用されていたわけですね。

もうひとつ、前述にもありましたが、関東からの書き込みの勢いがすさまじく、東北（被災地）の人が書き込めないという意見もありました。この頃から関東と東北の間には疎開者同士の対立ともいえる関係があちこちで見られましたので、東北の利用者のために「hahako*cafe3」という専用の掲示板も設置していました。

こうして、いろいろ問題が山積みになってきたので利用者とも相談しながら、完全登録制の SNS を利用することにしました。cafe2 は特に人気が高かったのですが、SNS は苦手意識がある人も多く、移行するなら利用しないと反対した人もいました。ところが 500 名以上いた利用者のうち SNS に移行してからも 400 名近くは再登録されています。やはり、お母さんたちにとって cafe のように、疎開に特化した場が貴重だということを再認識しました。mixi や facebook などの SNS を利用することも考えたのですが、つながりがある人にいろいろ知らるのが不安で思うように発言できない、利用自体に抵抗がある（苦手意識）などという意見が多くありました。周囲から理解されていない人が多かったことも理由なのですが、そのようなこともあって、疎開に特化したメンバー制（書き込みも閲覧も利用者しかできない）の場、新「hahako*cafe（SNS）」として 2012 年 9 月にスタートすることになったのです。

避難を考えている人からの相談については、基本的に利用者は、ネットや冊子に掲載された「受け入れ提供先」に直接連絡をとることになっているのですが、どこに避難していいかわからない人や、その他のいろいろな条件が細かくあるようなケースは、掲載から探すのは

希望をつなぐ

難しいので「hahako」に電話やメールの相談がきます。例えば、「名古屋より西ならどこでもいい」「家賃無料」「保育園と幼稚園が近い」などです。掲載情報だけでは判断しかねる場合や、その他の情報を知りたい場合は、これまでに「hahako」に掲載してくださった受け入れ提供者に地域の情報や相談業務を引き継いでもらうことも増えてきました。ただ、このやり方では、「名古屋より西」にいる複数の支援者の方に連絡をとり相談者をつなぐ、うまくいかなければまた他の支援者を探しつなぐ、ということの繰り返しとなり、かなりの手間と時間がかかるのが難点でした。そこで、「hahako」のみが繋がっていた支援者同士を一度に繋ぎ、「避難疎開支援に特化した」ネットワークを作ろうと考えました。「ソカイノワ～疎開の輪～」です。このネットワークのメリットは、手間と時間の短縮だけではなく、地域の人でなければわからない細かい情報が伝えられることもありました。〇〇市の市営住宅は、産婦人科が近くにないので県営のほうがいいかもしれない。〇〇市は幼稚園が定員オーバーしていて入れない。などです。こうして、「支援者の連携」の必要性が高まり「hahako」の3つ目の目的として加わりました。「ソカイノワ」には、全国25都道府県から70名が参加し、サイト上の相談窓口に寄せられた相談に臨機応変に対応できるようになりました。相談内容は、避難のみにとどまらず、滞在している家庭で授乳用の水が心配だというような相談や、子どもたちをできるだけ低線量の地域でリフレッシュさせたいということから、部活の遠征試合の相手先を探してほしいという相談もありました。こうして、水の提供メーカーから安全な水の提供をしてもらったり、部活の交流試合が県をまたいでいくつか行われたりしたのです。本当に必要な支援を必要な人に繋ぐ、という意味ではこのネットワークは機能を十分果たしていると思います。

こうして、2011年7月までに「hahko」の活動は3つになり、これを継続してきたのですが、夏休み直前から少しずつ公的な避難先の選択肢が減ってきました。6月には、それまで関東を含む被災地の人を幅広く受け入れてくれていた雇用促進住宅が福島県限定になったり、福島県から補助を受けていた静岡や長野の旅館組合が、補助が打ち切りになったせいでペンションや旅館に無料で滞在できなくなったり、9月にはさらに県営や市営などの公営住宅への入居条件が厳しくなりました。県営住宅は、罹災証明があれば入居可能でしたが、10月からは「半壊以上」という条件がつくようになりました。それまでは、「一部損壊」でもよかったので、たくさんの人がそのおかげで放射能からの避難に利用できていたのです。2012年1月になると、半壊でも難しいところが増え、中にはもう入居を打ち切るという自治体も出てきました。公的支援がこのように減っていく中、顕著に増えていたのが、国外の受け入れ先でした。夏休みを機に国外へ避難する家族が増えました。一例ですが、アメリカではある地域のお母さんたちが協力してホームステイや生活サポートを交代でやってくれるグ

ポスト福島哲学

ループも誕生しました。フランスでは、受け入れ提供者がネットワークを立ち上げていたのですが、日本への告知がうまくいかないので「hahako」と連携したいという申し出がありました。他にもマレーシア、カナダ、オーストラリア、タイ、ニュージーランド、スコットランド、フィジー、イギリス、香港、インドネシア、フィリピン、ネパールなど 20 カ国近くの国から受け入れの申し出がありました。特に 2012 年になって増えてきたのが、避難した母子が拠点を作ってそこで受け入れ活動を始めるというものでした。同じ日本人であり同じ立場の避難者であるということから、利用者も増えていきました。ただ、国外については仲介者が増えてきたことから、金銭や人間関係のトラブルが出てくるようになりました。現在、「hahako」にも多数の苦情が届いており、今後国外疎開の受け入れ先を掲載していくかどうかという課題に直面しています。利用者は、国外の情報が掲載されるサイトが「hahako」しかないということで、強く継続を希望するのです。利用形態も、ホームステイなどの短期的なものから、ルームシェアや賃貸など長期的な疎開が増えており、子どもの教育や親の資格・仕事なども条件に含め避難先を探す人が増えてきたのが現状です。

公的支援が受けられる人は利用可能なものを模索しますが、9 月頃から「二次避難」も増えてきました。震災直後に衝動的に遠方に避難したが、お父さんが通うための費用が掛かりすぎる、または環境に馴染めないなどの理由で、もう少し東に戻るというケース（例：福岡へ避難→大阪へ二次避難）。当時はすぐに戻れる距離のところに避難したが、原発事故で放射能漏れが公表されてからさらに西に避難した（例：埼玉へ避難→三重へ二次避難）ケースもあります。実際生活をしないとわからないこともたくさんあるようで、母子避難したが経済的に苦しくて勤め先を探したがまったくみつからない、避難先を探すときに就労しやすさも考慮すべきだった、というケースもありました。このような話を聞くと、地域を選ぶことはとても難しくなるようで、条件がいくつもありすぎて避難先・移住先が決まらないという人もたくさんいます。このような悩みを解決できるのは、やはり地域の支援者の存在です。一時的な避難ではなく、長期的な避難を視野にいれる際には、地域に支援者がいるということが重要になってきたと強く感じています。また、二次避難の問題点については、公的な支援を受けられる資格が一度きりという条件がついているため、二つ目の県に二次避難をした場合は支援を受けられないという問題も出てきました。

地元での受け入れ支援

「どこに避難したらいいのか？」というのが相談者の共通の悩みでした。知り合いがいない人は特に「支援者がいるところがいい」という希望が多かったのですが、当時は地域で受け

希望をつなぐ

入れ支援（住居や生活支援）をしている人は少なく、その中でも関東からの避難者となるとほんの数箇所しかありませんでした。これらのことがあって「地元四日市でも受け入れができないか」と考えるようになりました。前述のように 2011 年夏前には、公的支援が次々と打ち切りになり、夏休みに避難する予定だったのにできなくなったという相談が殺到したことや関東からの放射能避難に対しては、民間でもなかなか理解されず受け入れ支援が少なかったということもありました。「hahako」を通してたくさんの関東圏のお母さんとも話をしてきたので、その切迫した状況をなんとかしてあげたいと思いました。その当時に国内で関東圏の避難者を無償で受け入れるところは、民間で 2～3 箇所でした。あとは、自力で有料の賃貸などを探すしかなかったのです。莫大な費用がかかります。せめて部屋代だけでも無料で提供してくれるところがあれば助かると考え、四日市市役所を通して民間が提供している社宅を紹介してもらい、行政ではなくボランティアグループを通して社宅を提供していただけないかというお願いをしてもらい、そのうち話を聞いてもいいという会社を訪問しました。これらの社宅も震災による避難のための場所提供のつもりだったらしく、放射能避難や関東からの避難は想定外のようなものでした。家を失った人だけではなく、被ばくの危険性を考え避難する人が多いこと、関東からも避難先を探していることなど、現状を訴えました。

私が訪ねた 4 社のうち、2 社が理解・協力をしてくださることになり、2011 年 7 月より短期滞在のための社宅と、長期滞在と就労の支援をとりつけることができたのです。ところが、部屋は用意できてはまた別の問題がありました。福島県からの避難者には日本赤十字より家電 6 点セットが支給されましたが、それ以外の地域からの避難者はすべて自費で準備をしなければならなかったのです。部屋がみつかったとしても家電、家具、生活用品などは準備する必要があります。夏休みなどの短期間の避難のためにすべてを準備することは難しく、日赤の支援も一度しか権利がないのでゆくゆく移住や長期避難を視野にいれている人にとっては、短期疎開のためにそれだけの出費を強いられることで、疎開を断念することになってしまうのです。地域の支援者もこのことで悩んでいました。部屋は無償で準備できるが家電家具生活用品までは無償提供は難しい。そんなとき、四日市で生活物資の支援をしているグループがあることを知りました。元々は国際支援の NGO で途上国に支援物資を送っているグループ「NGO あい」でした。その活動は、不要な家電家具を募りそれを避難者に無償で提供するというもので、県営や市営に入居できる人も物資を自費で購入しなくてもよいのでたくさんの人が利用していたようです。

このグループと連携して、夏休みの短期疎開の準備を始めました。そして身の回りのものだけでもってくれば疎開できるという環境をつくり、2011 年夏休みだけで 10 数組（30 名以上）を受け入れることに成功しました。A 社の社宅は、家電家具付の部屋を 4 部屋提供して

ポスト福島哲学

もらっていたのですがあまりにも希望者が殺到したため、7 部屋に増やしてもらいました。光熱費や食費、雑貨などは自費でしたが、駐車場もあり喜ばれました。関東からの避難についても可能でしたので、申し込みと同時に 1 日で満室状態になってしまったくらいです。B 社の社宅は長期疎開を希望している人に入居してもらいました。家電家具は物資支援のグループが担当し、母子避難だったため、お母さんのパートの仕事も B 社が請け負ってくださり、はじめての長期避難者を受け入れることになりました。夏休みに A 社の社宅に入居した人の中には、岡山に一時避難したが環境が合わなかった、周りに避難者（同じ境遇の人）がいなかったのととても辛かったという人、愛知に一時避難したが、ホームステイだったのでホストとうまく関係が築けず辛い思いをした人もいました。四日市に来て、集合住宅（社宅）で生活はプライバシーが守られながらも、近所はみな避難者という特別な環境があったので、すぐに打ち解け地域にも溶け込むことができました。短期避難者のうちの半分くらいがそのまま四日市に長期で滞在することを決め、現在もそれぞれの生活をされています。

このように、避難というのは生活がかかっていることもあり、実際少しでも住んでみないとわからない不安があります。いきなり「移住」となると、引越などのリスクがあるので。まずは短期疎開で様子を見る、という人が多かったのは、このような理由からでしょう。社宅での夏の短期受け入れがはじまり、電車でこられた方などは大きな買い物や病院などの送り迎えのサポート、親子で楽しめるイベントなども必要になってきましたが、最初は私一人でやっていたのを見て、大変そうだったのか手伝ってくださる人が増えてきました。また、遊び場を提供してくれたり、地域のお母さんたちとの交流の機会を作ってくれるグループもできました。こうして四日市での受け入れ支援活動が形になってきたので「支援ねっと@よっかいち」というネットワークとしてボランティアのサポーターを登録制にし、少しずつできることをやろうと続けてきたのです。活動を続ける中、四日市だけではなく三重県北部（菰野町や桑名市、鈴鹿市）などにも避難者が孤立していることがわかり、少し規模を広げて名称も「支援ねっと@みえきた」に変えました。もともとは「hahako」を通しての避難者だけを支援していたのですが、こうして四日市近隣の避難者にも呼びかけ、避難者同士のネットワークも作ったり避難者が自主的にイベントなどを催したりするようにもなってきました。

「hahako」の相談業務だけでは見えなかった、避難者の心境なども直接接することによっていろいろと見えてくるようになりました。ある程度地域に馴染んで生活も落ち着いてくると、今度は自立したいという気持ちが芽生えてくるのです。仕事をしたい。子育てサークルに参加したい。無農薬野菜の定期購入をしたいなどそれぞれの人が少しずつですができることをするようになりました。月に最低 1 回は避難者の交流会を開いていますが、参加者も少なく

希望をつなぐ

なってきました。ご近所のおじいさんおばあさんが自分の孫のように子どもたちをかわいがってくれる、とか困ったときに助けてくれるという経験が増えてきて、そういう地域の人との関係ができてきた人たちはもう「避難者」として扱われるよりも、自分も避難してくる人の力になりたいとサポーターに参加してくれる人も出てきました。新規で避難してくる人がいれば、自分たちが経験した不安や困惑がよくわかるだけに、相談にのったり力になったりしてくれるので、お互いよい関係が築けるようです。支援されるばかりの生活は惨めになるという話も聞きました。元気になって、自分らしく何かしらやりがいを見つけ、それぞれ生活されるようになってきました。ほとんどが母子避難でしたが、最近のご主人もこちらに引っ越してきたりというケースも増えてきました。今では年に 2 回ほど大きな交流会イベントを開催し、それに参加すると久しぶりにみんなに会えるという感じになってきました。

それぞれが通う幼稚園でも少しずつ避難者への理解が広まり、協力者も増えました。こうして、四日市での受け入れ支援は当初よりも落ち着いて、「どうしても困ったときは」程度の支援になってきています。

全国規模の支援者ネットワーク

「hahako」と「支援ねっと@みえきた」の 2 つの活動を通して、いろいろ学んだことはありますが、まだまだ避難できずに悩んでいる人たち、滞在することを選択したけれど食べ物・水などの影響を心配している人たちもいます。全国各地には受け入れ支援もたくさんできており、今は移住支援だけではなく、移住できない人のための「保養支援」という取り組みも増えてきました。それを継続しているグループが増えるほど、福島に滞在している人たちの希望は消えないのだと思います。1 年がたち移住できない人たちが少しでもリフレッシュできるようにと、全国の保養企画を紹介する取り組みをされていた方がいます。「保養相談会」という名前で福島県内の各地で相談会を開催し、そこには全国各地の支援者が直接ブースを出し、さまざまな相談に応じるというものでした。2012 年 2 月からはじまったこの取り組みでは、今まで別々に活動していた支援者同士がさらに幅広くながれるのではないのでしょうか。「ソカイノワ」はどちらかというに移住支援ですが、たまに保養企画でも保養に来た人がそのまま移住したいという相談もあるようで、そうなったときに専門知識や経験がないと即答できなくて、相談者はあきらめてしまうという事態も起きていたようです。基本的に「移住支援」と「保養企画」は、まったく違う形の支援ですが、避難者にとっては「支援者」は、何でも相談できるという認識なのです。私も「支援ねっと@みえきた」で 2012 年夏休みにキャンプの企画に関わったのですが、4 泊 5 日で宿泊できる場所、バーベ

ポスト福島哲学

キューや観光などの日程など本当に大変でした。参加者が集まるかどうか分からない中で、食費・交通費・宿泊費など費用がかかることばかりでした。毎日行事があるので人手もたくさんいました。短期集中型の支援になりますが、準備には数ヶ月必要ですのでやはり保養企画は保養企画専門のグループでやらないと難しいということを身をもって知りました。逆に保養企画をやっている、実際地域の保育園幼稚園の状況とか、就労の可能性とか無償で受けられる住居や物資のことについては知識や行政とのつながりがなければわからないため、相談されれば調べることは可能でも、普段からやりとりしている行政のパイプがあるのとなんとは大違いです。ということで、移住支援と保養企画はそれぞれの特性をいかして連携するのが一番いいのではないかという結論に達しました。そんなときに、福島で保養相談会をやっていた人たちが「311 受入全国協議会」という大規模な支援者のネットワークを立ち上げることになり、声をかけられて西日本からの共同代表を引き受けることになりました。2012 年 9 月に立ち上がり、現在はまだ全国各地の支援者に呼びかけて、つながりを広げることに力をいれていますが、8 つのワーキンググループでそれぞれの特性や経験を生かした活動を連携していくことを目的としています。移住疎開支援、保養支援以外にも、避難者支援法に特化したグループ、福島県内のローテーション保養、相談会、などのグループがあり、メンバーがそれぞれいずれかのグループに属し活動をしています。協議会に参加するにはある程度実績が必要ですが、その他にも「交流広場」という支援者のための敷居の低い交流の場を設置し、そこでそれぞれの活動紹介や相談などもできるようにしています。まだ、メンバーは募集している段階なので 50 人程度ですが、今後はもっと増やしていきたいと思います。まだまだ受け入れ支援は必要なのですが、公的支援は減る一方です。そんな中、こうして民間の地域の支援者たちが全国規模で連携するということで不安をお持ちの方々へ希望をつないでいきたいと思います。

あとがき

専門家でもなく、仕事と家庭を持った一般人の私でも「一步」踏み出したことでたくさんの人と繋がることができました。思い返すと、毎日毎日未知の課題に直面しながら、目の前のことに必死でしたし、最初に述べたように、始めから大規模なネットワークを作ろうなどとは思っていなかったのです。結果的にこうして全国規模のネットワークとして機能している背景には、たくさんの知人や地域の人とのつながり、ネットを通して活動に共感してくれた仲間とのつながり、そして何より相談者のみなさんとのつながりがあるのです。声を上げれば、人はつながっていけるのだということを実感させていただきました。小さなことで

希望をつなぐ

も、実行に移してみることで、このように意外な結果になることもあるのです。希望を失わず今後も「できること」を続けていきたいと思います。

参考情報

母子疎開支援ネットワーク「hahako」：<http://hahako-net.jimdo.com/>

ソカイノワ～疎開の輪～：<http://sokainowa.jimco.com/>

支援ねっと@みえきた：<http://shien-net-mie.jimdo.com/>

311 受入全国協議会（通称：うけいれ全国）：<http://www.ukeire.net/>

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

——原子力災害における支援活動等の経過とその課題——

足 田 香 澄

はじめに

2011年3月11日、東日本において地震と津波、続いて福島第一原子力発電所にて原発事故が起きた。私は2011年4月以降原発事故被災者、とくに国に指定された避難区域外の方¹の支援に関わってきた。

2012年10月東洋大での報告では、まずは写真等を交え活動紹介を行ったが、文章化にあたり、そもそもなぜ支援が必要なのかを押さえるために、第一章では2011年3月以降の事態の推移とニーズの推移・支援のあり方について考察したい。

私は、様々な論争や複雑な状況が存在する原子力災害においては、「何のために」「誰を」「どのように」支援するかが非常に重要であると考えてきた。これらを柱として、この二年弱の状況の推移を支援活動の経緯とあわせて振り返る。

第二章では、私たち（子どもたちの健康と未来を守るプロジェクトを中心とした）が行ってきた、被曝を少なくするための支援について紹介する。第三章では、支援にまつわる困難について考察する。第四章ではいくつかのキーワードをもとに現在の状況を分析し、考察を加える。

1. 事態の推移、ニーズの推移、支援のあり方

現在私が所属する子どもたちの健康と未来を守るプロジェクトでは、健康相談会等相談会支援・情報支援・避難・保養支援を中心に支援活動を行っている。また私個人は母子疎開ネットワーク「hahako」（疎開のための情報提供の支援団体）、ソカイノワ（避難・疎開受け入れ支援者が疎開希望者のために連携するネットワーク）、311 受入全国協議会（同じく支援者のネットワーク）に所属している。

2011年3月11日、地震に伴い津波が起きた。津波に襲われ²、福島第一原発1号機で約4

¹ 在住している・もしくは在住していた方。

² 事故の原因については論争がある。

ポスト福島哲学

時間後の11日夜に炉心溶融が始まった³。14日には3号機が白煙を上げ爆発を起こした。

地震・津波の支援と異なり、大規模な原子力災害というものは日本社会において前例がなかったため、私たち支援者は「何のために」支援するべきかをめぐって試行錯誤の2年間であった。それを7期に分けて、東京在住で支援を行っていた私から見た原子力災害に対する市民の動きの特徴と傾向、そこにおける課題、これらに対応する私たちの活動を振り返ってみたい。

1-1. 2011年3月事故直後の緊張

事故直後は、地震・津波・原発事故と複合災害であったため東日本は混乱していた。2011年3月11日20時50分に半径2km以内の住人に避難指示が出された後、3月12日までに3km、10km、20kmと行政の避難指示は広がった。SPEEDIのデータが住民らに公表されたのは、事故から1週間以上経過した3月23日であったため⁴、放射性物質がどのように拡散していたのか全く不明であった。とくに福島では、避難区域に指定された方々は動くことに精一杯で、避難区域に指定されなかった地域の方々は日常を取り戻すのに精一杯だった。元々原発や放射能の知識がある方や身内が遠方にいる方などは、区域内・区域外とも県外へ一時避難をしたケースも多かったようだ。

「東日本大震災があった3月から7月末までの5か月間で、茨城県の人口が1万179人減少」しており⁵、関東からも原発事故が原因と思われる避難者は多かった。

支援において、原発事故に対し関心が高まったのが2011年3月26日、桜井勝延南相馬市長がYouTubeへの動画投稿を通じて、生活物資が足りない窮状を世界に訴えたことがきっかけだと思われる。津波被災のない東北近県・関東・関西に至るまでトラックを借りて南相馬、いわきなどへ向かった支援者が多かった。

津波被災地・原発事故の避難区域内に支援が集中し、距離は第一原発から北西63kmと遠目だが風向きの関係で3月15日深夜19 μ Sv/hと高かった福島市⁶、郡山市などの中通り等には支援の目が向かない状況が続いた⁷。

³ 2011年5月16日『読売新聞』「メルトダウンは3月11日…初動の遅れ裏付け」より。

<http://www.yomiuri.co.jp/science/news/20110515-OYT1T00527.htm?from=y24h>

⁴ 2012年6月12日『読売新聞』「SPEEDI公表遅れは「適当」…文科省報告書」より。

<http://www.yomiuri.co.jp/politics/news/20120612-OYT1T00212.htm>

⁵ 2011年9月16日『読売新聞』「茨城人口、震災後1万人減る…3割が外国人」より。

<http://www.yomiuri.co.jp/national/news/20110916-OYT1T00403.htm>

⁶ 文部科学省発表：福島市紅葉山局モニタリングポストで測定した瞬時値。

*1 μ Gy/h（マイクログレイ毎時）=1 μ Sv/h（マイクロシーベルト毎時）と換算して算出。

*平常値0.037～0.046 μ Sv/h（参考）。

⁷ 福島県は事故が起きた地域を含む太平洋側の「浜通り」、阿武隈高地と奥羽山脈の間にある「中通り」、

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

私の印象では、マスメディアでは放射能のリスクに関する情報よりも、「安心してください」と呼びかける情報のほうが多かった⁸。例えば「放射能がくる」というタイトルで防護マスクの写真を表紙にした3月19日発売『AERA』に対し不謹慎であると苦情が寄せられ、朝日新聞出版が21日までにインターネット上で謝罪したという出来事もあった⁹。東京では、3月23日、東京都の水道水中のヨウ素131が規制値をこえ、放射性物質が関東へも飛来していたことが一般の人々にも伝えられた。

郡山のある保護者Aさんは「避難区域内や津波で被災した人のほうが大変だ」と周りから言われ、自らも逃げたいという気持ちを封じ込めたと語っていた。関東では、「津波被災や福島の人にとっては大変だから関東は我慢すべき」という圧力がかかっていたと思われる。複数の関東の保護者が、避難した先で「福島の人でもないのに逃げてきたなんて…」と責められたという証言もある。

事態がこうに推移する中、母子疎開ネットワーク「hahako」（2011年3月16日発足）の場合は、避難区域に指定された地域が狭いのではないかと懸念のもと、避難を希望する方に避難・一時疎開情報をホームページや紙媒体などで提供するという活動を始めた。

3月事故直後、「何のために」支援するか、つまり支援の目的をめぐっては、a) 生活を維持するため（いわき・南相馬などへの支援物資）、b) 放射能を避ける（避難区域内では双葉町が埼玉へ、避難区域外では自力で放射線量が低いところへ）の二つに分かれていた。

福島県内に住む人々の多くは地震の被災者であった。そして地域によっては津波の被災者でもあり、行政に指定された区域からの避難者もあり、避難区域に指定されなかった人も区域内避難者を受け入れるという意味では支援者の役割も担っていた。

1-2. 2011年5月以降、復興と放射能回避の二極化

4月12日、経済産業省は福島第一原子力発電所の事故レベルを、国際原子力・放射線事象評価尺度（INES）の評価でチェルノブイリ事故と同じ「レベル7」と暫定評価したと発表した。5月12日、東電は溶融した燃料が圧力容器の底部にたまっている状態を核燃料の「メルトダ

日本海側の「会津」の3地域に分けられる。

⁸ 福島県で12万部配布されたタウン誌には、九州工業大学学長による「福島への手紙」という文章が載せられた。以下に一部引用する。「いま、長崎県では被爆者が『俺たちは原爆投下直後に、どんな野菜でも、魚でも、平気で食べた。おかげさまで、身体は元気で、頭もよくなった。世間では何を話しているか!』と話しています。[...] 被爆者は（特に男の被爆者）は長命であるというデータもあります。[...] 被爆医療の専門家である長崎大の山下俊一教授は、放射性元素で有害であると証明されているのは、放射性ヨウ素だけと言明しています。しかも半減期は8日です。[...] 現在のX線装置はあまりにも嚴重で、機械の値段を高くするのが目的と思われます。福島のみなさん、どうか元気を出してください。」

⁹ 第四章にて後述。

ポスト福島哲学

ウン（炉心溶融）」であることを認めた¹⁰。小さな子どもを抱えた保護者たちの一部の間では、やはり何か深刻な事故なのではないかという雰囲気広がり、チェルノブイリなどに関する勉強会などが各地で始まる。

JTB 広報の旅行動向によると、「東北自動車道など交通機関の復旧が進み、東北新幹線は 4 月 12 日に東京～福島まで再開し、仙台空港は 4 月 13 日に臨時便が運行を開始。震災後は被災地や被災者への配慮から、様々なイベントや広告を自粛する動きが強まっていたが、ここへきて活発な経済活動を行うことで日本全体の元気を復活させることが、被災地への支援や震災からの復興につながるという意識が広まりつつある。観光庁や文化庁も 4 月 12 日に、観光や文化芸術活動の推進に向けた長官メッセージを発信した」とある¹¹。

レベル 7 の暫定評価の発表と、観光庁や文化庁が復興を推進した長官メッセージが同じ日付であることから、事故の深刻さが徐々に明らかになった時期と、復興を後押しする機運が高まる時期が一致していたことが伺える。

ゴールデンウィークの時点ですでに、福島からの保養を受け入れるキャンプが京都など各地で催された。そのころ、保養避難情報の一覧を作成していた私たちのところに、福島の方から一時疎開・避難・保養の情報がほしいと問い合わせが多く寄せられるようになった。関東でも「ゴールデンウィークに西へ行ってみて、原発由来の放射能がある状況がそもそもおかしいのではないかと考え直した」という方が多かった。これはあくまで避難・保養支援の近くにいた私の実感であり、実際には、「3.11 以前と同じように復興しよう」という考え方と、「対策を立てて放射能を回避しよう」という考え方に二分されており、前者のほうが多かったように思われる。

行政や自治体が避難区域外からの避難希望者¹²のために避難や疎開の支援情報をまとめて提供することはなかったため、私たちボランティアで情報を集約し印刷し、避難区域内に指定された方々がいる仮設住宅や、避難区域外の福島市などに送付していた。私たちボランティアが 7 月初旬に福島県いわき市で行われた講演会に夏休み保養の紙媒体を持参したときには、50 冊ほどあった冊子や 100 枚のチラシがあつという間になくなった。東海地方で行われるはずだった夏休みキャンプ企画自体がキャンセルになり、「この夏どこにも出られなかったらどうしよう」と泣いている保護者の方もいた。講演会の質疑では専門家に「ここに住んでいていいのでしょうか」「今年は米は作ってもいいのでしょうか」など、目下の状況に対する戸惑いの声

¹⁰ 2011 年 5 月 13 日『読売新聞』「1 号機は『メルトダウン』…底部の穴から漏水」より要約。
<http://www.yomiuri.co.jp/science/news/20110512-OYT1T01114.htm>

¹¹ JTB 広報「2011 年ゴールデンウィーク（4/24～5/4）の旅行動向」より要約。

http://www.jtbcorp.jp/scripts_hd/image_view.asp?menu=news&id=00001&news_no=1406

¹² 一般的に「自主避難者」と呼ばれる方たち。

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

が次々と上がった。私は、マスメディアなどから聞こえてくる東北（津波被災地も含めて）＝復興というイメージとのギャップに驚いた¹³。

放射能汚染の深刻さと復興への願いというように世論が二極化していく中で、西日本のある避難受け入れ支援者は「福島の人に来ないから支援をやめる」と話し、一方で相談にくる福島の方々は「動きたくても動けない」と口を揃えて語っていた。状況は複雑なのだけれどもまだ支援が必要だと伝えるリーフレットを、ボランティア数名で作成し北・西日本のイベント等において合計二万枚配布した¹⁴。

2011 年前半には事故の緊張を経て世論の二極化が起こり、放射能や復興に関する「温度差」が明白になったと言えるのではないかと。

1-3. 2011 年夏以降、避難・疎開・在留者などの「当事者」の動きが活発化

2011 年 5 月 1 日福島の保護者を中心とした「子どもたちを放射能から守る福島ネットワーク」が発足し、「子どもたちを放射能から守る」という名前のついたネットワークが各地で結成された。私が事務局として参加していた子どもたちを放射能から守る全国ネットワークも 7 月 12 日に発足した¹⁵。保護者が中心となり、給食の測定やグラウンドの除染などを求めて行政交渉が活発化する。

第三章で「当事者とはそもそも何か」について考察するが、2011 年半ばには行政やマスメディアや専門家に対する不信感が募る中、「当事者の声を行政や全国に届けること」を重要視する市民の動きが多かった。そのほか避難を求める立場でなくとも、市民自らが食品の汚染を測る市民放射能測定所や、座談会など地域の交流を深める動きなどが、福島・関東各地で活発化した。

夏休み前が最も避難や保養に関する問い合わせが多く、長期休暇を利用して放射線量が低いところへ移動する人が多かった。夏以降も避難を希望する人は続いた。9 月頃に問い合わせた方に保養を希望した理由を聞くと、「夏前には保養を検討していなかったが、新学期が始まると子どものクラスから数人転校していたことが分かり、不安を抱いた」という回答があった。また、夏休み中の長期の保養を経た上でその後数年疎開することを決めた方も多かった¹⁶。

¹³ 以後、40 ページ程度の避難・保養情報冊子を月に 200 冊ほど送付した。

¹⁴ <http://kingo999.web.fc2.com/ikasumi/ugokenai2.html>

¹⁵ 「子どもたちの健康と未来を守るプロジェクト」は、「子どもたちを放射能から守る全国ネットワークの福島支援部門」から発展的に成立したプロジェクトである。

¹⁶ 当時、私は避難支援者として、「転校生が増えたから避難を決断しました」という立場の人とばかり接していたのだが、2012 年になると、それぞれの事情で避難しなかった・できなかった保護者の方々と接する機会が増えた。「少しずつクラスの子が減っていくのが寂しく、避難する人に『あなたは福島生まれじ

ポスト福島哲学

2011 年 10 月 18 日には、文科省が、航空機モニタリングによる放射能汚染調査結果を電子地図に重ね汚染地図として公開を始め、福島県外の汚染が改めて証明された¹⁷。

第二章で詳しく紹介するが、この頃から私たち「子どもたちの健康と未来を守るプロジェクト」では、「何のため」に支援をするのか目的について議論を重ね、原発事故由来の「被曝」を避けるための活動を行ってきた。どの地域の放射線量が高いか低いかと断定することは保留して、今年がおそらく一番累積被曝量を減らせるのだからそれぞれの状況にあわせて、でき得る限り内部被曝・外部被曝ともに避けるための支援等をしていた。

「誰を」支援するのかについては、主に行政の避難区域外に住む子ども・保護者を対象にしていた。「どのように」支援するのかについては、事態の推移と保護者の要望に合わせて活動を行っていた。

1-4. 2012 年多様性の顕在化

西日本では 2011 年夏以降から東日本大震災への関心が薄れていたようだが、東日本でも年を越え 2012 年になったことで、放射能汚染自体が収束したかのような雰囲気になりつつあった。年の瀬の 2011 年 12 月 16 日、政府による福島第 1 原発「冷温停止状態」達成があったことも、そういった世論の一因に挙げられるだろう¹⁸。

しかし、避難や保養の相談は夏のピーク時よりは減ったものの断続的に続いていた。夏の保養や一時疎開が落ち着いた後、避難したくても避難できない状況がさらに鮮明となり、西の食べ物やほしい人、情報がほしい人、話を聴いてほしい人等ニーズが多様化していった。一人の人の中でも「私はもう残ると決めました」と語ったり、「庭の放射線量を測ったら高くて、やはり怖いから逃げたい」と語ったりと揺れがあるため、その一時点を切り取って「あの人は残ると決めた」や「あの人はもう戻らない」と言い切ることができない状況だった。各地の支援者の中でも、多様性や揺らぎに寄り添っていこうという認識が広がり、2012 年 2 月福島市にて「放射能からいのちを守る全国サミット」と各地の支援者合同の保養相談会が行われた¹⁹。また、避難している保護者の方自ら避難者健康相談会を東京で行う動きなどもあった。

受け入れ支援者が現地に来て直接相談に乗ることによって、「当事者」と支援者の相互理解が深まった。「待っていてくれる人がいるのだと思った」と、相談会に来ていた福島市の保護

やないから逃げる先があつていいわね』と言ってしまった」と聞いて、留まる側のストレスも大きなものだったと改めて気づかされた。

¹⁷ ネット上での公開であったため、現在でもネットから情報を得ない層には伝わっていない。

¹⁸ 2011 年 12 月 16 日民主党ホームページ「野田総理会見 福島第 1 原発「冷温停止状態」達成を宣言」

¹⁹ 子どもたちを放射能から守る全国ネットワークとして、サミットの事務局に参加。

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

者 Bさんは語っていた。また、福島県の会津より放射線量が高い栃木県那須塩原などは、東電による「自主的避難等に係る損害に対する賠償」も払われず厳しい状況にあることが分かった。北関東の保護者 Cさんの「県境で放射性物質の拡散が止まるわけではない」という言葉が、放射線量と賠償に関する矛盾した状況を端的に表しているだろう。

1-5. 2012 年 4 月以降の忘却

子どもの学業に影響が少なくて済むように、新年度が始まる 4 月をめどにしての母子避難や家族避難が増えた。そして 4 月になると、福島では「放射能について話にくい」という雰囲気が強まった。助成金などを受けて支援をしていた団体の中にも、2011 年 3 月からちょうど一年経った年度末を目処に支援を終了するところもあり、ボランティア個人も就職のために続けられなくなったりと、社会全体の沈静化とともに支援も縮小する傾向にあった。

私たち「子どもたちの健康と未来を守るプロジェクト」では、4 月以降郡山、いわき、伊達郡川俣町などで医師による健康相談会を主催したが、そこでも年度替りをきっかけにより声を出しにくくなったという相談が多かった。

1-6. 2012 年夏、二度目の長期休暇を経て保養の見直し

その後避難相談はゆるやかに減ったのだが、2012 年事故後二度目の夏も保養へ出た子ども・保護者は多かった。ほよ一相談会という保養企画の掲載サイトだけでも 47 の団体が保養企画を行ったことが確認できる。自治体や行政が行った保養も含めるとより多いと考えられる²⁰。

保養支援者の側も、子どものみを預かる場合の子どものストレス、保護者への精神的ケア、リピーターをどの程度優先させるか等、保養の企画見直しを進めている。「保養」という言葉自体も、日本でベラルーシ・ウクライナの保養活動が紹介され、放射能汚染地帯からの一時的移動という意味で事故後使われるようになった。ソ連より国土が狭い日本でどのように行うことが最善であるか試行錯誤が続いている。

避難相談では、事故直後一度高い放射線量の地域に移動してしまったことを理由に再度避難を希望するケースや、あまりに遠くへ一度避難したため介護等で支障をきたすことを理由に近くへ戻りたいケースなどが増えた。しかし、公的住宅は二度救済されないという取り決めなどが二度目の避難を阻んでいる。

²⁰ 支援送り出しの福島の NPO によると、公的・民間の保養企画合わせて 6000 人～1 万人ほど福島県内の子どもが保養へ出かけたのではないかとされている。

ポスト福島哲学

311 受入全国協議会などの支援者のネットワークも活発化し、お互いに情報を交換しながら個別のケースへのより丁寧な対応を目指している。

1-7. 2013 年以降、問い直しの時期

現在、原発被災者に関する支援は四つに分かれている。まずは行政に近い防災関係の支援団体が行ってきた支援は、a)「福島県内在住者」に対する支援（避難区域内から仮設住宅へ避難した人への生活支援、除染などの支援）、d)「津波被災者も含む広域避難者」への支援（生活サポート、交流会等）の大きく二つに分けられる。d) は「すでに」行政主導や自主的に避難した人をサポートする場合が多く、行政に近い団体であればあるほど、「これから避難を希望する人」に、避難や一時疎開することを手伝う支援は困難である。そのため事故後新しくできた団体などが、a) と d) の間に存在する b)「保養など一時的な移動者」への支援、c)「避難・一時疎開希望者」の相談に乗り移動までに寄り添う支援を担っていることが多い。

2012 年 11 月、「災害救助法により応急仮設住宅としての借上げ住宅が提供されているが、県外への避難者が減少傾向にあり、地元への帰還が始まっていることなどを踏まえ、県外借上げ住宅の新規受付を 2012 年 12 月 28 日で終了する」と福島県が発表した²¹。そのため 11 月、12 月に駆け込みで避難を決めたケースが急増した。2013 年に入ると一部自治体を除いて移動の選択肢が狭められてしまった。

今後は、b)「保養など一時的な移動者」への支援、c)「避難・一時疎開希望者人」の避難や一時疎開を手伝う支援だけではなく、d)「津波被災者も含む広域避難者」への支援も縮小する可能性がある。よって各自自治体への当事者・支援者による要請や、民間による移住・一時疎開支援の必要性が高まると考えられる。

総務省の発表の平成 24 年の人口移動報告では、福島県は転出者が転入者を 1 万 3843 人上回る転出超過となった。東日本大震災と東京電力福島第一原発事故が発生した 23 年の 3 万 1381 人の転出超過に比べ減ってはきているものの、依然として転出者は続いている状況である²²。

2013 年 2 月 1 日現在、私が担当しているソカイノワネットワークの相談窓口寄せられる避難・一時疎開の問い合わせは、週に 3、4 件ほどである。新規受付打ち切りを受けて、4 月の新年度に備えて避難を検討している人は増えているように感じる。

今後、3.11 から 3 年目にどのような事態の推移やニーズの推移が起こるかは不透明である。

²¹ 2012 年 11 月 5 日、生活環境部「県外借上げ住宅の新規受付終了について」より。
http://www.cms.pref.fukushima.jp/download/1/02_24.11.5kengai_shinkuiketsukesyuryo.pdf

²² 2013 年 1 月 29 日『福島民報』「転出超過 1 万 3843 人 昨年の本県 人口」より。
<http://www.minpo.jp/news/detail/201301296306>

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

避難・一時疎開・保養の希望者がいる限りは、小さくとも支援を継続していく必要があると私は考えている。また汚染の長期化に伴い、支援者―被支援者の一方的な関係ではなく、相互扶助として共に問題を解決するであつたり一緒に保養の企画を作っていくなどの取り組みが増えていくだろう。

2. 活動の紹介

前章では、この二年弱の状況の推移を支援活動の経緯とあわせて考察してきた。この章では、私が所属する「子どもたちの健康と未来を守るプロジェクト」の活動とそこで聞き取りした声をプライバシーに配慮しながら述べる。

第一章でも述べたように、大規模な原子力災害という事態が推移していく中で、「何のために」「誰を」「どのように」支援するかをきちんと定めて活動することを私は重要視している。「子どもたちの健康と未来を守るプロジェクト」では、原発事故由来の放射性物質による「被曝」をできる限りしないための活動を行っている。必ずしも身体のことだけではなく、精神的な苦痛の緩和も目指している。主な対象者は、行政に指定された避難区域外の放射線量が高い地域に住む保護者・子どもである。絞っているわけではないが、現地のカウンターパートナーに保護者が多いため「子どもや保護者のために」支援をすることが多い。

「どのように」支援するかについては、主に保護者の要望と事態の推移に合わせてできることを行うという点で一年以上変化していない。

2-1. 健康相談会

私たちの団体では2012年4月以降、活動の中心として健康相談会を据えてきた。医師による健康相談会を郡山で二回、川俣で二回、いわきで一回主催した²³。この活動は、様々な不信感の高まりの中でセカンドオピニオンがほしいという保護者の声に対応したものである。はじめの郡山では、一家族20分ほどの面談で設定していたのだが、相談内容が多岐にわたり時間が長引く場面も多かったため40分ほどに設定を変更した。

郡山、いわき、伊達川俣町の各地域で共通して上がった声は、a) 配偶者の理解が得られない辛さ、b) 避難や保養に行く際の困難、c) 不安を口に出せない孤立感、d) どの情報が正しいかわからない戸惑いという4点だった。

放射能の影響を悲観的に捉えている人から避難していくため、日を追って放射能について話

²³ 2012年4月16日『東洋経済』オンライン「郡山市内で放射線被曝に関する健康相談会が開催、父母が日ごろ声に出せない悩みを吐露」 <http://toyokeizai.net/articles/-/9018>

ポスト福島哲学

しにくくなってきているということだった。また東京などに比べると生産者が近いと、復興の妨げにならないようにと遠慮して内部被曝対策がしにくいとのことだった。「放射能を気にしている自分はおかしいんじゃないか」と、家の二階が 0.6 μ Sv/h ある保護者の方が涙ながらに語っていた。

医師が「放射能」について語ることを制止せずゆっくりと話を聞くことで、気が楽になったという方や対策を続ける勇気が持てたという方が多かった。

2-2. 保養相談会・法律相談会

精神的な負担の緩和だけになってしまわないために、保養支援者による保養相談会や法律相談会を共に催すようにしている。その他の選択肢として、マスクや測定した野菜の配布なども行っている。

保養相談会は、見知らぬ土地へいきなり行くことへの不安を払拭することや、どのような企画か直接説明することを目的に行う。例えば写真や画像を見せながら、地域の様子や申し込み方法なども丁寧に伝える。2012 年夏休み前の保養相談会で聞かれた意見としては、大きく 4 つに分けられる。まず昨年情報がなくもしくは抽選に外れ保養に出せなかったという後悔、次に障がいがある子ども・乳児連れで参加できる保養が少ないこと、さらに母子家庭や母が働いているケースは母子で移動できないため子どもだけを預けることに躊躇いがあるということ、そして費用や時間の問題だった。

2011 年以來ずっと続いている課題としては、ネットを駆使できる方は次々と保養にいけるのだが、携帯しか持っていないもしくは携帯も持っていない方々は、保養の情報を集めることすら非常に困難であるということだ。

郡山の健康相談会と併催した保養相談会では、医師が保養を勧めることで保護者が保養相談にきたケースもあった。相談会の聞き取りでは保養に二回行っている人が最大であり、毎週末保養は個人の努力では難しいようだ。日赤の保養に抽選で外れて昨年長期の保養にいけなかった子どもも多かった²⁴。

法律相談会もまた、放射能から子どもたちを守る法律家ネットワークさんのご協力を得て健康相談会とともに開催した。賠償にまつわる課題について、川俣健康・法律相談会報告書から弁護士の方の発言を引用する。

「原子力損害の賠償に関する法律は、相当因果関係が認められる限り、損害を賠償するとし

²⁴ 伊達市は新潟見附市と連携して県外へ出かける移動教室などの取り組みをしているが、他の自治体では 2012 年 6 月時点では学校主導の県外への移動は少なく、それに不満を漏らす保護者も多かった。

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

ている。しかし、何が相当因果関係の範囲にあるのかは分からない。現在は、相当因果関係の範囲か否かについてトリプルスタンダードの状態になっているが²⁵、それが賠償の問題を分かりにくくし、被害者の方々を迷わせている。相談を受けた件は、風評被害を懸念して田んぼの作付けを控えたケースだった。東電に問い合わせたところ、『周りは作付けをしているのに、個人が勝手に作付けしなかった』と言われたようだが、原子力賠償審査会の中間指針では、風評被害で自ら作付けを控えた場合について、『やむを得ない理由』があれば補償の対象にしている。本日相談を受けた限りでは、このやむを得ない理由があると考えられるのであり、賠償請求が認められるべきだと考える。しかし、東電は、このような説明をしてないのであり、直接請求の問題点が表れている。因果関係の立証責任は原告にある。今話した『やむを得ない理由』という基準も幅があるため、個別具体的に対応していかざるを得ない。」

ある一つの地域の中で、健康相談会では「近くを生産者に遠慮して内部被曝対策をしたいと言にくい」という声、保養相談会では「累積の外部被曝を減らすために保養に行きたいが費用や仕事の問題等で行けない」という声、法律相談会では「東電からの賠償がされない」という生産者の声が同時に聞かれた。相談を受ける中で、事故後矛盾した状況が続いていることが分かった。

2-3. サロン活動支援、避難支援・保養企画、情報発信

2012 年度、地元の方々が集う「場」を作るため、パルシステム東京さんに支援を受け、郡山の保護者団体と連携し事務所維持に協力をしている。その保護者団体は陳情などを行っていたのだが、神経質な親と受け取られてしまうという課題を抱えていた。やみくもに何でも危ないと言っているわけではなく、3 時間ルール撤廃に関する説明を求めることや²⁶、裏山の落ち葉が落ちてくるプールでのプール解禁を止めせめて室内プールにしてほしいなどの具体的陳情である。健康相談会では、2012 年夏に再開されたプールへの不安を語る保護者がほとんどだったが、教育委員会の決定に反映されることはなかった。地域のサロンでは声を集約するという役割のほかに座談会なども行われていた。

保養において受け入れる側と行く側のニーズが合わない例も増えてきたため、郡山の保護者

²⁵ 第一に、原子力損害の賠償に関する法律に基づいて、事故以後文科省では原子力賠償審査会を設置し、8 月に中間指針、12 月に中間指針追補、今年 3 月に第二次追補を公表している。第二に、東京電力は、直接請求をする場合の基準を自ら定めている。場合によっては、原子力賠償審査会の基準に少し上乗せした基準で賠償しているが、単に批判を免れるためのものであるといえ、不十分である。第三に、新橋、郡山に設置され、近く福島市にも設置される予定の原子力賠償紛争解決センターでは、原子力賠償審査会の指針を補完する形で総括基準を公表しているが、東京電力の基準と違う場合がある。

²⁶ 郡山では、2011 年 5 月から学校の屋外で小中学校での屋外活動時間を一日 3 時間以内としていたが、2012 年 4 月から制限を解除した。

ポスト福島哲学

の要望に対応し 2012 年夏に保養を企画した。受験勉強のため遠方までいけない中学三年生のために、隣県の山形県にて保養を行った。少しでも内部被曝を避けるため、検査された食べ物を、大地を守る会さんの協力で提供をした。部活動をしている中高生が保養に行くことや被曝を避けるのが難しいケースがあること、近県に保養や疎開を受け入れる場所を増やすことなどが今後の課題である。

また個別に保養・疎開情報を集約した紙媒体を送付したり、医療に関する質問や生活サポート等も行っている。そのほか高線量地域の状況や「子どもたちを守ろう！」と全国で立ち上がったママたちの活動を伝える冊子『ママレボ』を発行する、ママレボ編集部と連携している。

2-4. 今後の予定

この二年弱の活動の中で、人によって放射能に対する「温度差」があること、防御の必要性等が伝わっていないこと、個々人の選択肢が少ないことなどの課題が明らかになった。今後は単発企画ではなく、地元の保護者と連携し地域に寄り添い、支援の枠組みを作っていく予定である。第一のホップとして、事実を伝え地域の状況確認のための勉強会・座談会を行い、第二のステップとして、個々人の状況に合わせて悩みを相談する健康相談会、第三のジャンプとして、被曝を少しでも避けるための選択肢を提示する保養相談会・相談窓口という流れの中で、少しでも課題を解決することを試みたい。

3. 支援にまつわる困難

以上考察してきたように、2013 年になった今も原発事故被災者のために支援を行うことが、簡単に進まない複雑な状況がある。ここまで何度か「温度差」という言葉を使用してきたが、それは避難者と在留者の「温度差」、福島と関東の「温度差」など、支援に限らず事故後の様々な困難を表現する際に頻繁に使われる。なぜ「温度差」としか表現できないような個人と個人、地域と地域の相違が起り得るのだろうか。また、事故後日本の社会の中で、なぜ放射能について語りにくいのか。この章では、判断の多様性、当事者の語りの対立というキーワードを柱に、支援にまつわる困難について考察する。

3-1. 判断の多様性

今回の大規模な原子力災害による放射性物質の拡散は、土壌・食べ物・外部被曝・水・経済・

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

心・体など生活の全般に影響があるため、個人によって判断が異なっている場合が多い。ひとえに「人によって判断が異なる」といっても、いくつかの判断の段階があるように私は考えている。

i. 直感的な判断

まず、直感的なリスク判断がある。それは「怖い」や「大丈夫」などの直感に近いものである。その人の楽観的な気質や悲観的な気質なども影響する。直感的にどのように感じるかは個人の自由の範囲であり、その人自身が放射能に恐怖を感じる・感じないこと自体が悪いわけではない。原発由来の放射性物質は、食中毒やウィルスなどと比べて人間との関わりや歴史が浅いため、直感的にどの程度怖がるのが妥当なのかが分かりにくい。また原子力災害は目に見えず匂いもしないため、余計に直感的な恐怖を感じにくい傾向がある。

ii. 科学的な判断

次に、直感とは別の段階として、科学的判断と言われるものがある。科学的判断も、今回の場合は専門家によって立場が異なる。100mSv/y まで大丈夫という専門家や、内部被曝さえ抑えれば大丈夫という専門家、やはり低線量被曝も気をつけたほうが良いという専門家まで存在する。この段階は、科学に基づいて議論をすることが可能である。事故直後は、200mSv/y まで大丈夫という人から一切放射性物質は体に入れてはいけないという人まで幅があった。しかし現在は、放射線量自体が下がったので、安心させるために 200mSv/y まで大丈夫と言う必要がなくなったこと、自然放射線が存在していることを認識する人が増えたことなどから、許容量に関する論争の幅も狭まってきているように思われる。

iii. 価値観（家族観・生活様式等）を含む判断

直感的判断、科学的判断とはまた異なる段階として、価値観を含む判断がある。例えばある保護者が相談会に持参した自治体の広報誌では、3 人の専門家が、「放射能の影響よりも避難のストレスのほうが体に悪い。家族が離れ離れになるほうが子どもに悪影響」と語っていた。「避難のストレスは体に悪い」と確かに科学的に言えるだろう。しかし「放射能の影響よりも」という科学的根拠は示されていない。また、「家族が離れ離れになるから」「父親と一緒に育ったほうが良いから」という点は、家族観に近い領域であり、ii の「科学的判断」とはまた異なる iii の専門家個人の「価値観を含む判断」であると言える。

また、以前から農薬などを避けて生活していた人、癌家系である人、生活様式を含め個々人の状況はそれぞれ異なる。よって、ii の「科学的判断」でリスクを低く見積もっていても iii

ポスト福島哲学

の価値観に沿って避難する人もいるであろう。この iii の「価値観を含む判断」と ii の「科学的判断」が整理されないまま議論が進み、そのことが言葉のすれ違いを生んでいることも多い。

iv. 政治・経済も含むマクロな判断

一番外枠の判断の段階として、政治経済活動も含むマクロな判断がある。ある人が「国の経済全体のことを考えると、汚染がある地域の人は耐えるべきだ」と受忍義務について語る際は、自分が iv のマクロな判断に立っていることを意識する必要がある。専門家が ii の科学的判断から、iv の政治・経済の合理性に配慮した判断を混ぜて、そこに留まるべきだと避難者に希望を伝えるケースもある。一方で、iv の政治・経済のマクロな判断を憎むあまり、ii の科学的判断や iii の他人の価値観を含む判断をないがしろにするケースもある。

以上 4 つの判断の段階がある。どの段階を重要視するかで、「放射能を気にするか気にしないか」など、一人一人の「温度差」が現れてくる。自分の放射能に関する判断に対して、配偶者や家族から理解を得られないケースも、このような様々な段階の判断の相違によって起こっている。

3-2. 支援への影響

以上のように、放射能に関するリスクの判断には様々な段階がある。そしてそれが折り重なり複雑な層となり、支援を困難にしている場合もある。例えば、保養支援者は福島でチラシを配布してもらう際、行政・自治体と対立しないために、「放射能」という言葉をあまり載せない。配る場所によっては「保養」と書けない場合もある。支援者は「わくわくキャンプ」「リフレッシュキャンプ」などと名前を工夫している。

「可能ならば少しでも放射線量が低いところへ行った方が良い」ということは、ii の「科学的判断」として間違っていないと思われる。しかし、「外部被曝を避ける」という考え方は、iv の観光を含む「経済や政治」を脅かすものとして、それらと対立してしまいがちである。「被曝を避ける」という判断を非難する際に頻繁に使われる言葉は、「風評被害」と「不安を煽る」と「復興の妨げ」である。確かに明らかに間違っている情報などは風評被害と非難するべきだと思うが、子どもや保護者の選択の領域まで、iv の経済・政治などマクロな論理が優先されることは問題があるのではないか。

2012 年 6 月、311 受入全国協議会主催で行われた福島県伊達の保養相談会では、祖母が「去年の夏長く出してあげられなくてごめんね」と孫に謝っていた。働いている母 D さんは、小学一年生の息子に「遊びにいくんじゃないの。K さんの体のためにいくんだよ。一人でいくか

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

ら向こうで友達をつくるんだよ」と涙ながらに子どもに言い聞かせていた。この相談会に来ていた 250 組以上の家族の多くは、普段市民活動をしている人々ではない。保養相談会会場で、彼らは放射線量が高いこと、保養の情報が届かないこと、公的な保養に抽選で当たらないことなどを、疲れた様子で支援者に訴えていた。しかし同時に、同じ建物内では、住民による川辺などの除染について自治体の「除染説明会」が行われていた。

ある人が、i の直感的判断においても ii の科学的判断においても iii の価値観を含む判断においても、原発事故由来の放射能を避けたいと考えていたとしても、iv の国の決定によりそこで暮らさなければならない以上、放射能と共存せざるを得ない矛盾した状況がそこにはあった。経済・政治を鑑みて、iv のマクロな判断として地域を丸ごと避難させることが難しいとしても、国や自治体から、もっと保養や避難の選択肢が示されるべきではないか。

3-3. 様々な「当事者」

判断の段階の違いに起因する困難に加えて、第二章でも示したとおり、地域・家庭・個人によって状況が異なるため、事態がより複雑になり放射能について語りにくくなっている。

まず「福島」といっても地域によって状況が異なる。健康相談会で訪れたいわき、伊達郡川俣町、郡山でもそれぞれ特徴があった。例えば、いわきの久ノ浜は郡山よりも放射線量は低い場所も多いのだが、マスクをしたり食べ物に気をつけている人の割合が高かった。理由をいわきの方に聞いてみたところ、「事故後東電の下請けの保護者が、保護者会で学校側に原発に関する資料を提出し、それ以降気をつけるようになった」という話を伺った。そのほか一様に挙げられていた理由は、第一・第二原発からの直線距離が近いということだった²⁷。伊達郡川俣町では、計画避難地点に指定された飯館村が近いことや特定避難勧奨地点の山木屋地区があるため、水源を考慮して井戸水が怖いという人が多かった。

いわきの久ノ浜は地域全体で関心が高く、「放射能について語りにくい」という声は少なかったが、2012 年末に再びいわきで市民活動をなさっている人に聞いたところ、いわきは福島その他地域より放射線量が低いため復興ムードの中「除染」をしてほしいと要請しにくくなったとのことだった。放射能に対する対応も自治体ごとで異なり、2011 年末福島市のホットスポット渡利地区では、南相馬市の妊婦基準（地上 50cm・毎時 2.0 μ Sv/h で特定避難勧奨地点に指定）を福島市にも設定してほしいと求める活動が起きた。

そのほかネット、マスメディア、伝聞など、どこから情報を得ているかによっても、考え方

²⁷ これは、いわきの中でも原発に近く、緊急時避難準備区域に一時指定された久ノ浜での相談会での聞き取りである。より西の地域では放射能を気にしない方も多いようだ。

ポスト福島哲学

が異なってしまう。

2012 年度福島県内で 5 回行った健康相談会において、印象的だったのは、「当たり前」の基準が地域によって異なってきたしまっていることだ。神奈川から来た保養支援者は、「家の周りが $0.4\mu\text{Sv/h}$ あるという方が相談に来たが、自分の住んでいる神奈川なら $0.23\mu\text{Sv/h}$ あれば国の除染基準を超えるため市役所の職員がとんでくる。しかし福島では、より放射線量の高い地域があるため、相対的に低い場所になってしまう」とギャップを感じたとのことだった。それは福島全体でも同じで、会津はいわきより低いから大丈夫、いわきは郡山より低いから大丈夫、郡山は伊達より低いから大丈夫と放射線量の基準が相対化してしまう。

放射能の判断の段階がいくつかあり、各人がどれを優先させるかで相互理解に齟齬が生じやすいこと、地域・家庭・個人により状況が異なることなどから、放射能に関しては対立や分裂が起きやすい。様々な判断・状況の「当事者」が存在するのである。そうした中で、子どもが放射線量の高い沼で遊んだり出荷停止の山菜を食べるなど、防御の機会を喪失しているケースも多い。「当事者」同士判断の対立があるがゆえに、放射能に対する不安を口に出しにくい状況が今なお続いている。

4. 当事者の選択と支援

「事故後国も自治体も東電も誰も、私がどうしたいかを聞きになど来てくれなかった。私はここに住むのを『決断・選択』したわけではない。でももう気にしないと決めた。」

これはある中通りに住む女性の言葉であり、私は今の状況を端的に表していると考えている。この章では、当事者・選択・労働・差別・責任というキーワードをもとに現在の状況を分析し、考察を加える。

4-1. 当事者とは誰か

前章でも触れたように「当事者」と一言と言っても、地域・家庭・個人などによって大きく様相が異なる。それがどのような影響を与えているか、また当事者とは誰かを考察する。

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

共通体験の喪失と語りの対立

例えば津波被災の場合は、天災の不条理として悲しみの物語が語られるケースが多い²⁸。しかし、原子力災害について語るとき人々は沈黙してしまうか、人によって語りが大きく異なってしまう場合が多い。

私は根本的な問題として、共通体験の喪失があると考える。津波の支援者にこんな話を聞いたことがある。津波に対処する際に人間の過失により死者がでた地域では、「あの人は助かった。あの人は助からなかった」という分断が、他の地域より強く起きてしまったという。完全なる被害者は共通の物語を共有することができる。しかし、不可避の自然災害ではなく、そもそも何が被害で何が加害かがはっきりしない原子力災害では、共通の体験が存在しにくいのではないか。

また、原子力災害という公害において、熊本の水俣病が引き合いに出されることが多いが、今回の原発事故と熊本水俣の構造は、「予測される被害」という点で異なると思われる。熊本水俣病では、徐々に公害の実態がわかるという流れであったが、福島原発事故にはチェルノブイリの経験という前例がある。「被害が起きた」ことが徐々に分かってくるというのではなく、前例があるゆえに「なにか起きるかもしれない。それは私かもしれない」という予期不安的なものが強いのではないか²⁹。

さらに放射能の被害が晩発性の影響として確率で語られるがゆえの独特の不安感が強く、それは知識や関心が強い人ほど強く認識される傾向がある。前例に従い被害を予期すること、晩発性であり影響が確率で語られることの二点が不安を強め、気にし始めると世界観が不安定なものになりやすい。また前章でも述べたように、放射能は匂いもなく見えないからこそ、人によってイメージが異なり直感的な判断や認識の相違が強く出る³⁰。

そうしたいくつかの原子力災害特有の原因で、共通の体験として「当事者」が語ることが難しくなっている。そしてある一つの明確な物語として大規模な原子力災害を語ろうとすると、どうしてもその地域の中でより大きな声の人が優先される傾向がある。メディアや専門家によって取り上げられる「当事者」の声も、地域・社会構造での位置・個人によって異なり、

²⁸ 津波被災のつらさと放射能災害のつらさを比較するものではなく、なぜ違いが起きるかを考えていく。

²⁹ 予期不安とはパニック障害で使われる心理学用語。まだ起こっていないできごとに対して不安を覚え、その不安が原因で心身が不安定になること。

³⁰ ここでは、放射能を気にするストレスを問題にしているのではなく、いかに放射能について人々が共通のイメージを持ちにくいかを問題にしている。原発事故に関して最初に出された強いイメージは、テレビや動画で流れた建屋の爆発だろう。その後はヘリコプターからの消火、防護マスク、放射能測定器を向けられる子どもなど、放射能を想起させるイメージは変わっていく。1988年の反原発の活動では、チェルノブイリの子供たちの写真が使われた。多くは、外から見えない内的障害ではなく、外から見える身体障がいを持った子どもを映していた。放射性物質・放射能自体は見えないからこそ、強いイメージを持って語られることが多い。

ポスト福島哲学

それぞれ自らの論を裏付ける当事者を連れてきて語らせてしまう。

支援者や外部の者は、地域・社会構造・権力関係を考慮しながら全体を把握し、大きな物語に巻き込まれるのではなく、個人個人の状況や語りを把握しようとしなければならないと私は考える。

なぜ「子どもを守る」のか

事故後「子どもを守る」というキーワードが盛んに叫ばれたが、それはやはり放射能に対する感受性が大人より高いことに起因するだろう³¹。

科学的な根拠ももちろんのこと、権利の問題としても、子どもの移動は親や社会に依存されざるを得ない以上、子どもの生存はより重要視されるべきであると私は考える。

しかし、保護に親が行かせたいのに中学生の子どもが行きたがらないケースなども非常に多く、そういった際に親の意思と子どもの意思のどちらが優先させられるべきなのかという問題がある。子どもだけで決断して一人で避難したケースも数は少ないがあるようだ。子どもは守られるべき客体なのか、自ら選択する主体なのか、「当事者」について語る上でもう一度考えることも重要だろう。

なぜ「母が」守るのか

事故後の放射能回避の活動の中で、「母」という単語もまた多く叫ばれ、「当事者」の声として女性の保護者が出てくる割合は高い。ある脱原発・原子力災害に関するフェミニズムの会合にて、女性の保護者が「フェミニズムは、原発事故後の放射能回避の活動に冷たいのではないか」という問いを發したのが私は興味深かった。背景としては、1988年頃日本で起きた反原発運動が母性主義的であったことに対する警戒があるのではないと思われる。

しかし、私は「母」であるか「母」ではないかの対立の中で、放射能回避の試みが語られるべきではないと思う。会合の最後のほうでまた別の女性保護者が語った、「実際に食べ物を選び、子どもの近くにいる者の実感として放射能が怖いと思う。それは母性主義というよりも、生活の中で一番子どもの近くにいる者の感覚だと思う。幼稚園の先生などもそうではないか」という発言が印象に残った。この社会で日ごろ子どもの近くにいる世話をする人は女性が多いという事実が、「母」という表象に繋がる。また、自らの体で子どもを産む可能性があるため、放射能は「女性」の問題として語られやすい。しかし、母であっても母でなくても、社会の責任として子どもの生存を守るとは重要だと私は考えている。「母」にだけに子どもを守る責

³¹ セシウムの排出に関しては子どものほうが早いと言われている。

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

任があるわけではなく、男性でも女性でも保護者でもなくとも、その地域・社会の「子どもを守る」ことが可能だと言える。

4-2. 選択とは何か

選択肢の有無

とうほう地域総合研究所が行った自主避難に関するアンケートでは、「自主避難していない理由」において、「仕事の都合・職探しが不安」と上げた人が 471 人中 57.7%に上り最も高かった³²。それに「資金に余裕がない」28.2%なども含めると、「自主避難するほどの放射線量ではない」41.2%に比べ、高い割合を示していた。報告書のその項では、「放射線量が低いから自主避難しない」のではなく、自主避難したくても「仕事の都合・職探しが不安」や「資金に余裕がない」などの行動を制約される要素があり、自主避難しない県民が多いことがうかがわれる、と結論づけている。外部の者は「福島の人はこちらで復興すると決めたのだ」と表象する傾向がある。しかしその内実は、様々な条件の中で揺れていたり、声に出せない場合も多い。

ある一人の人が「選択をする」ときに重要なのは、選択しうる選択肢が十分にあることだと私は考える。避難区域外の人々は「自主的避難等に係る損害に対する賠償」以外は何も得ていない場合が多く、その上職を失ったり汚染の少ない食べ物を購入する値段が上がり家計を圧迫しているケースもある。

継続してそこに住み続けることは権利であると思う。けれど、十分な賠償や支援が行われた上でなければ、当事者に対する「あなたが選んでこのリスクを引き受けたのだ」という責任転嫁になってしまうのではないか。外部から被害を「なかったことにされる」「諦めさせられる」ということと、自分の中で「判断して選び取る」ということは異なる。当事者の選択肢が十分であるかは、二年経った今でも再検討されるべきだと考える。

4-3. 仕事と日常の圧力

2013 年 1 月 15 日、東京電力福島第一原発事故を受けた母国・フランスの避難勧告に従ったところ、勤務先の NHK から不当に解雇されたとして、元スタッフで同国籍のエマニュエル・ボダンさん（55）が、職員としての地位確認と、未払い賃金など計約 1,570 万円の支払いを求める訴訟が起きた³³。

³² 2012 年 7 月 25 日、一般財団法人とうほう地域総合研究所報道発表資料『『自主避難の現状に関するアンケート調査』の結果について』<http://fkeizai.in.arena.ne.jp/pdf/jisyuhinancut2.pdf>

³³ 2013 年 1 月 15 日『読売新聞』「避難勧告に従い出国し解雇、仏女性が NHK 提訴」より。

ポスト福島哲学

前述のアンケートでは、国に指定された避難区域外から自主避難できない理由として、仕事の都合をあげる人が最も多かった。母国の勧告に従ったとしても解雇されることがあるのだから、事故直後、東日本の、国に指定されていない地域から一時休職して避難することはほぼ不可能に近かったといえる。資本主義の国で移動の自由があるとはいえ、仕事・学校など事故後日常が続く中では、放射能回避のために一週間以上移動することは極めて困難だった。

一方で、福島県内に滞在するある大手マスメディアは 2011 年度女性記者を福島県内から移動させたとのことだった。また在日大使館や外資系企業の中には、関西等に拠点を移動したところもあった³⁴。一部の人は仕事環境を維持したまま放射能回避が出来、そしてそれはあまり大々的には報じられなかった。多くの人は日常が続く中で、せめて保養にいかせめて母子で一時疎開しようと消極的に選んでいかざるを得なかった。

私は、事故直後国に指定された避難区域以外の人は、「避難」をする「選択肢」があったとは言えないと考える。2011 年 4 月からは福島県内でも入学式が当たり前のように始まり、大人は仕事が継続する中で、「日常」の圧力によって、一般の人々が放射能を回避することは困難だった。

日常の圧力が続く中に、目に見えない放射性物質が降り注ぐため、回避が困難であることも大規模な原子力災害の特徴の一つといえるのではないだろうか。

4-4. 危機回避と情報の伝達

危機回避と報道

前項では、選択と選択肢について考えてきた。「選択」するためにはその先にある「選択肢」が必要である。しかしそれ以前に、「選択」するための「情報」がきちんと知らされていることも非常に重要であるだろう。

第一章で、「放射能がくる」というタイトルで防護マスクの写真を表紙にした 3 月 19 日発売『AERA』に対し不謹慎であると苦情が寄せられ、朝日新聞出版が 21 日までにインターネット上で謝罪したという例を取り上げた。当時『AERA』に連載していた舞台演出家の野田秀樹氏が『AERA』のこの号を批判し、「危機にある時、その危機を煽っても、その危険はなくなる。危険を出来るだけ正確な情報でそのまま伝えること、これがまっとうなマスメディアのやることだ」と連載をおりた。危険を煽るなという言葉は、事故直後頻繁に聞かれた言葉だった。正確な情報をそのまま伝えることが重要であるという野田氏の批判も至極真つ当である。

<http://www.yomiuri.co.jp/national/news/20130115-OYT1T01068.htm>

³⁴ 2011 年 3 月 29 日『東洋経済』「外資系企業を悩ます『フライジン』、大震災と原発事故で脱出外国人が続出、機能不全に」より。<http://toyokeizai.net/articles/-/6568>

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

しかし「危機回避」という視点に立ったときに、何が「そのまま」伝えるべきことなのだろうか。

2012年12月7日、再び震度5弱レベルの地震が起きた際、NHKのアナウンサーがTV上で「東日本大震災を思い出して下さい。今すぐ逃げて下さい」と声を張り緊迫感を持って津波への対応を求めた。それは、東日本大震災の際に、淡々と避難を呼びかけたことで日常性を強調してしまい、逃げ遅れた人がいるのではないかという反省の上に立ってのことだった。

私は、原発事故直後の「危険を煽るな」という言葉の下で、放射能自体について語ってはいけないような雰囲気違和感を覚えた。また、避難・保養支援をしていく中で、放射能を回避しようとする人々に対する嫌悪に近い言葉をかけられることも多かった。

しかし津波に関する報道では、緊迫感を持って「危機回避」を伝えることが選ばれた。それが選ばれうるということが、私にとっては驚きだった。なぜならマスメディアの情報伝達の姿勢の正解は、原子力災害の時と同じく「危険をできるだけ正確な情報でそのまま伝えること」だけだと思っていたからである³⁵。

私は事故直後「危険か」「安全か」の二者択一ではなく、少しでもリスクを低くするのが良いだろうと考えていた。放射能について語ること自体がタブー視されるような雰囲気は、エリートが、大衆のパニックを恐れて危険を過小評価するエリートパニックだと分析していた。しかし、段々と様々な判断や立場の方と話す内に、危険の過小評価というだけではなく、危機に際しどのように振舞うべきかという道徳的・文化的な圧力も強かったのではないかと思った。「危険だ」もしくは「大丈夫だ」と強調する人どちらも、それぞれの道徳様式に従い自らの危機に対する対応や姿勢が正しいと信じていたのである。

「当事者」の判断や語りの対立についても前述したが、「当事者」へ向けて語ろうとする人々もまた、どの情報を選ぶかや危機に際する振る舞いにおいて様々な立場があり、混乱していたといえる。

情報を伝える対象は誰か

「安全だ」「危険だ」という言葉は中立である。しかし人間は中立という立場に立ち得ないと私は考えている。誰がどのような言葉で、誰に語ったかによってもたらす結果は異なる。

ある専門家が、ノイローゼになりそうなほど放射能を気にしている人に対して「そこまで心配しなくても大丈夫だ」と語るとは恐らく不安を緩和するだろう。しかし対策をしながら「放射能について話せない」と悩んでいる人に対して「そこまで心配しなくても大丈夫だ」と語るこ

³⁵ もちろん津波災害と放射能は性質の違う災害であることは考慮しなければならない。危険を回避できるのか回避できないのか、回避する必要があるのかないのかなども含めて様々な立場があるだろう。

ポスト福島哲学

とはむしろ圧力になり得る。また、やみくもに危険だという言葉、既に対策している人に投げかけることは圧力になるだろうし、出荷停止の作物を食べようとする人へ危険を警告するのは有効だろう。

私は「放射能危険派」に対する嫌悪感は、「東京の人への嫌悪感」と少し繋がっていると考える。福島原発は、首都圏へ電力を供給するために建設された。そして東京は、福島より放射能被害を免れ、事故後脱原発運動や放射能回避の運動が盛んになった³⁶。東京を中心に都市の人が、福島は危険だと強調すればするほど福島の復興は遅れる（と思われる）。「危険を煽るな」という人には、おそらくそのような構図に見えているのではないかな。

慶應大学の「東日本大震災に関する特別調査」の概況報告の中で、「原発事故・放射能への不安 ～文系・低所得層ほど不安・恐怖が拡大～」という分析がある。私個人は、この結果は正規・非正規というよりも男性（父＝正規）と女性（母＝非正規）の違いが出たのではないかなと思うのだが、事故から一年後、放射能への不安が、科学的知識の無さ・低所得などと結びつき分析されたことは興味深い³⁷。放射能への不安が合理的かどうかの検証より、放射能を回避しようとする人＝科学的知識がなく低所得というイメージが先行し、そのグループ（社会的階層）に対して言葉を発した専門家・識者が多かったのではないかな。福島県内にいる放射能回避を望む人達の話をしようにしても、いつの間にか東京の人・無知な人への批判へ話がすり替わっていることが多いのも、その階層・イメージへの嫌悪感が原因ではないかと私は考えている。

同じ言葉でも、伝える相手の地域や状況によってもたらされる意味や結果が異なってくる。誰かに情報を伝達するとき、「正確な情報」とともにそういった文脈を考えることも重要だろう。

4.5. 差別について

支援をする中で、差別を生むから避難するべきではない、放射能に関してことさらに話すべきではないという意見に出会うことも多い。それは、放射能の被害＝障がいを持った子どもが産まれてくるというチェルノブイリ事故以後広められたイメージが大きく影響していると考えられる。

そもそもの程度健康被害が報告されているか、その情報に根拠がどの程度あるのかは改め

³⁶ 放射能回避の活動をしている人の多くが脱原発支持であるのに対し、脱原発の活動をしている人が必ずしも放射能回避という立場を取らないことは興味深い。おそらく「今回の事故による汚染がどの程度深刻か」に関する判断が異なるのだろう。

³⁷ 「2012年2月15日東日本大震災に関する特別調査」の概況（第1回）～震災で日本人の心理や行動はどう変わったか～http://www.keio.ac.jp/ja/press_release/2011/kr7a430000094z75-att/120215_1.pdf

当事者の多様な判断と選択を尊重する支援

て検討しなければならないと思う。私個人は、「障がいを持った子が産まれる」こと自体を回避するのを違和感なく語ることについて抵抗がある。なぜなら元々ある一定の割合で障がいを持った人は社会の中に生まれてくるからだ。

しかし、私は公害が原因で誰か一人でも影響を受けることは許容しがたい。あくまで障がいという「結果」の一つが問題なのではなく、放射能の影響という「原因」が問題なのである。様々な葛藤を経て私は、子どもや胎児が「不当に健康被害を受けない権利」を守るために放射能を回避することは問題ないのではないかという考えに至っている。

放射能についての語りにくさのひとつの原因に差別の問題があると思う。差別するのは外部なのだから、「差別が起きる」と圧力をかけて当事者に語らせなくしても仕方ないのではないか。福島市では、障がい当事者で被曝を回避する活動や支援をしている人もいる。また若い女性同士で色んな不安を含め話し合おうとする活動もある。

問題が起きないようただ沈黙を強要すればよいということではなく、共通体験の再構成のためにも不安や課題についても、もう一度きちんと語り合うことが必要なのではないか。

4-6. 責任について

対立を超えるために一番重要なことは、今回東日本の放射能汚染が分かった地域の一般の人々は、直接的な「加害者」ではないということである。ある福島農家の方が、「全部畑を元に戻してくれ」と言うことも、ある保護者が「子どもが小さいから数年は移動したい」と願うことも被害者として正当な「権利」の主張である。第四章のはじめで触れたように被害者による共通の語りの喪失や判断・選択の対立により、被害者同士が対立し合う結果になっている。

人間は自分の人生に対して責任がある。しかし汚染に対しては一般の個々人に責任はないのではないだろうか。しかし放射能のリスクは地域格差・経済格差となって現れてしまう。

避難支援をしている時に避難を阻止するような県の動きに不満を持つとしても、在住者・具体的な県職員の人々の責任によってこのような汚染という事態が引き起こされたわけではない。逆の場合も同じである。ある避難や保養をする保護者の動きが復興を妨げると感じたとしても、その人たちが自体を非難することは、「責任」のすり替えであり無意味である。

放射能に関して誰かの判断や選択に対し嫌悪や怒りを感じる時、なぜ自分がそう感じるのかも一度考えるべきだと思う。「理性的ではない」「科学的ではない」「道徳的ではない」「自分と判断が違う」など、様々な自分の価値観が背景にあるだろう。しかし、それは本来必要のなかった怒りなのである。この原子力災害における加害の主体や被害の実態や責任の所在が、

ポスト福島哲学

今だに曖昧であることが根本的問題であり、やり場のない怒りとなって家族や地域を分断してしまっているのである。

最後に

「安全だ」「危険だ」という論戦の陰に隠れて、「不安だけと言えない」「もう気にしないと決めた」という層が増えてきている。また、防御の機会を喪失しているケースも多い。

日常に流されず、もう一度事故後を振り返り今の状況がなぜ起きているのか問い直すべきではないだろうか。そして今の状況は、原子力災害が起きて2年後の対応として妥当かどうか話し合うことも必要だと私は考える。

正確な情報や科学的判断を重要視しながらも、個々人の判断や選択の多様性を認め合っていかなければ、対立ゆえに放射能について話せない状況がこれからも続いてしまう。当事者の多様な選択のために、法律面³⁸、セカンドオピニオンや検査などの医療面、保養・疎開などの被曝をできる限り減らす為の選択肢が求められている。

また、この二年間弱支援を続けてきて、地域や個人の事情に合わせた相談や対話の必要性を感じている。なぜある一人の人がそうに考えるのか、どのように支援をしたらその人の苦しみや被曝は減るのか。もう一度対話しながら丁寧に寄り添っていく必要がある。

三年目を迎えるにあたり状況も変化しているため、「何のために」「誰を」「どのように」支援するのか活動の内容をきちんと精査していかなければならない。

³⁸ 「原発事故子ども・被災者支援法」(正式名称：東京電力原子力事故により被災した子どもをはじめとする住民等の生活を守り支えるための被災者の生活支援等に関する施策の推進に関する法律) など。

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる*

鎌 仲 ひとみ

はじめに

皆さんこんばんは。今日はようこそ来てくださいました。映画を見た方と見ていない方がいらっしやるんですけども、映画は学内だけでの告知ということで、それで、今日、見ていただいた、この先行的に上映をいたしました『内部被ばくを生き抜く』は、今年の5月6日から上映会を公開しまして、本当は4月28日に劇場公開したんですけども、私の映画は劇場というよりは、普通の人たちが自分たちのグループとか地域とか、そういうところで自主的に上映会をするというパターンというか、そういう方法で、全国に広がっておりまして、そういう自主上映の最初の上映会が岡山で行われたのが5月6日なので、この間、およそ半年間たちました。

今のところ570箇所から申し込みをいただきまして、平日、土日関係なくほとんど毎日どこかで上映しておりますし、土日は全国7箇所とか6箇所とか、そういうところで上映会が進んでいるのです。そういう上映会を主催している人たちのほとんどが女性であり、お母さんであり、子どもを持った若いお母さんたちも、すごい多いのです。

「不在」と「分断」

私は今日、この東洋大学に来させていただいて、そして上映会、この『内部被ばくを生き抜く』というタイトルがついた上映を、学内で、無料で見られるという学生さんたちが、いったいどういうふうに、この映画を見てくださるのかというふうに思っておりましたら、ものすごく少なかったのです。この列の真ん中も空っぽになっておりますが、これはこの半年間、この映画をつくって、何がいったい、今、問題なのだろうかとということを、2011年3月12日に、最初の福島原発、東京電力福島原発1号機が爆発して以来、考えておりました。それは単純に原発とか、単純にエネルギーの問題ではない、ものすごく多層的な複雑な問題をはらんでいるわけなのです。

* 2012年10月19日に映画『内部被ばくを生き抜く』上映会に引き続き行なわれた講演の記録。データや情報には当時のままのものがあることをおことわりしておく。見出しは著者の了解を得て編者がつけたものである。

ポスト福島哲学

私がこの東洋大学に来て、その問題のすごく大きな根底にあるものはなんだろうかということについて、一つヒントをいただきました。それは、私は「不在」だと思います。自分たちの生きている社会に、何が起きているのかということを、若い人たちが関心を持たない、つまり関心の不在が、問題を複雑にし、大きくしているというふうに感じています。

一方で、この私の映画を、実際自分たちが、ボランティアで、なんの利益も生み出さない、ただ被ばくについて考えてもらいたい、知ってもらいたいということで、地域で、全国 570 カ所まで動いている方たちとのあいだにあるのは、「分断」です。「不在」掛ける「分断」というものが、この原発事故によって、私たちの社会に内在していたと思いますけれども、それが私から見ると、非常にはっきりと浮かび上がってしまったというふうに思われるのです。

この間、その地域の草の根の市民による上映だけではなく、非常に多くの大学に行って、この映画を上映し、お話もさせていただいていますが、そこでやっぱりこの不在というふうに感じるのは、今、日本の教育のなかの最終プロセス、小学校、中学校、高校、大学、その日本の教育システムのなかで、その教育がつくり上げてきた人間たちに、私は出会っていると思います。

その人たちは、今の大学生は、どうやって今のような大学生になったのか、自分たちが住んでいる社会に対して、どうしてこんなにも関心を持たない人間に出来上がったのかということを見ると、そこには、なんかすごい重要なものが不在、教育のなかで不在なのではないかと思われるのです。

その不在について考えてみると、それは、日本中に実は 54 基原発があって、その原発が 54 基あるということを、ほとんど全ての日本人が知らなかった、関心を持ったことがなかった、びっくりしたと言うのです。去年の 4 月、本当にあの原発が爆発して直後、私は京都で、東京大学の姜尚中さんとシンポジウムに参加しました。そしたら、彼も日本に 54 基も原発があったなんて知らなかったと言うのです。

ああそうか、これはその学生だけではなく、非常に知能、ものすごい高いレベルの人たちにとっても日本のなかにおいて、エネルギーをどうやって供給しているのか、原発というものが、いかにリスクをはらんで、いろんな矛盾をはらみながら、日本のなかで運転しているということに関して、関心が不在だったのだというふうに、ずっとこの間、考えてきたのですけれども、本当に明快な言葉となって出てくるということが、今日、東洋大学に来て、「あっ、そうか「不在」という言葉がいいな」と思えるようになったのです。

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる

核をめぐる三部作

だから、その新しい今日の私の気付きとして、お話させていただきましたが、私はこのなかで、今日来ていただいたなかで、私の映画を1本も見えておりませんという方、ちょっと教えていただけますか、手を挙げてみていただけますか。はい、でも見てくださっている方も、はい、そこらへんちゃんと手を挙げてください。ピッ。どれくらいいらっしゃるのか見たい。ああ、なんだ、いっぱいいるんじゃないですか。ほとんど見ていらっしゃるのですね。

この『内部被ばくを生き抜く』は、東洋大学さんは、ライブラリー版でお買い上げいただいたのでしょうか。大学内では自由に見ることができます。そして、ちょっと暗くしていただけますか。私の映画は、映画監督というキャリアを始めたときから、映画もテレビもつくってきたんですけども、ある時点で、もっぱら映画だけにしよう決めました。それ以来、映画のテーマは全て核をテーマにしております。核とか放射能とか被ばくとかエネルギー、原発とか、そういうものだけに特化して、映画をこの13年間つくってまいりましたが、その最初の一本目は、この『ヒバクシャ：世界の終わりに』という映画で、これは1998年に、実はNHKの番組をつくるためにイラクに参りまして、それまで、私もその不在側の人間だったのです。全く興味なかったです。

その原爆というものが広島、長崎に落とされたということは、歴史的な事実と知っていても、それが自分の人生に関係があると思ったことはなかったのです。自分自身が被ばくをするとか、あるいは原爆を使っていないこの世界で、放射能に被ばくをする人たちが存在し続けている、つまり被ばく者が増え続けているとか、そういうことに関して、一切知識がなかったのです。そこらへんはブランクでした。

それが、「あっ、そういう世界があるのか、世界でそういうことが起きているのか」と気が付いたのは、1998年だったので

す。みなそこを見ていただくと
 (◆1)、これは1シーン、『ヒバクシャ』という映画の1つのシーンなんですけれども、イラクの南部にある砂漠地帯で、子どもたちがサッカーで遊んでいるのです。普通の光景です。世界中、ありとあらゆるところで、子どもたちはサッカーをして

◆1 『ヒバクシャ：世界の終わりに』のシーン



ポスト福島哲学

遊んでいるんですけども、でも、イラクの場合は、サッカーで遊ばば、被ばくが伴うということになっていました。

二番目につくったのが、『六ヶ所村ラブソディ』という映画です。これは日本の原子力産業そのものを描いた映画です。この映画の前には、日本の原子力産業を描いた映画は存在しなかったのです。初めて作ったんですけど、もう一本あるのです。もう一本は、『ミツバチの羽音と地球の回転』、これが内部被ばくの前の作品で、2010年に完成しました。

これは、核をめぐる3部作と呼んでいて、一本一本は独立した作品なんですけれども、底に流れるテーマというのは共通しているので、3本並べてシリーズとして、6時間15分続けて見ていただけたら、すごく、私がこの間追求してきたテーマの世界観、私が映像を通して伝えたい世界観みたいなものが、ちょっとは伝わるかなと思うのです。

イラクから福島へ —— 被ばくの実態

それでちょっと戻りますと、順番に説明していくと、私が初めて、放射性物質や被ばくに興味を持った、それは、子どもたちとの出会いからでした。その子どもたちが、砂漠で遊んでいたサッカーのシーンもありますけど、子どもたちのがんとか白血病が、すごく当時増えていたのです。小児白血病、今も続いています〈◆2〉。

◆2 小児白血病で14才で亡くなったラシャ



1998年当時は、ちょうど湾岸戦争から7年たっていて、そして、湾岸戦争でこの劣化ウラン弾を使ったのです。劣化ウラン弾は、原発のごみからできておりまして、放射性物質そのもののなのです。これを弾丸にしたり、ミサイルにして、こういういろんな種類をつくっておりまして、転がっていたのは、このタイプなんですけど、それを測ると $3.8\mu\text{Sv/h}$ あるのです。

1時間あたり $3.8\mu\text{Sv}$ 、ここにずっと、この至近距離に1年間いると、年間 33mSv の被ばくに相当するのです。国際放射線防護委員会は、一般の人たちは、そういう核施設で被ばくしなければ、どうしてもなく労働する際に、被ばくしなければいけないという人たち以外は、普通の人たちは、年間1ミリ以上被ばくしてはまずいと、1ミリ以内に抑えましょうということを言っているのです。この33ミリというのは、33倍なのでそうとう高い、本来は、受けてはいけない被ばく量ということになります。

でも、放射線には一つ法則がありまして、放射性物質を出している放射源から、距離が離れ

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる

ていくにしたがって、距離の2乗に反比例して、放射線量は下がっていきます。放物線を描いて下がるのです。2分の1になり、4分の1になり、8分の1になり、16分の1になるというように下がっていきますので、この至近距離で測ると3.8なんですけど、5mぐらい離れると、全然放射線量は低くなります。今の東京よりも低いです。バクダッドで測っても、当時、バスラで測っても、イラク中のどこで測っても、今の東京よりも低いです。もちろん福島よりも全然低いのです。

じゃあ福島は、今、原発事故など、どうなっているのかというのをちょっと見てみると、福島県の渡利という所なんですけど、すごいのです。例えば、公園のなかの男トイレ、入り口、 $4.05\mu\text{Sv/h}$ 、女子トイレの入り口が $5.3\mu\text{Sv/h}$ 、ここは $30\mu\text{Sv/h}$ あるのです。こっちは $70\mu\text{Sv/h}$ あるのです。この赤い所が $4.0\mu\text{Sv/h}$ 以上ある、ホットスポットになっているのです。それはもう、そうとう放射能汚染がある所なのです。

そういうところに、問題は、私、この間映画をつくってきて、主に政府の機関でいうと、経済産業省の官僚さんたちと会ったり、原子力安全保安院とかエネルギー庁とか、そういう人たち取材することが多かったんですけども、今回本当に、文科省がこれは駄目だなと、やっぱり、「どうしてこんなにも腐りきってしまったのだろうか」というふうに思うようになったのは、3.8マイクロシーベルト事件というのがあって、それは今も継続しているんですけども、原子力委員が、「 $3.8\mu\text{Sv/h}$ 以下だったら、普通に生活しても問題ない」というふうに勧告したのです。

そうするとさっき見たように、学校の校庭、ここ、学校なんですけど、学校の校庭だって、高かったりするのです。それがまさしく、この放射能で汚染された砂漠で、サッカーをしているここよりも高いのです。このイラクよりも放射線量が高い、福島の学校のグラウンドで体育の授業を普通にやりなさいと。

そうすると、私は、小学校、中学校、高校の校長先生が、「何を言っているんだ」と、「文科省おかしいんじゃないか」と、「そんな放射線の高い所で、子どもたちを普通に体育させたら、被ばくしてしまうではないか、何を言っているんですか」と抗議をしてくださるのかなと思っていたら、「はい、分かりました」という感じで、普通にやると。

そうすると、一般の教員のほうが、「それをおかしいんじゃないですか」と言ったら、校長先生、教頭先生が呼びつけて怒ると。「国が安全だと言っているのに、君は何を言っているんだ」と。郡山のPTAの集まりなんかで、お母さんが、「体育の授業を心配だからちょっと短くしてほしい」と言ったら、そこにいたほかのPTAのお母さんが、「国が安全だと言っているのに、あなたは、そんな危険をあおるような、そんなことを言って、そんなに嫌だったら、あなたが出ていけばいいのよ」みたいなことを、そのお母さんに返したら、このPTA中の、時間

ポスト福島哲学

を短くしてくれと言ったお母さん以外の全員が、拍手をしたというのです。

何かおかしい —— 「無自覚の被ばく者」

なんかどこかずれていませんか。子どもを守るという観点が抜け落ちていますよね。ゆがんでいませんか。それが今、その常識というか横行している、そこに、私はすごく不思議な、なんか心の操作があると思うのです。その心の操作が、いったいどこから出てきているのかなと。

東京だってそうです。東京にも放射能、たくさん飛んできました。そして私たちが食べている食糧のほとんどは、この汚染を受けた地帯から、福島から群馬から、茨城から千葉から来ているわけです。そういうものは、今、政府の安全基準値と決めていますけど、実際みんな測っているわけでもないし、ものすごくザルのように抜け落ちて、それまで事故前に入っていなかった放射性セシウム、そして、今、日本政府が全く計測をしていないストロンチウム 90、さまざまな放射線物質が混入した食品を、私たちは事故前に比べて、そうとう食べざるを得ないような環境になった。

でも、国は、安全基準値以内のものしか、市場には流通しておりません。みんな本当に平気でそれを食べて、そんなことを話題にもしない、まるで何もなかったかのような、とても原発が4つも爆発して、大量の放射能をまき散らした国に住んでいるとは思えないような、そういう日常が、瞬く間に東京を中心にして出現して、そういうことに対して、違和感というものを持っている人たちが、肩身の狭い思いをしなければいけないということになっているのです。

すごくおかしいのです。そのおかしさが、私は心の操作と言いましたけど、福島原発を爆発させた、いわゆるトリガーというか引き金を引いた、理由がなければ爆発しないと思うのです。それは地震、津波であつたりしたかもしれない。もちろん多くはそれが原因です。ほとんどは地震であり、津波が原因なのです。だけど、半分はもっと違うものが、人災的なそういう要因もたくさんあるわけです。じゃあ、半分は自然災害としても、その半分の人災の部分の引き金を引く糸に、私たちの心の糸がつながっているのではないかと私は感じるのです。

その心の糸は、同じ心の糸が、やはりこれは国が言っているんだから大丈夫だと、違和感とか、おかしいじゃないかという常識とか直観とか、そういうものを、みんなと同じ方向に、「まあ、いいんじゃないの、大丈夫でしょう」というところに、同じ糸が引っ張っているんじゃないかなと思うのです。

その引き金を引いたのは誰だろう。それは私の映画を上映してくださっている、まだ小さいお子さんを抱えたお母さんたちは、その引き金を引いた一人は、私だと。私たちのあいだに責

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる

任があるのだというふうに、感じている方が多いのです。何らかのかたちで、加担をしていたのではないかというふうに、今、思っていらっしゃるわけなんですけど。

でも、ほとんどの人たちは、そういう無意識な、自分による自分の心の操作をして、あたかも何もなかったかのように生きていけると、そして生きていくということを、無意識に選択している。それを、この「ヒバクシャ」の映画に出てきた、肥田舜太郎さんというお医者さんが、「無自覚の被ばく者である」と呼んでいます。

「劣化ウラン弾」とは

ここで、劣化ウラン弾のことなんですけど、私もこんな放射線を出しているものが、転がっているなんていうのは、現地に行ってみて、測ってみて、びっくりしました。「なんだこれは」と。しかもそれが原発のごみ。あれっ、原発って、確か、「核の平和利用」と言ってたんじゃないかったっけ。でもそのごみを、劣化ウラン弾にして使って、子どもたちがその影響で、病気になったり死んだりしているとしたら、それはおかしいんじゃないのか。

この写真〈◆3〉は、まさしく、そのエネルギーの問題が凝縮していると同時に、政治的な欺瞞（ぎまん）というか、言葉のなんか虚飾、うそつきみたいなものも、手袋をひっくり返したように、バーンと出ているのです。私はだから、自分の人生がキュッと方向転換をしたのは、まさしくこのイラクにおいてだったので、いろんなことに気付かされて、それで方向転換せざるを得なくなったんですけども。

まず、この劣化ウラン弾の「劣化」って何よと。まるで放射線が低いかのような、少ないかのような印象を与える、この言葉を巧妙に使っていますが、これは、れっきとしたウランなので、別に劣化も何もしていないのです。ただ、天然界にある2種類のウラン235と238のうち、238だけを劣化と呼ぶことによって、何らかのイメージを生み出している。

つまり放射線が、ちょっと少ないんじゃないのかというイメージを演出していますし、もう一つは、この核の平和利用、平和利用、こんな戦争に材料を提供している原発が、どこが核の平和利用なのか、やっぱり、すごく大きなクエスチョンマークが付く、「平和利用って、本当

◆3 劣化ウラン弾（撮影：森住卓）



ポスト福島の哲学

に平和利用なの?」、それはそうじゃないのです。

ないということは、多くの人たちに、日本の場合、理解されてこなかったと思うのですが、私はすごく大きな疑問符を抱くようになりました。そして、放射能汚染がもたらされたわけなんですけど、転がっていたこれが、ここにぶつかって、さんぜんと燃えて、その熱で溶かしながら、40cm もある装甲をぶち抜いて、破壊させるという非常に優れた戦争をする側にとってみると、非常に優れた兵器なんですけど、その結果として、放射能汚染が起きても関係ないと、こういうのを英語では、コラテラル・ダメージ (collateral damage) と言うのです。

「最小限の犠牲」

つまり戦争という目的を達成するために、その戦争の目的は正しく正義であると。その正義を達成するために、なんらかの犠牲が伴ったとしても、それはしょうがない。それを総称してコラテラル・ダメージと呼んでいます。軍事用語なんですけれども、私も、ここから広島、長崎に訪れた原発のことも、さかのぼっていろいろ知っていくことになったんですけども、その原爆を落として、広島で 14 万人、長崎で 9 万人、そしてそこで、残留放射能で、内部被ばくをした人たちも、何十万人という人たちが被害を受けて、その被害を最小限の犠牲だった、コラテラル・ダメージと言ったのです。その最小限の犠牲を伴ってでも、目的を達成するというのが、戦争なんですよ。

このあいだ、埼玉で上映会をしたときに、ある男性が、自分は被ばく 2 世であると、そして、「鎌仲さんは、こうやってすごく小さな、『内部被ばくを生き抜く』もそうなんですけど、すごく小さな現場で生きている人たちの人生を撮影して、そして、ものすごく小さなところから、まあなんか、世の中を変えようとしているみたいだけれども、そんな小さいんでいいんですか。もっと、これは大きな物語、つまり、国際政治とか、核ロビーとかという国際的な機関が関与している、大きな物語なのじゃないですか。それを、そんな小さなところからやっていて、間に合うのですか」みたいなことを言われたのです。

これはなかなか、非常に鋭い質問だなと思ったんですけども、そこでその方とちょっと対話をしたのです。そしたら、つまり、自衛隊の話になっちゃった、自衛隊は、軍隊にすべきだと。日本は核の傘に入っているんで、アメリカにおんぶにだっこしているけれども、やっぱりこれは自立するためには、自分たちで決断するためには、憲法 9 条も変えて、そして、自衛隊は軍隊にしたほうがいいし、徴兵制度も必要なんじゃないかという議論になったのです。

そうしたときに、彼自身が、第二次世界大戦は、アメリカや欧米の列強に植民地化されないために不可避だった。私は「そうやって日本の若者たちを 200 万人、アジアの人たちを 400

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる

万人、無駄に戦争で死なせておいて、それは、日本が植民地にならないために必要だったということですか」と聞いたら、「あれは最小限の犠牲だった」と言ったのです。最小限の犠牲というのが、ものすごく拡大化していくなど。

今回も、福島原発事故がまき散らした、放射能汚染の被害、犠牲というものが、じゃ、どれだけの深さや、どれだけの広がりを持っているのかということが、やっぱりどんどんどんどん矮小化^{わいしょうか}されていくような、その矮小化というのは、いったい何を矮小化しているのかと言うと、一人一人の命を矮小化しているのです。私はそう思います。

そして、そのNHKで番組をつくるのが、もともとで、イラクに行ったわけですが、帰ってきて、私が撮影してきたものを編集して見せたら、NHKのプロデューサーたちが、非常に知的な経験もある、そういう方たちが、一斉に、私の編集した番組を反米的だと言ったのです。

そして、「この子どもたちが、がんになっている原因が、劣化ウラン弾のせいだというエビデンスが足りない。アメリカは、あんなものでは、子どもたちが病気になるはずがないと、劣化ウラン弾が出しているのは、非常に弱い放射線だから、病気になるはずがないと言っているのだ。鎌仲は、ちょっと取材してきたからといって、そういうアメリカのオフィシャルなコメントに対して、NHKは、簡単にはそんなことは出せない」みたいなことを言われて。

内部被ばくのしくみ

あの人たちは、国際的に、低線量の内部被ばくは無害だとプロパガンダされてきたのです。しかも、内部被ばくという言葉そのものも、1998年当時、彼らは知らなかった。なぜなら、アメリカは、劣化ウラン弾が出している放射線は弱いから、人体に影響がないと言ったその根拠は、こういうことだったのです。

人間の体がこうあって、そして、劣化ウラン弾は、微粒子になりました。空中にこう浮いているのです。爆発したときに、たばこの煙よりも小さな1億分の1ミリ、ミクロン単位になって、ものすごく軽く浮遊している、特に乾燥した砂漠地帯では、浮遊している状態です。ここを出している放射線が、一粒一粒が出す放射線は、なんとたったの40ミクロン、皮膚で止まります。だから、こんなもので、こんな弱い放射線で、病気になるはずがないと、アメリカ政府は言ったのです。

でも、内部被ばくというのは、これを呼吸で吸い込み、口からも吸い込み、体の中に入ると、さっき距離の2乗に反比例すると言いました。ちょっとこのスライドを飛び越していくと、そういうのを図式化したものをつくってあるのです。こうです、40ミクロン、細胞のすぐそば

ポスト福島哲学

に沈着すると、細胞の核を貫いて、プチプチッと切ってしまうということが起きます。たったの 40 ミクロンなんですけど、やはりこの至近距離は、そうとうのエネルギーがあるので、DNA を切断する十分なエネルギーを持っています。

これが長崎大学で、世界で初めて撮影に成功したプルトニウムが、この劣化ウラン弾と同じアルファ線という放射線を出している、これ、40 ミクロンなのです。実写なのです。これ細胞の核です。貫いています。これは長崎の原爆で亡くなった方の組織を、アメリカが標本にしてあって、それを返してもらって、その標本のなかにあるプルトニウムが、放射線を発射している様子を、撮影に成功したのです。

アルファ線というのは、今日、見ていただいた、『内部被ばくを生き抜く』のなかに、日本のゲノム科学、つまり DNA、分子生物学の研究の第一人者である、児玉龍彦先生が出ていらっしゃいます。児玉さんははっきりと、すごく遠くに飛ぶガンマ線、放射性セシウムという、今、食品のなかに混入しているということで、問題になっている放射線セシウムは、ガンマ線を出します。ガンマ放射線はずっと遠くまで飛び続けます。

ずっとおなかのなかに入っても、おなかのなかから、体を貫いて出てくるので、その人が、どれだけ被ばくしているのかということ、測る装置をつくれるのです。ホールボディカウンターと言います。ところが、このアルファ線に関しては、たったの 40 ミクロンなので、体の外に放射線は一切出てこないのです。だから測ることは不可能なのです。アルファ線による被ばくは、今のところ正確に計測することは不可能です。

だけれども、ある医学会の失敗から学んでいて、昔、皆さんがエックス線、つまりレントゲンを受けるときに、白い牛乳のようなバリウムという物質を飲む、あれはアイソトープと言って、非常に半減期が短い放射性同位体なのです。それにこのアルファ線を出す、同位体を使っていた時期があったのです。ところが、それを飲んでレントゲンを撮っていた人たちが、10 年後にがんを多発したのです。

放射線のなかには、アルファ、ベータ、ガンマと、だいたい、あとエックス線などがあるんですけども、このアルファ線を出す放射性物質は、決して医療に使ってはいけないということ、その体験から医学会は学んだのです。だから、たとえ弱くてもアルファ線はしっかりと DNA を傷つけるし、ミクロン単位なので、本当に劣化ウラン弾を撃ち合っていた、その放射能雲をブルームと言うんですけど、いっぱいこの放射性物質を含んだ、気体のことを放射能雲と言いますが、そういう気体が濃厚だったときには、そこで、その戦闘に参加していた米軍兵も、イラク兵も何億個ぐらいの、そういう劣化ウラン弾の微粒子を体のなかに取り込んだと思います。

そうすると、体の新陳代謝でおしっこに出てくるのです。だから湾岸戦争とか、イラク戦争

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる

で劣化ウラン弾に被ばくした兵士は、おしっこのなかにすごく出ているのです。それは、劣化ウラン弾を開発した米軍の担当が、自分のおしっこに出ているのを見つけたのです。それで、自分の体のなかに、ものすごくそれが入っているということが、分かってしまったのです。さまざまな病気を引き起こして、まだ、いろんなことが分かっていないんですけども。

イラク・チェルノブイリ・「私」

そして、ちょっとまた戻って、「ヒバクシャ」にいきますと、私の原点は、子どもたちをもうこれ以上、被ばくさせてはいけないと思ったのです。なぜなら、子どもたちから死んでいくわけですよ、イラクなんて。この子 14 歳ですけど、ほとんどの患者が 5 歳前後でした。その子たちは、助からないわけです。イラクは当時経済制裁もあって、なんと国連が、抗がん剤をイラクに輸出してはいけないし、新しい医療情報も輸出してはいけないと、それで、湾岸戦争で、散々社会のありとあらゆるインフラを破壊しておいて、もちろん医療のインフラも壊れていて、そこにも輸出してはいけないと。

そうすると、イラクのお母さんたちは、イラクの子どもたちなんか死んでもいいのだと、世界中が言っていると、ものすごい孤絶した、その見捨てられたような、そういう気持ちのなかで、病気になった子どもを抱いて、苦しんでいたのです。それを私は、例えばバグダッドの国連の事務局に行って、「なんでイラクに輸出しちゃいけないんですか」と言うと、「抗がん剤から大量破壊兵器をつくっちゃうかもしれないじゃん」みたいなことを、「どんな大量破壊兵器が抗がん剤からつくれるんですか」と言っても、答えられもしないけれども、国連が決めると。

国連というと、なんかありとあらゆる、私は、権威とか常識とか、自分がこれまで世界だと思っていたものが、イラクに行くと、イラク人の目から世界を見たら、全くガラガラッと崩れていった価値観というもの、たくさんあったのです。「それまで信じていたものはなんだったのか」というぐらいに、打ちのめされました。

国連、WHO に対して、「おいっ」と思ったのは、このイラクに行ったのがきっかけです。そして、チェルノブイリに、ついこのあいだ行ってきました。10 月 4 日に帰ってきたんですけども、そうすると、チェルノブイリで、今回の福島よりも多くの放射性物質が、まき散らされたということになっていますが、そこで出てきた放射性物質は、福島と同じなので、200 から 400 種類ぐらいの、ありとあらゆる放射性物質が出ちゃったのです。

それなのに WHO は、甲状腺がんが増えたということだけしか認めていないのです。チェルノブイリによって、どんな健康被害が起きたのか、それは 6,000 人ぐらいの子どもたちが甲

ポスト福島哲学

甲状腺がんになった、それ以外一切ないのです。そんなこと、あり得ることないじゃないですか。甲状腺だけががんにするのですか、放射性物質は、ありとあらゆるところで遺伝子を傷つけるというのに、なんで甲状腺だけが。すごいおかしいのです。

実際に行ってみると、例えば 1986 年当時、1986 年から 1987 年にかけて、ベラルーシの小児白血病センターという所に、そこに入院したすべての白血病と、小児がんの子どもたちの登録もしてあるのです。2010 年とか 2009 年のデータを見せられて、「ヨーロッパと変わっておりません。ヨーロッパで、10 万人当たりで子どもたちが、これだけ白血病や、がんになっている数値と、ベラルーシでは、今、ほとんど同じでございます」という説明を受けたのです。

ちょっと待てと。そんな、今はそうかもしれないけども、昔はどうだったのか、なかなか昔の出てこないのです。でも、たまたまその責任者が席を外したときに、アシスタントの私が代わりにやりますと言って、パソコンからデータをどんどん引き出していったら、どんどんどんどん出てきて、1986 年から 1987 年のデータが出てきたのです。そうすると、ものすごく多くの子どもたちが、そこでその年 1 年以内に、白血病で死んでいる、単位の桁が違う数値が出てきたのです。でもそれも、WHO は、放射能が原因だということを証明することはできないとしています。すごく多くの謎があるのです。

だから私は、その末端というか、イラクが放射能汚染を受けたということ自体が、国際的にまだまだ認知されておられませんし、はっきりと原発の爆発したチェルノブイリですらそうなのです。だからエネルギーの問題ではあるんですけども、エネルギーだけの問題ではなく、さまざまな問題をはらんでいて、この『六ヶ所村ラブソディー』をつくったのは、その劣化ウラン弾を、私自身が電気を使いながら、私が出しているごみだということに気がついたので、「このイラクの子どもたちを、そんな病気にして、殺しているような、いったい誰がそんなことをするんだ」と思っていたら、「私だった」みたいな、私だったのか、なんですよ、日本には 54 基もあるので。

六ヶ所村と原子カムラ

劣化ウラン弾の原材料を、アメリカに、ものすごく供給しています。アメリカはそれから劣化ウラン弾をつくって使って、今も使い続けると公言しているので、これはまず出口で、劣化ウラン弾をもう使わない、地雷を使っちゃいけないというキャンペーンのような、劣化ウラン廃絶キャンペーンも必要ですし、現地で、今でもどんどん増えているので、医療が届かない、白血病やがんの子どもたちへの、特化した医療支援も必要だし、そして、もともと絶つということ言えば、やはり日本が脱原発を果たす必要があるわけです。私のなかでは、すごくそう

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる

いうモチベーションがあって、そして、この『六ヶ所村ラブソディ』をつくりました。

と、話しているうちに、時間がもうこんなにたってしまった。もうやめなければいけません。『六ヶ所村ラブソディ』では、菊川さんという、1万2千人いる村人のなかで、ほとんど数人しか反対していないのですが、その反対運動の一人の女性を取り上げています。六ヶ所村には、核燃サイクルという、日本中の原発から、毎年1,000トンの使用済み核燃料が集まってくるんですけども、それを再処理して、プルトニウムを取り出すという工場を建設していますが、本格稼働はまだです。

2兆5千億円かけましたが、最後の最後でトラブって、いまだに本格稼働していないんですけど、村の人たちのほとんどがそこで働いて、お金を得ているので、すでに村の人たちはそれを支持し、それがなければ自分たちの生活は成り立たないという、そういう立ち位置に追い込まれているのです。菊川さんはふるさとを放射能汚染から守るために、孤軍奮闘をしているわけですけども、周りから理解されていないというところが、菊川さんの最大の困難です。

いったいなぜ理解されないのかということなのです。推進派とか反対派というふうに、二項対立の構図が固定化されている状態です。つまり推進派と反対派が、それぞれ推進と反対を唱えて、対話がないという状態が、日本の場合、長く長く続いてきました。例えば、菊川さん、もう一人、中学校時代の同級生である岡山さんは、もう六ヶ所村の最も推進の最前線、いちばん大きな勢力として、六ヶ所村でそういうことを推進している、その二人が、やはり同じような言葉を言うのです。一方は「子どもたちの未来のために核燃は要らない」、他方は「核燃は必要だ」と平行線をたどるわけなのです。このような二項対立の脱構築をしていかなければいけない。

それで、これはちょっと余談なんですけど、私、六ヶ所村に2年間通ったのです。特に推進をしている村の人たちに、私のカメラに向かって、ちゃんと話して、何を考えている、何を思っているのかということ、話をいただくというのが、ものすごく難しかったです。反対する人たちは、そのメディアからの取材依頼があつて断るということは、ほとんどない、一切ない。もうとにかく自分たちは、少数派なので、自分たちの意見を聞いてほしいということで答えるんですけども。

推進派は、黙っていても推進されるので、そんな出る意味がどこにもない。そんなものに出て、何か失言でもしてしまったら、貧乏くじを引くので、そんな出ないに越したことはない。ありとあらゆる六ヶ所村の議員さんとか、商工会の原子力関連の仕事をしている人たちに電話をしても、みんなに断られました。そのうち、原子力委員のメンバーとか、あるいはその原子力業界、原子力カムのなかで、重要な役割を果たしている学者さんたちにも連絡をして、申し込みましたが、みんなに断られました。

ポスト福島哲学

原子力機構というのが、東海村にあって、そこの方にも申し込んだら、その方は、「私は、あなたの取材に答える責任があると思う」と言ってくださったのです。この方、すごい非常に人間性が、私から見ても、非常に人間的に魅力のある方だったので、申し込んだのですが、その方は、じゃあと OK してくださったので、これはよかったと思って、取材の準備も、撮影の準備も始めたら、原子力機構という組織そのものからお断りがきて、広報部がつまり、この人が、私の映画に出ることによって、「六ヶ所村で、再処理工場を運営している日本原燃株式会社さんに、何らかの迷惑がかかるといけないからお断りします」と言ってきたのです。

だから推進派といわれている、つまり原子力を支持している人たちに、取材をし、応じていただくというのは、非常に難しかったんですけども、この岡山さんをはじめとして、何人かの方たちに、映画に出ていただくことができたというのも、カメラを持たないで、通って、1年間カメラを持たないで通って、一緒に会合に出たり、勉強会に参加したり、一緒に酒を飲んだりご飯を食べたりとかして、鎌仲という人間を分かってもらって、こんなに一生懸命通ってくるんだから、しょうがないかというか、そんな感じに思われて、ようやく人間関係を築いた上で、カメラが回り始めたのです。だから、そういう意味では、私のなかにも、実際に話してみても、誤解がたくさんあったと思います。

その、ただ推進派といわれている人たちのなかに、さまざまなグラデーションがあって、なぜ支持するに至ったかという事情というものも、非常にリアルに具体的に分かってくるというプロセスがありました。単に批判するためとか、単に反対するために、私はこの映画をつくったのではないのです。現実を理解して、それを解決するためには、どうしたらいいのかというのを、考えるヒントにさせていただきたいと思ったんですけど、そうやって足しげく六ヶ所村に通って、いつも三沢空港の最終便に乗って、羽田に飛んでくるという生活を2年間送ったのです。

光輝くソドムからハートの島へ

その度に飛行機に乗って、羽田空港の上空にさしかかると、こういう光景が見えてくるのです。それは真っ暗な六ヶ所村、三沢空港から、だんだんだんだん光に向かって飛んでくるという感じなのです。ものすごくまぶしく、東京は光輝いています。私はそれを、非常に危険な、何万年も十万年も百万年もなくなならないような放射性廃棄物を、天文学的なクオンティティ、量、六ヶ所村に押し付けて、六ヶ所村の人たちは、それがなければ生活できないと思い込んでいるけれども、被ばくしながら労働し、事故も起きれば、真っ先にやられるというような、そういう状況の所から、そのまさしく放射性廃棄物を、日々生活のごみとして、大量に排出して

『内部被ばくを生き抜く』をめぐる

いる都市、東京に向かって飛んできたときに、私は、これは、まるでソドムの市だと思ったのです。

ソドムの市というのは、今、目の前のぜいたく、今、目の前の楽しみ、今、目の前にある食べ物、今、目の前にあるエネルギーを、すべて今のうちに食い尽くそうとする人々の群れのことを、ソドムの市と呼ぼうと思います。そこがここに集中しているなど、その東京に私はいるなど、そういう思いがすごかったです。そこには、また分断があるのです。偏っている、ものすごい偏りが、この国に起きているというふうに感じていました。

それでなんか、これを解決する方法を、探ろうということで、この映画をつくったのです。『ミツバチの羽音と地球の回転』は、これは瀬戸内海、山口県に浮かぶ祝島、その対岸のこの湾を埋め立て、2基の原発を建設しようという中国電力、29年間戦って、いまだに建っておりません。埋め立ても進んでいない。でも去年の震災の直前までは、埋め立てを強行工事される寸前でした。ここでも小さな戦争のようなことが繰り返されていて、それを、マスコミは一切報道しようとしなかった。事故が起きたら途端に、いろいろ報道するようになりましたけど。

そして、もう1つは、スウェーデン。脱原発を国民投票で決め、脱石油もどんどん進めている、エネルギーシフトの世界の最前線取材したのです。それを1本に統合して、融合させてできたのが、この映画なんですけども、ぜひ見ていただきたい。東洋大学さん、ぜひ、この3本をライブラリー購入して、学生が見られるようにしていただきたいと思います。

未来のエネルギーをどうするのか。だから、原発がいいとか悪いとか、是とか非とかという極端な議論をしていますが、平行線。だけど、「100年後のエネルギーは、どうなっていますか。100年後の私たちは、どんなエネルギーを使っていたいですか」という問いを、「未来のエネルギーをどうするのか」と問うたときに、原発を超えていく、いろんなアイディアとか、いろんなイメージとか、いろんな思念というものが、私は生まれてくると思います。これは祝島、ハート型をしているのです。

福島から遠く離れて

こうやって3本つくったところで、東京で劇場公開をしていたら、震災が来て、福島原発事故に至ったのです。今日、見ていただいた『内部被ばくを生き抜く』に関しては、本当に超特急でつくりました。あまりにも情報が混乱し、その情報の混乱が、私たちにもたらしているものの本質は、格差、命の格差なのです。なるべくバランスのいいかたちで情報を出したいと思って、『内部被ばくを生き抜く』をつくって公開しました。

ポスト福島哲学

これは原発のことをいろいろ言っているのですが、ちょっと見ていただくと、今回、海に出た放射性物質、このあいだ、土佐、高知県に行ったり、鹿児島に行ったりしましたが、もうすでに、ここらへんの、マグロからも出ています。そしてこれは、大気に放出された放射性物質の広がり、海洋、そして放射性セシウムの土壌の沈着。

そしてこれが、チェルノブイリ。チェルノブイリ原発はここです。ものすごく離れた所に飛んでいったのです。『六ヶ所村ラブソディー』に、このアイリッシュ海に浮かぶマン島のシーンが出てきますが、ここにも飛んで行って、いまだにマン島のヒツジは、地表に放射性セシウムがあるので、肉の汚染が 1,000 ベクレル以上あるのです、26 年たっても。食べられないのです。

でも、こんな色が付いている所なんかも、すごいことになっているわけなんですけど、でもここらへんに、ずっと行ってきたのです。だけど、確かに 30km 圏内に入って、あれが爆発した 4 号炉という所に立って測ったら、15mSv でした。

15 マイクロ、ちょっと戻ってください。15mSv。となると、渡利ってどうなの？ 渡利すごいです。50mSv、70mSv なのです。あれ？ もうなんかチェルノブイリ原発の至近距離的な放射線量がある。それなのに、しかも、この地図を見ていただくと、私が今、東京にいるんですよ。すっばり入っています。

これはベラルーシの地図なんですけど、この薄い所で、この爆発した当時 20 代だった女性に、甲状腺がんが多発していました。どんどんなっている。だから、時間、タイムスパンというか、被害を及ぼす時間の長さが、ものすごく長いので、20 年後になった甲状腺がんを、この事故のせいだというふうに証明する方法もないし、それを認めるつもりも、WHO にもあまりないと思われますけれども、東京だって、事故前の 100 万倍のヨウ素や放射性セシウムが飛んできたのです。

その影響が出ないわけがないと思います。だって 210km ですから、東京は、福島原発から。このベラルーシは 600km 離れているのです。ここらへん一帯が、病気の巣窟みたいな感じ。それを本当にこれからどう捉えていくか、あるいは、どう予防していくかということなのだと思います。

時間がないので、取りあえずここまでにして、あとは、質疑応答で答えていきたいと思います。どうもありがとうございました。

『国際哲学研究』別冊2

〈法〉概念の時間と空間

——〈法〉の多様性とその可能性を探る——

東洋大学国際哲学研究センター編

2013年3月

はじめに

沼田 一郎

われわれ東洋大学国際哲学研究センター第2ユニットは、「東西哲学・宗教を貫く世界哲学の方法論研究」を課題とする。扱う素材は歴史的・地域的な制約を受けたものとならざるを得ないが、それはまた同時に高いレベルでの普遍性を帯びたものでなければならないであろう。その意味ではここにとりあげる〈法〉概念は、まことに相応しいものと言えるかもしれない。〈法〉というのはおよそ人間の生活するところには存在するのであるから、「普遍性」という点では問題がない。また、時代や地域、国家、民族ごとにその現象形態は様々である。それは冷戦構造のなくなった地球上で更に明確になったし、今なおその多様性は顕在化しつつあることを私たちは体感しているのである。

私が研究課題としている「ダルマ (dharma)」は漢字文化圏では「法」と訳されているのだが、とある会合の席上「〈法〉をテーマにシンポジウムを企画してはどうか」との提案があり、その場に村上勝三センター長も同席されていたのがそもその始まりであった。しかし、私は哲学にも法学にもまったくの素人である。このような重い課題を一人で背負いきれないことは初めから自覚していたから、「〈法〉を専門とする第一線の研究者にご参加いただき、自分はその場にただ座っていよう」と考えたのだが、無理に協力をお願いした諸氏にはそれぞれご快諾いただき、私をも含めた5人が報告することになった。報告者の氏名と専門領域は、それぞれ当日の報告順に以下のとおりである。

鈴木 賢（北海道大学法学研究科） 現代中国法
 沼田一郎（東洋大学国際哲学研究センター） インド古代法
 堀井聡江（桜美林大学リベラルアーツ学群） イスラーム法
 堀内俊郎（東洋大学国際哲学研究センター） インド仏教学
 葛西康德（東京大学人文社会系研究科） 古代ギリシア・ローマ法

今回の企画の持つ学的な意義については、当日お集まりいただいた方々と本誌の読者の判断にゆだねるとしても、少なくとも私にとっては極めて有益で、自らの研究領域を大きく広げるきっかけになることは間違いない。ご協力いただいたパネリストの方々にもこの思いが共有されるならば、それは本センターの存在理由そのものでもあるだろう。ご協力に感謝申し上げると同時に、そのようにお感じいただければわれわれにとって望外の喜びである。

最後に、シンポジウムの実施および本誌の発行をお認めいただいた村上センター長、そしてセンター関係者のご配慮に御礼申し上げると同時に、企画・立案から今日に至るまで、すべての実務を担当されとともに的確な助言を惜しまれなかった渡名喜庸哲氏には、衷心より感謝の意を表する次第です。

目次

はじめに

沼田 一郎	3
-------------	---

中国的法観念の特殊性について——非ルールの法のゆくえ

鈴木 賢	7
------------	---

古代インドにおける倫理と社会規範——ダルマ（dharma）と〈法〉概念の接点

沼田 一郎	21
-------------	----

イスラームにおける法の概念——中東を中心に

堀井 聡江	31
-------------	----

仏教における法概念の多様性——思想史的観点から

堀内 俊郎	41
-------------	----

古代ギリシアにおける法（Nomos）の概念について——とくに立法および立法者に焦点を合わせて

葛西 康德	51
-------------	----

中国的法觀念の特殊性について

—— 非ルールの法のゆくえ ——

鈴木 賢

はじめに

中国で社会規範として国家法がほとんど意味をもたない、いわゆる「無法無天」が横行した文化大革命を経て、中華人民共和国建国後初めて本格的な法整備に乗り出した改革開放から35年を経過した。この間、1979年の刑法、刑事訴訟法の制定を皮切りに¹、婚姻法（1980年、2001年改正）、民事訴訟法（1982年試行法、1991年、2012年それぞれ改正）、憲法（1982年、その後部分改正4度）、相続法（1985年）、民法通則（1986年）、行政訴訟法（1989年）、契約法（1999年）、物権法（2007年）、不法行為責任法（2009年）など、主要な法典を次々と制定した。2011年8月末までの時点で、全国人民代表大会（およびその常務委員会）が制定した有効な法律が240本、国务院の行政法規が706本、地方性法規が8600本に上るといふ²。こうして同年の3月には、「中国の特色をもつ社会主義法律体系」が形成されたことが宣言された³。これは中国の行政、司法が依拠すべき基本的な法的根拠を有するに至った（「有法可依」）との認識の表明だと解される。

ところで、日本の法学では常識的に「裁判は予め存在する実定法に従って行わなければならない」という要請があると考えられている⁴。司法という作用はそれに先だって存在する裁判規範（＝実定法）に準拠することで、その正当性が社会的に承認される。これは①国家権力による恣意専断を防止すること、および②予測可能性、法的安定性を確保する必要性によるものと説明されている。このように裁判たるもの実定法⁵に準拠してなされなければならないというのは、あまりにも当たり前の常識だと言ってよいだろう。

ようやく基本的な法体系を獲得するに至ったとされる中国の裁判実践を見ると、現在でも上

¹ 両法の制定、施行を「まず先に刑事制裁の法律化を実現した」（高全喜ほか『現代中国的法治之路』社会科学文献出版社、2012年、257頁）と表現する法学者がいる。つまりそれ以前には刑事制裁すら法的な外衣を纏っていなかったことになる。

² 中国人大網（http://www.npc.gov.cn/npc/xinwen/2011-10/28/content_1677859.htm）参照。

³ 全国人大常委会法制工作委员会編『中国特色社会主义法律体系学习读本』（中国民主法制出版社、2011年）参照。

⁴ 平野仁彦・亀本洋・服部高宏『法哲学』（有斐閣アルマ、2002年）198頁参照。

⁵ ここでいう実定法には立法機関による制定法のほか、最上級裁判所の先例たる最高裁判例を含むものとする。

〈法〉概念の時間と空間

記のような「常識」が必ずしも当てはまらないような印象を受ける。つまり、日本を含む近代型法が根付いている国の裁判における実定法への準拠の要請が必ずしも厳格に貫徹していないし、そもそも貫徹させることも求められていないふしがある。中国の法学者も以下のようにそれを認めている。「法院は人事および財政面で地方政府にコントロールされており、裁判に際しても地方政府から現実的にコントロールを受けている。そのため頻繁にその具体的な裁判が法律規範から乖離することを要請される」⁶。

これは単に裁判の独立が確保されず、日常的に政治的な干渉にさらされているということに止まらず、そもそも裁判が法律規範に準拠していることがその正当性の基盤として必須のものではないことを示唆している。近時、中国の司法の現場では「法律効果と社会効果の統一」ということが声高に叫ばれ、むしろ裁判が法律効果だけに拘泥することを批判的に見る傾向が強まっている。つまり、具体的な裁判が法律規範から乖離していても、裁判としての正当性が揺るがないばかりか、場合によってはむしろその方が好ましいとすらされることがあることを認めるものであろう。どうやら現代中国の裁判と近代型法における裁判イメージとの間には落差があるらしいのである。

しかも、このように裁判がルール準拠性を求められていないという性格は、現代中国に始まったことではなく、近代以前の帝政期から続いていたと思われる。中国法制史家である寺田浩明は帝政期中国法の性格を「非ルールの法」とする概念化を提唱している。そこで本稿は、まずはひとつの具体例を導きとして現代中国の裁判の性格を観察し、その特徴的構造を抽出する。ついで帝政期中国法に関する寺田テーゼの概要を紹介し、そうした性格が現在にまで続いている原因を探り、さらに今後のゆくえを展望してみたい。

1 許霆事件（2008 年）に見る法律効果と社会効果の相克

近代型法における刑事裁判では罪刑法定主義が貫徹しており、実定法への準拠がもっとも厳格かつ例外なく要請されるはずである。現代中国の刑事裁判ではこれがどうなっているかを、一つの裁判例を通じて示してみたい。取り上げるのは、最近発生した許霆事件という中国で大きな社会的な注目を集めたひとつの刑事事件である。この事案を取り上げるのは、個別の事件を超えた一般的な意義を持つ現代中国の刑事裁判の縮図とされているゆえである⁷。

⁶ 前掲註 (1)・高全喜ほか 219 頁。

⁷ 趙秉志・彭新林「關於許霆案件的法理思考」『刑法論叢』第 14 卷（法律出版社、2008 年）237 頁参照。

中国的法観念の特殊性について

(1) 許霆事件の概要

本件の事実経過は以下のようなものである。

2006年4月21日夜、出稼ぎ青年であった許霆（1983年生まれ）が、広州市内の広州市商業銀行のATMで現金を引き出した。預金残額176元余から100元を引き出すつもりで、間違っ
て1000元と入力したところ、1000元の現金が出てきたが、実際には1元しか引き落とされて
いなかったことに気がついた。許青年は機械に異常が生じていることを知りながら、その後、
170回3時間以上にもわたって同様のATM操作を繰り返し、合計17万4000元⁸もの巨額の現
金を引き出した。さらに、友人にも同様の操作をさせて、1万9000元を引き出させた。その
後、1年以上にもわたり逃走した挙げ句、翌2007年の5月22日に広州から遠く離れた陝西省
で逮捕された。その時には引き出した現金はすでにすっかり使い果たしていた。

同年10月15日、広州市検察院が金融機関窃盗罪（刑法264条1号）で許霆を広州市中級法
院に起訴した。第1審判決は金融機関窃盗罪を適用し、窃盗金額が巨額な場合の同罪の法定刑
のなかではもっとも軽い無期懲役の刑を言い渡した。被告人が広東省高級法院に控訴し、第2
審では事実関係に明らかにされていない事項があるとして、原審への差し戻しを命じた。差し
戻し審の第1審では一転、今度は同罪を適用しつつ、法定刑の下限を下回る懲役5年などの刑
を言い渡す。無罪を主張する被告人が上訴し、最終審となった差し戻し第2審（2008年5月
22日広東省高級法院判決）は、被告人の上訴を棄却し、原審を維持する判決を下した。

法定刑の下限よりもさらに軽い刑に処する場合には、刑法63条2項にもとづき最高法院の
認可を要するとされている。最終的に最高法院は2008年8月20日にこれを承認する裁定を下
すことで、差し戻し2審の判決が法的効力を発し、最終的な判決となった。以上の裁判経過を
整理すると次頁のようになる。

(2) 判決における適用法条と法的推論の特徴

本件は銀行が設置するATMから機械の故障を知りながら、多額の現金を連続して引き出し、
それを長期にわたって持ち逃げし、使い果たしてしまったというもので、当時の中国の刑法で
は264条が規定する金融機関からの窃盗罪に該当する事例である。刑法264条は以下のように
規定していた。

表1 許霆事件の裁判経過

⁸ 日本円で約233万に相当。

〈法〉概念の時間と空間

	審 級	日 付	法 院	判決・裁定内容
1	第 1 審	2007 年 11 月 20 日	広州市中級法院判決	金融機関窃盗罪で無期懲役、政治権利終身剥奪、財産没収の刑、違法所得返還を命じる。
2	第 2 審	2008 年 1 月 9 日	広東省高級法院裁定	原審破棄、差し戻し（事実不詳、証拠不十分）。
3	差し戻し 1 審	2008 年 3 月 31 日	広州市中級法院判決	金融機関窃盗罪で懲役 5 年、違法所得返還。
4	差し戻し 2 審	2008 年 5 月 22 日	広東省高級法院判決	上訴棄却、原審維持。
5	法定刑以下での処罰についての認可	2008 年 8 月 20 日	最高法院裁定	刑法 63 条 2 項による法定刑以下での処罰を承認。

「公私の財物を窃取し、数額が比較的大きいか、多次にわたる窃取の場合、3 年以下の有期徒刑、拘役ないし管制に処す。（中略）以下の情状のいずれかの場合、無期懲役ないし死刑、併せて財産没収に処す。①金融機関から窃取し、数額が特別巨額な場合（以下、略）」。

つまり、金融機関からの窃盗でかつその数額が特別巨額に上る場合には、無期懲役ないし死刑に処し、さらに財産没収を併科するというものである。最高法院の司法解釈「窃盗事件審理において具体的に法律を運用する若干の問題に関する解釈」（1998 年）では、3 万元以上の窃取を数額が特別巨額に当たると規定しており、本件の 17 万元はそれをはるかに超えるものであった。したがって、本件に金融機関窃盗罪を適用するとなれば、法定刑は無期懲役か死刑しかないことになる。

しかし、後述するように銀行側の不手際のために ATM が誤作動した結果、巨額の現金を手にすることになったに過ぎない農村からの出稼ぎ青年には、欲に目がくらんで持ち逃げしたとしても無理はなく、広く社会的に同情の声が高まった。第 1 審の無期懲役という判決は余りにも重すぎるという批判がインターネット上にあふれたのである。

裁判所が法定刑の下限を下回る刑を言い渡すために探し出した法的根拠は、以下の刑法 63 条 2 項の規定であった。

「犯罪分子が本条が規定する軽減処罰の情状を備えていなくても、事件の特殊事情により、最高人民法院の認可を経て、法定刑以下の刑罰に処することができる」（傍点は筆者）。

中国的法観念の特殊性について

事件の特殊事情に鑑み、法定刑以下の刑罰に処すことを例外的に許す条項が適用されたのである。しかし、問題は本件が果たして 63 条 2 項が想定する特殊事情を備えているかどうかであった。この点、最終審となった広東省高級法院は判決で以下のように判示している⁹。

「本件の量刑については、許霆の行為には重大な社会的危害性が備わっており、窃盗罪を構成するし、金融機関からの窃盗であり、数額が特別巨額なケースであることを考慮する必要があるが、他方で許霆の犯罪がもつ偶然性、特殊性をも十分考慮して、法定刑以下の量刑とした。これは刑法の罪刑の均衡原則に合致するばかりか、法律効果と社会効果の統一を十分に体现するものである。わが国は成文法を適用する国であり、成文法は常に一定の時代のテンポから遅れるという性格が不可避であり、あらゆる犯罪現象や犯罪の特徴をすべて包括することは不可能である。情状を酌量して重きに従う、ないし軽きに従うべきとされる多くの情状事由は、既存の法律のなかに規定し尽くすことは不可能である。したがって、被告人に対する量刑にあたっては、法定の情状を考慮するほか、酌量すべき情状および個別事件の特殊事情をも考慮して、両者を結びつけることで、はじめてすべての事件を適切に処理することができる。こうすることでこそ、条文の優越性を最大限度發揮させ、条文の後進性を補い、法律効果と社会効果の統一を十分に体现することが可能となる」。

判決が本件を 63 条 2 項が想定する特殊事情のあるケースと捉えているのか、それともある種の超法規的措置と位置づけているのかが必ずしも明確ではない。しかし、どうも行間から伺えるのは、本来刑法が想定していなかったケースなのだが、社会効果を考慮して敢えて法定刑以下の罪を科することとしたという実質判断の存在である。とはいえ、形式的には 63 条 2 項が規定する手続にしたがって最高法院に法定刑以下での処罰につき認可を求めている。

ここで法解釈学的に検討すべきことは、刑法の解釈として本件のようなケースに、63 条 2 項を適用して法定刑以下の刑に処すことが適切であるかである。判決では本件のいかなる事情が「事件の特殊事情」にあたるのかについて、具体的な解釈論を展開していない。つまり、本件の事実と法条の文言を結びつける法的推論が欠落しているのである。この点は中国の学者によっても「失望」したとのコメントがなされている（賀衛方）¹⁰。北京大学の陳興良のように学者のなかには本件で特別な減刑措置を行う理由として、①銀行側に明らかな過失があること、②違法の程度が比較的輕微であること、③責任の程度が比較的輕微であることを挙げている者もいる¹¹。

⁹ (2008) 粵高法刑一終字第 170 号判決。

¹⁰ 趙秉志・張心向「刑事裁判不確定性現象解読——對「許霆案」的重新詠解」法学 2008 年第 8 期 52 頁参照。

¹¹ 陳興良「許霆案的法理分析」人民法院報 2008 年 4 月 1 日付け参照。

〈法〉概念の時間と空間

しかし、この広東省高級法院の結論は 63 条 2 項の立法者意思とは距離があるようである。本項は本来、政治、外交上の考慮などのきわめて特殊な事態を想定した、ごく例外的に減刑を認める規定であり、本件のような通常事例への適用を予定したものではない¹²。裁判において立法者の意思を超えて法条を拡張的に適用することはありうるが¹³、その場合にはなぜそうした解釈をするのかにつき、具体的な根拠を示してそれを正当化する論証過程が必要となるはずである。判例では上述のとおり、社会効果への配慮という法外的な考慮事由に直接依拠して結論を正当化しており、本件のいかなる具体的な事情が法条という特殊事情にあたるのかを説明していないのである。要するに法内部の論理によって結論を正当化しようとするプロセスがないことは、2008 年 3 月、全国人大の代表として最高法院副院長の姜興長が語ったことから明らかである。姜副院長によれば、「本件は特殊な窃盗事件であり、金融機関窃盗罪に処するのは明らかに不適切であり、法律効果と社会効果を総合的に考慮しなければならない」¹⁴。

(3) 沸騰する議論と妥協する法院

法院がかなり無理をして法定刑以下の刑を言い渡したのは、前述のとおり、本件をめぐる社会的な関心の高まりがその背景にあったからである。1 審判決があると、マスコミ、学界ではさまざまな議論が交わされ、それに刺激されて多くの一般市民もインターネットを通じて議論に加わった。学界での論点は、①そもそも有罪とすべきなのか（有罪、無罪をめぐって）、②金融機関窃盗罪なのか（罪名をめぐって）、③量刑の適切さ（重すぎないか）の 3 点であった。

本件のようなことは、誰の身にも起こりうることであり、ネットユーザーの多くは農村からの出稼ぎ青年が ATM が間違っではき出した多額の現金を持ち逃げしてしまったことに同情的であった。無罪にすべきとする意見も多かったばかりか、多くの人が 1 審が下した無期懲役という刑は明らかに重すぎると感じていた。学者にも北京大学法学院の蘇力のように、判決は庶民の心の中の「自然法」、「天理人情」に背馳する判決であるとする者も現れた。表面的に法には従っているかも知れないが、素朴な庶民の正義感覚に反する、理や情にそぐわない判決だとする批判が集中したのである。

無期懲役という量刑には、このように学者や市民からの反発が強いことを、広東省高級法院は事実上考慮し、法定刑の下限を遥かに下回る懲役 5 年という判決を下したのだと言われる¹⁵。

¹² 全国人大常委会法制工作委员会刑法室編『《中華人民共和国刑法》釈義』（法律出版社、1997 年）71 頁参照。

¹³ 刑法解釈であっても刑の軽くなる方向での拡張的な解釈は許されるであろう。

¹⁴ 前掲註（10）・趙秉志ほか 46 頁。

¹⁵ 陳瑞華「脱繮の野馬——從許霆案看法院的自由裁量權」中外法学 21 卷 1 号（2009 年）67 頁参照。

中国的法観念の特殊性について

すなわち、「外部からのプレッシャー、批判、影響に直面すると、政治的に弱い立場におかれている法院は、もう一つの不公正な手続によってその種の“社会効果のよくない”裁判の結論を改変してしまう」というわけである¹⁶。

本件は法条が要求する形式的正義と庶民感覚に沿った実質的正義が対立した結果、裁判所は最終的に後者を採用したのだと言える。判決は法律効果と社会効果の統一を図ったと胸を張るが、法解釈としての妥当性はきわめて疑問である。むしろ社会効果を優先させて、法律効果には引っ込んでもらったというのが率直なところであろう。判決は民意を考慮して、政治的に判決を変更したのである。もちろん裁判官の独立性が低い中国の法院では、こうした判断は法院上層部、党组、ないし上級法院、ひいては当地の党委員会（とりわけその政法委員会）の指示に依るものだった可能性が高い。

このように現代中国における裁判は、露骨な政治的な考慮によって左右されており、制定法の文言は法院の判断を拘束する強い力を持たないのである。なお、刑法 264 条の金融機関窃盗罪という量刑を加重した特別の窃盗罪は、2011 年の刑法改正により廃止された（通常の窃盗罪に吸収）。こうして今後は本件のような場合には、特別減刑条項の適用を経ることなく、法定刑の範囲内で妥当な結論を得ることが可能となった。この改正は、立法者が本件のような場合に 63 条 2 項の特別減刑を認めることを想定していないことを改めて裏付ける結果となった。

2 現代中国法における法と政治の連続性

以上のような許霆事件から言えることは、現代中国における法的な世界が政治世界と連続しており、両者には明確な境界が引かれていないのではないかということである。このことは、中国の学者の以下のような指摘からも確認される。

「とくに目下のところ中国の法律と権力の境界線はかなり漠然としており、司法はまだ完全には政治という母体から離脱することができず、社会全体の政治化および国家化の程度は相当に高いという状況のもとで、裁判官は法廷権力構造および裁判活動の中心に位置することができず、いかなる裁判官も自らが従事する業務が中立で科学的な活動であること、本質的には一種の政治的、権力的活動ではないことを主張することができないのが現実である」¹⁷。

「司法制度的特性（たとえば専門性、独立性、裁判官の権威）が憲法および組織法上十分な体现と

¹⁶ 同上・81 頁。

¹⁷ 前掲註（10）・趙秉志ほか 46 頁。

〈法〉概念の時間と空間

保障を与えられておらず、司法システムは政治システムの延伸部分として位置づけられ、その“用具”として存在している」¹⁸。

筆者も「法の目的が法に内在しているのではなく、法は法外的な目的にしたがって運用されることこそが好ましいとされている」と述べたことがあるが¹⁹、同様の趣旨である。

さらに注目すべきなのは、司法が政治化されていることが、むしろポジティブな、好ましい傾向として語られていることである。現代中国における公定的法観念として近時、「社会主義法治理念」なるものが提起され、大学の法学教育でも正式の科目となっている。2009 年からは司法試験の科目としても採用され、受験生はこの内容を記憶することを余儀なくされている。最近出版された「社会主義法治理念」の教科書では、司法と政治の関係を次のように説明している。

「司法と政治は二つの異なる系統に属しているわけではない。なぜなら、司法システムは政治システムの内側にあり、当為の角度ないし実在の角度から見ても、司法は政治から相対的に独立しているわけではない。なぜなら、司法自身が政治の構成部分にすぎず、政治の一つの支流だからである」

²⁰。

こうした立場が目下のところ公式的イデオロギーになっているのは、最高法院の副院長である江必新の以下の論文からも明らかである。いわく、「司法権は国家の権力体系全体のなかの一構成部分として政治的ニーズに背いて存在することはできない」、「司法は政治プロセスの一環である」、「法院は政治生活のなかで重要な役割を果たしている」、「機械的、硬直的な“法条主義”はやらず、孤立し閉鎖的な法律中心主義にならずに、司法裁量権を正しく行使し、価値判断、利益衡量に長け」ていなければならない。「法律の規制的作用を充分に発揮させなければならないばかりか、法律万能主義的傾向を克服し、その他のガバナンス手段の効力を発揮させるように注意しなければならない」²¹。

江必新は結論的に「わが国における司法裁判では政治を重んじ、その立脚点を司法裁判における政治的効果の追求に据えなければならない」²²、「一部の特殊な背景のもとでは、法律問題を政治化する必要がある。とりわけ、わが国の社会変革の特定の歴史的条件のもとにあって

¹⁸ 前掲註 (1)・高全喜ほか 219 頁。

¹⁹ 拙共著『中国にとって法とは何か』(岩波書店、2010 年) 160 頁。

²⁰ 喻中『社会主義法治理念概論』(法律出版社、2012 年) 116 頁。

²¹ 江必新「正確認識司法与政治的關係」求是 2009 年 24 期 51 頁以下。

²² 同上・52 頁。

中国的法観念の特殊性について

は、必ず政治面から問題を分析、処理すること、法律以外の手段（政治的手段含む）を大いに運用して紛争の解決および事件の処理することに長けていなければならない」と述べる²³。

中国でも学者のなかには法と政治を分離し、法の非政治化を図るべきであるとか、「法治社会では、裁判官は各種の政治的勢力の上に立つ中立的なパワーでなければならない」と主張する立場も現れている²⁴。しかし、「社会主義法治理念」はそうした考えを不適切、正しくないとして明確に退けている²⁵。

このように法と政治の分化程度が低く、両者がグラデーション状に連続体をなしていることは現代中国法の特徴である²⁶。本件をめぐって「妥協をもって原則に代替させ、いわゆる“穩定”“和楷”をもって法的ルール of 厳格な遵守に代替させる」傾向が指摘されているし²⁷、司法過程に政治化の度合いが濃いことは常識である。裁判、検察、警察、司法行政などの業務を政法部門（ないし政法“戦線”）と総称し、これらを指導する党の組織が政法委員会と呼ばれ、裁判官や検察官など在职の法曹を政法幹部と呼ぶのはこれを象徴している。

つまり、言語により予め与えられている制定法は、その外側に存在する政治的考慮によって相対化されながら運用されることをその特徴とする。「法律効果と社会効果の統一」という発想は、社会効果を法に内在する価値とは捉えていないことを示す。法に内在する価値のくみ上げという法内部の論理に拘泥することなく、法外的価値である社会効果に直接依拠して結論を導くことを許してしまうのがポイントである。そして、上述のように、それを許し、ひいてはむしろ推奨するための理論武装が積極的に行われているというのが現状である。

3 帝政期法の「非ルールの」性格

以下では現代中国の裁判における法適用の以上のような性格を、中国が近代型法を継受する以前の固有法と対比してみたい。ここではさしあたり、帝政最後の王朝となった清代における裁判過程を具体例に即して分析し、「非ルールの法」という巧みで、印象的な概念化を行っている寺田浩明の所説を援用したい。寺田によれば清代中国の裁判には以下のような特徴があるという。

²³ 同上・53頁。

²⁴ 陳金釗「法治之路的技術選択」法律科学 1996年3期16頁。

²⁵ 前掲註(20)・喻中127頁。

²⁶ 拙稿「中国法の思考様式——グラデーション的法文化」安田信之・孝忠延夫編『アジア法研究の新たな地平』（成文堂、2006年）321頁以下参照。

²⁷ 艾佳慧「許霆案：法律之外的重重“魅影”」吳革主編『中国影響性訴訟 2007年卷』（法律出版社、2008年）31頁。

〈法〉概念の時間と空間

「西洋裁判とは異なり、客観的なルールに字義通りに準拠してものを裁くということは最初から主要な秩序価値ではなく、むしろそこで裁きに求められていたことは、旧中国文明の諸価値の上にゆったりと則った上で当該事案に則した個別的で細やかな、つまり「情理」に叶った解決法を個別に見出すことであった」²⁸。

ここで重要なことは、清代中国には事案と原理の中間項としての裁判規範というものが存在しないということである²⁹。事案の処理が一般的正義を具体化した規範への準拠によって正当化される必要がないのである。裁きを裏付ける規範的要素は、言葉で表すなら「情理」に行き着いてしまうという。その意味では裁きはきわめて「個別主義的」に行われていたことになる。しかし、それがただちに「恣意的」で不安定、デタラメなものと考えられていたかというそうではなかった。「むしろ事案毎に様々な事情を考慮に入れてする個別主義的・総合的判断であっても、その一つ一つの事案についてまともな人間が公平な立場に立って一生懸命考えれば、行き着く結論は大体同じになるものである、あるいは当該問題についての『誰もが認める一つの正しさ』＝『公論』というものが必ずある筈であり、裁きはそれにこそ依るべきであるという強い確信」がこうした裁判の基礎にあったとする³⁰。

しからば、中国の各王朝が営々として編纂してきた律例をはじめとする膨大な制定法の体系は、いったいなにを意味するのであろうか。寺田によれば律例は、「刑事裁判の対当事者的な正統化の一部としては一切役立てられていない」という。そして裁きの「最後に出てくるのは結局は何のことはない皇帝即ち立法者自体の再判断」であるとする³¹。にもかかわらず律例の編纂が熱心に行われてきたのは、「官界内コミュニケーションの必要から、その法も一定の客観化を迫られる」からであると説明する³²。要するに「実定法は権力が行う情法の平判断・実質判断をその外側から枠付けたり基礎付けたりするものではなく、むしろ反対に、権力の活発な日々の実質的判断こそが実定法を作り出したそれに生命力を与えてゆくという位置に立つ」のである³³。

国家制定法に裁判に対する間接的な正統性賦与の社会的機能がなかったとすれば、個々の裁判の累積を通じて事後の判断を拘束するルール、いわば一種の判例法的な法源の発展はなかったのであろうか。これについても、寺田は、むしろ個々の事案毎に裁判の現場において毎回「立

²⁸ 寺田浩明「清代司法制度研究における「法」の位置づけについて」思想 729 号（1990 年）188 頁。

²⁹ 寺田浩明「「非ルールのな法」というコンセプト」法学論叢 160 巻 3・4 号（2007 年）66 頁。

³⁰ 同上・63 頁。

³¹ 同上・77 頁。

³² 同上・85 頁。

³³ 同上・85 頁。

中国的法観念の特殊性について

法」がなされるというべきであり、個々の判決の正統性は過去のケース、ないしはそれから帰納したルールには依拠しないとしている³⁴。つまり、後発の事例を拘束する判例法的なルールも存在しなかったというのが寺田の理解である。

こうした事態を総合して寺田は、中国ではルールが総体として社会現実に対して絶対的に優越的な地位に立つこと自体を自明視する社会的確信を欠いていたのだと結論づける。言い換えれば、公権力、規範、社会的事実が相互に尾尻を食い合うような構造をなしていたとする³⁵。その上でこうした中国法の有り様を、近代法のルール型法が「フォーマリズムの神話」に決定の正当化根拠をおいていたのに対して、「公論の神話」にそれがあつたに過ぎないとする。寺田の議論のミソは中国的な裁判や法のあり方も「非ルールの法」として、ひとつのまともな実定法システムとして位置づけるところにある。「裁判制度には成文法準拠とは別の種類の『まとも』さの形があり得る」というのである³⁶。

上記のような寺田の議論は、法についての理解をルール型法の「常識」から開放し、帝政期中国法に対する原理的な説明としてきわめて整合的、かつ説得的である。しかし、残された問題があることも事実であろう。根本的に言えば、ルール型法を支える権力と社会の上にそれらを統御する法が出現することを自明視する確信がいったいどこから来るのかという問題である。逆に中国ではそれがなぜ生まれずに、一貫してよき公論を語る者がよき権力者となるという構造をとるのであろうか。両者のタイプを分ける究極の来源がいったい何に由来するのであろうか。この問題は、現代中国においてルール型法への転換を図ろうとするならば、避けて通れないきわめて実践的な課題だと言える。

結びに代えて——中国的法観念のゆくえ

中国がこの30年あまり行ってきた法整備、「社会主義法治国家」建設の努力のなかには、「ルール型」法（ないし外来型法）³⁷への指向が明らかに含まれている。本稿の冒頭で触れた「中国的特色をもつ社会主義法律体系」が形成されたことの宣言とは、そうしたプロジェクトの一応の到達点を示すものである。しかし、伝統型が外来型へ移行することはそうたやすいことではないことは、本稿で紹介した許霆事件を見ても分かるであろう。ここでも寺田の言を借りるならば、「恰も二つの銀河系が大衝突する時のように、社会各層で様々な衝突と混淆が起こるこ

³⁴ 同上・74頁。

³⁵ 同上・88頁参照。

³⁶ 同上・91頁。

³⁷ 寺田は西欧近代の「ルール型」法を外来型、中国固有の「非ルールの法」を伝統型とも呼んでいる。寺田浩明「民間法論を超えて」ジュリスト1258号（2003年）62頁参照。

〈法〉概念の時間と空間

とになる」³⁸。許霆事件の処理から伺えるのは、表面的には刑法典への準拠という形を取りながら、実際には法条を超えた判断を貫徹させてしまっている現実があることである。のちにその判断は立法者によっても追認されることによって、再びルールの中へ取り込まれ、ある意味で両者はいったんは統合されたかに見える。まさにここには「外来型と伝統型の中途半端な混在」があるのだと言える³⁹。

中国は「法治」を目指しながら、しばしば実際には「人治」社会が続いていると評される。これを本稿での議論に即して言えば、ルール型（外来型）法と非ルールの（伝統型）法の共存、相克が続いているのだと見ることができるであろう。どちらの側面にフォーカスするかによって見え方は違ってくる。中国が「人治社会」であると断ずる人は、現在もなお個別主義的で恣意的な（に見える）法が支配する伝統型のそれに止まっていることを強調する。他方、それなりに精緻な制定法体系を整え、法治社会への歩みを確実に進んでいるようにも見える。要は混在が生じているのだから、どちらを表とするかによって見え方は違ってくることになる。

中国はいまいわゆる市場経済システムを導入し、グローバル化された国際的競争のさなかにある。そうした社会が予測可能性や法的安定性といった「ルール型」法の価値を必要としないはずはないであろう。その意味では中国は文明史的な転換点に立っているのだと言える。中国が両者の共存・相克から抜け出して、「ルール型」法へと移行するのかどうか、移行するうえでのカギとなる点は何なのかが課題となる。これに関連して、寺田は以下のように指摘する。「ルールがそれ自体として十分な社会的基盤を持たない所では、如何に国家が外形的にルール型の法を作った所で、裁判官がそのみに依拠して判決の正統性を獲得することは難しい」⁴⁰、と。

今なお法律効果と社会効果の統一、法律問題の政治化がよしとされるのは、まさに制定法のみによ拠して判決をしても、その結論が社会的に正統性を獲得することが難しいと考えられているからであろう。つまり、寺田の言う「公論」に到達した結論とは受け取られないのである。そうだとすれば、それは権力の正統性をも揺るがしかねない由々しき事態につながりかねない。江必新最高法院副院長の露骨な告白によれば、「司法裁判は党の執政地位および基礎の堅固化にプラスであるかどうかを考慮しなければならない」とされる⁴¹。法律にだけ依拠する裁判をしているようでは、共産党による一党独裁体制が揺らぎかねないと心配しているのである。

そうなると次に、現代中国で「ルールがそれ自体として十分な社会的基盤を持たない」のはなぜかが問われなければならない。これは現代中国法の根本問題ともいえる難問であり、本稿

³⁸ 前掲註（29）・寺田 88 頁。

³⁹ 同上・64 頁。

⁴⁰ 同上・88 頁。

⁴¹ 前掲註（21）・江必新 52 頁。

中国的法観念の特殊性について

がすべてを解決するには荷が重過ぎる。したがって、以下ではさしあたり考えていること 2 点を記すことによって、本稿の結びに代えるほかはない。

第 1 に、制定法の正統性基盤がそもそも脆弱だということである⁴²。国民が制定法に対して価値的なコミットメントができないのである。現在、整備されつつある法のほとんどが外国からの移入法であり、土着の文化、発想、価値観とは必ずしも一致していないということがある。これは外国からの法継受によって法の近代化を図った国に共通する問題であるが、厚く堅い独自文化の蓄積をもつ中国には、ことさらこれが重くのしかかっているのだと考えられる。これは法の内容にかかわる問題である。

さらに、立法の手續が十分な民主的正統性に支えられてないため、民衆にとって法は権力者が上から与えるものであり、民主的に選ばれた代表が公開の場で議論した結果とは捉えられていないという問題がある。この立法における民主的正統性の欠如という問題は、為政者によっても認識されている。そのためその欠を補うために、草案起草に専門家を関与させる、草案を公表し広くパブリックコメントを募集する、公聴会などを開催し意見を募るなどの直接民主主義的な手法が一部で導入され始めている⁴³。これをある学者は民主主義の「赤字」を埋めるための「補充的民主主義形式」と表現する⁴⁴。しかし、代議制民主主義という民主的正統性獲得の本道を整備しないまま、脇道だけいくら立派にしても効果は限られたものに止まるであろう。ルールの社会的基盤の弱さは、制定法の民主的正統性不足がその原因の一つになっていることは確かであろう。これは法制定の手續にかかわる問題である。

第 2 に、法を適用、解釈し、判決を作成する主体に対する信頼が欠如しているということである。つまり、法律専門家集団たる裁判官の資質およびその専門性、清廉性、中立性に対する信頼が低いという問題である。中国の法官の質の低さ、専門家としてのレベルの低さはつとに問題となってきた。さらに司法にも腐敗が蔓延し、清廉性に対しても厳しい疑いの目が注がれている。裁判官をプロの専門家集団とするための努力は続けられてきたが、いまだ道遠しの感否めない。

もっとも、当局は裁判官の専門性を高めることが、司法への信頼、その判決の正統性を高めることには必ずしも直結しないと考えているように見える。「中国における政治の現実においては、西洋のような貴族政治の痕跡を見つけ出すことができない。それゆえ司法が貴族政治の名目を掲げて民主的政治を制約しようとは思えない」⁴⁵。これは独立した司法による立憲主義

⁴² 拙稿「裁判規範としての国家法と民間社会規範の緊張関係」孝忠延夫・鈴木賢編『北東アジアにおける法治の現状と課題』（成文堂、2008 年）132 頁以下参照。

⁴³ 拙稿「中国法の変容と共産党統治のゆくえ」東亜535号（2012年）35頁以下参照。

⁴⁴ 前掲註（1）・高全喜ほか・249 頁参照。

⁴⁵ 前掲（20）・喻中 127 頁。

〈法〉概念の時間と空間

的な権力制御の可能性を論じたものであろうが、その根源を貴族政治の伝統に求めているのである。ある意味、裁判官集団とは意図的、人工的に作り出された貴族的階層に相当しようが、目下、中国ではそうした階層を作り上げる意欲を持ち合わせていないようである。

以上を総合するならば、短期的にこれらの障害が取り除かれて、法のタイプに顕著な移行が生じるのは難しいのではなかろうか。

古代インドにおける倫理と社会規範

—— ダルマ (dharma) と 〈法〉 概念の接点 ——

沼田 一郎

0. はじめに

「ダルマ (dharma)」がインドの社会、宗教、思想を理解するためのカギとなる概念のひとつであることには大方の同意が得られるのではないと思うが、これを過不足なく翻訳して理解することは困難である。ダルマは仏教文献の言葉としては中国において「法」と訳され、それはわが国にも伝えられている。しかしダルマを「法」に置き換えたとしても、その用法のヴァリエーションを直ちに理解することは難しいであろう¹。

インド内部に限っても事情は単純ではなく、ダルマの意味を歴史的に通観した上で、それが社会において果たした機能についても改めて検討する必要があるだろう。本稿はそのような dharma 概念が社会規範としての〈法〉概念とどのように重なり合うのかを確認することを目的とする。

1. ヴェーダにおけるダルマ

dhárman (dharma の古形) は動詞語根√dhr に karman (√kr+man; 行為、「業」)、brahman (√brh+man; ブラフマン、「梵」) などと同じく接尾

表 1 ヴェーダ文献の構成

A	サンヒター (Samhitā)	讃歌や呪詞の集成
B	ブラーフマナ (Brāhmaṇa)	A に対する神学的・象徴的解釈
C	アーラニヤカ (Āraṇyaka)	ヴェーダや祭祀の密義
D	ウパニシャッド (Upaniṣad)	哲学的諸問題

辞-man を付して形成された行為名詞 (action noun) である。『リグ・ヴェーダ (R̥gveda)』(BC.12～13C) に用例があり、『リグ・ヴェーダ』以降の文献では dharma が用いられる。dhárman は『リグ・ヴェーダ』以前、つまりインド・イラン共通時代にはさかのぼらないことが確認されており、インド起源の概念であると考えられている²。

¹ この点については、堀内俊郎による本誌掲載「仏教における法概念の多様性——思想史的観点から」を参照されたい。

² 『リグ・ヴェーダ』における dhárman については、[Horsch 2009] [Brereton 2009] に詳しく検討されているほか、[Hiltebeitel 2011:51-102] にはヴェーダにおける用例が包括的に検討されている。[渡瀬 1988] は

〈法〉概念の時間と空間

ヴェーダ文献は、表 1 に示したような組織を有しており、伝統的な解釈では $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$ の順に成立したとされている³。A 類の「サンヒター」はそれぞれのヴェーダ学派の基礎となる讃歌、呪詞などの集成であり、D 類の「ウパニシャッド」には後の「インド哲学」発展の基礎となる課題（認識論や存在論など）が提示されている。ここでは、主として [Horsch 2004] [Brereton 2004] に拠って A 類の中でも最古の『リグ・ヴェーダ』の dhárman の用例について概略を示し、次いで D 類の古ウパニシャッド文献に見られる dharma について検討する。

1-1. 『リグ・ヴェーダ』の用例

『リグ・ヴェーダ』における dhárman の用例は、複合語 (dharma-kṛt, satyá-dharman) や形容詞 (dhármavat)、あるいはアクセント位置の異なる例、さらには dhārīman という語型の異なるものも含めて 70 例余である。それらを詳細に分析した [Brereton 2009] は、

- (1) インド・イラン共通時代のもではなく、インドにおいて成立した。
- (2) 語根 √dhr の意味である「支える」「保つ」「基礎となる」を直接反映している。
- (3) 宇宙の運動、儀礼や王権を支え基礎づける概念である。

と総括する。さらに「対格 (Accusative)」の用例が非常に稀であり⁴、動詞の目的語となる例の少ないことも指摘しうる。A 類に属する『リグ・ヴェーダ』以外の文献や B、C 類では資料の量的な増加に比して、dharma の用例は減少する。また、B 類以降に否定形である a-dharma の用例が知られる⁵。

1-2. ウパニシャッドにおける dharma

ウパニシャッド文献はヴェーダの 1 部分を構成するが、自我（アートマン）や宇宙原理（ブラフマン）の探求のような形而上学的な問題を扱うこと、あるいは出家遊行や苦行を称揚するなどの点において異彩を放っている。dharma の用例は『リグ・ヴェーダ』よりも更に少ないが、以下のような点を指摘しうる。

「古ウパニシャッド」を代表する『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド (Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad)』第 1 巻第 4 章には以下のような記述がある。

ヴェーダ期の dharma (dhárman) を、ヴァルナ体制との関連で扱っている。

³ 言語史の立場からはこの成立順序について異論がある。[後藤 2008:67]

⁴ [Grassmann 1976] および VPAK を参照した。

⁵ VPAK による。

古代インドにおける倫理と社会規範

始めにここに唯一のものとしてブラフマンがあった。それは一なるものであって分裂しなかった。それはそれに優る形態としてクシャトラ（支配する力）を生じた。[中略] 王の即位儀礼において、バラモンはクシャトラの下に座るのだ。[中略] それはヴィシュを生じた。[中略] それはシュードラを生じた。[中略] それはそれに優る形態として dharma を生じた。この dharma なるものはクシャトラを凌駕するクシャトラである。それゆえに dharma を超えるものは存在しないのである。それゆえに、力の弱い者がより強い者に、dharma をもって語りかける。それはあたかも王に頼ってそうするように。そのようにして dharma なるものは真理 (satya) なのである。それゆえに、真理を語る人のことを、世間では「dharma を語る」というのであり、あるいは「彼は真理を語る」と。そういうわけでこの両者 (dharma と satya) は同一なのである。(『ブリハッド』 1.4.11～14)

ここでは dharma が人間社会の秩序原理として機能していると言えるだろう。初期のヴェーダにおいては宇宙や神々、あるいは祭祀を基礎づける原理であった dharma が地上のことがらに関わるものとして表象されているのである。

『ブリハッド』に並び称される『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド (Chāndogya-Upaniṣad)』は第2巻第23章において以下のように言う。

dharma の部門 (dharmaskandha) ⁶ は3種である。祭祀とヴェーダ学習と布施（祭祀の報酬）が第1である。苦行が第2。禁欲の実践と、師匠の家に住して師匠の家に自らを永遠に沈める（終生弟子）、これが第3である。これらすべてはよき世界へとつながるが、ブラフマンに安住する者は不死へと到るのである。(『チャーンドーギヤ』 2.23.1⁷)

8世紀に出たシャンカラ (Śaṅkara) は多くのウパニシャッド等に注釈を著しているが、この箇所については以下のように言う。

彼らは[果報として]「良き世界[すなわち来世]」を有するのであり、「住期」⁸に属している。この他に、言及されていないが、第4のものとして「遊行 (parivrāj)」があり、ブラフマンに安住、つまりブラフマンに正しく立ち、彼は不死すなわち「良き世界」とは異なる永遠の不死

⁶ 仏教用語としての「法蘊 (dharmaskandha)」ではない。

⁷ シャンカラはこの箇所を『ブラフマースートラ (Brahmasūtra)』(3.4.17) の注釈に引用し、性的禁欲を守る出家遊行者にこそ「ブラフマンの知 (vidyā)」があることを説いている。

⁸ 『マヌ法典』以降、veda 学習期－在家生活期－林住期－出家遊行期という4段階の「住期 (āśrama)」による線形的な人生スタイルが正統視されるようになる。ただし、「住期」という訳語には問題がある。[渡瀬 1981]。

〈法〉概念の時間と空間

の状態に達するのだ。

つまり、人生には在家、師匠の内弟子、そして出家遊行という3類型があり、前2者にはその果報としての望ましい来世（バラモンに転生することなどであろう）が保証されるが、出家遊行の道はブラフマンとの合一という超世間的あるいは超輪廻的な境地へと到ることが示されているのである。ここでは dharma はそのような人生の諸類型を意味していると考えられる。

2. 「ダルマ・スートラ」の dharma — 伝統保守と変容の兆し

ヴェーダはバラモンたちによって祭祀の現場で使用されるべきものであり、祭場の設営や具体的な式次第、儀礼の所作

表2 ヴェーダ祭祀の補助文献

1	シュラウタ・スートラ (Śrautasūtra)	大規模祭祀の綱要書
2	グリヒヤ・スートラ (Gṛhyasūtra)	家庭祭祀の綱要書
3	シュルバ・スートラ (Śulbasūtra)	祭場の設営
4	ダルマ・スートラ (Dharmasūtra)	ダルマの教え

などを詳細に規定した補助文献（表2）が順次編纂された。その多くは、いわば現場用のマニュアル書というべきものだが、「ダルマ・スートラ (Dharmasūtra)」はそうではない。dharma をバラモンの立場から体系的に示したものであり、4点のダルマ・スートラが現存している。その中でも古形を保ち正確に伝承されているとされるのが『アーパスタンバ・ダルマ・スートラ (Āpastambadharmasūtra)』である。

2-1. 『アーパスタンバ・ダルマ・スートラ』における dharma の体系

『アーパスタンバ』は冒頭の句で、次のように dharma を定義する。

さて以下に dharma を説明するが、それらは合意に基づいて実践されたものである。dharma を知る者の合意とヴェーダがその根拠となる。バラモン、クシャトリヤ、ヴァイシヤ、シュードラという4種のヴァルナがある。(1.1.1～4) ⁹

ダルマ・スートラが関心を持って規定するのは、原則として「在家」「成人」「男子」の生活・行為規範である。シュードラを除いて、生産的活動に従事しながら、1日、1年、そして生涯

⁹ ここに言う「ヴァルナ (varṇa)」とは社会を構成する理念的な「型」と言うべきであって、いわゆる「カースト (caste)」とは次元の異なるカテゴリーである。カースト制度の歴史については、小谷 汪之による一連の研究がある。たとえば [小谷 1996] を見よ。

古代インドにおける倫理と社会規範

の儀礼を着実に執行し、司祭としてのバラモンへの報酬（布施）を滞りなく支払う。これが、「ダルマーストラ」の立場からする人間のあるべき姿すなわち *dharmā* であると言える。

このような「*dharmā* 観」は、インドの伝統的な哲学説とも照応する。インドの古典的哲学学派（いわゆる六派哲学）のうち、最も保守的にしてヴェーダの権威をアプリオリに認めようとしたのはミーマーンサー（*Mīmāṃsā*）学派だが、その根本聖典である『ミーマーンサー・スートラ（*Mīmāṃsāsūtra*）』の冒頭で、「さて、これより *dharmā* の考察が始まる」と宣言し、次いで *dharmā* を、「祭祀を実行せよ」などと言うヴェーダの「教令（*codanā*）を目印とする目的（*artha*、求められるもの）」と定義する¹⁰。ダルマーストラの規定する、共同体の構成員として当然に実行されるべき「義務」を踏まえた上での解釈と言ってよいであろう。

「ダルマーストラ」の正確な成立年代は不明で、西暦紀元前の数世紀と考えられる¹¹。しかし、その時代にこのような文献が編纂されねばならなかった理由は何であろうか。北西インドのパンジャーブ（Punjab）に生まれたバラモン文化の中心は、この頃にはガンジス川（Gāṅgā）中流域のヒンドゥスタン平原へと移り、肥沃な土壌と物質的な生産手段の発展は都市を中心とした経済活動を支えた。そこで醸成された自由の気風が仏教やジャイナ教のような新しい思想潮流を生み出したのである。ウパニシャッドの古層はそのような社会的背景のもとに、やや先行して成立したと考えられ、この両者の間には共通要素が見いだされる¹²。それは出家遊行であり、解脱への志向である。これらは正統的な価値観とは相容れないもので、それが延いてはダルマーストラ成立のひとつの契機になったのではないか。つまり、社会の構成員としてのあるべき姿をあらためて定式化して、それを支える原理・理念を明確にする必要に迫られたのではないかと考えられる。

2-2. ダルマ変容の兆し

ここで『アーパスタンバ』の構造に注目すると、これが明らかに2つの層からなっていることがわかる¹³。在家生活（部分的に出家についても言及される）を中心とした *dharmā* 的な生き方を語り終えたあとに、突如として王の職務と司法を扱うセクションが現れる。前者と後者の間には重複する内容も見られ、後者は付加部分であることが明らかである。このような主題は本来 *dharmā* の埒外にあり、バラモンが理想とするのは宗教的な価値（浄性）の貫徹する社会であって、司法、戦争あるいは政治などはそこに含まれるべきではない。これを「ダルマの

¹⁰ ダルマについてのミーマーンサー流の実在論的な思考については、[片岡 1999] [片岡 2001]。

¹¹ [Olivelle 2000 : 4-10]

¹² [藤井 2007 : 84-5]。

¹³ [井狩・渡瀬 2002 : 349] [沼田 2002]

〈法〉概念の時間と空間

世俗化」と呼んでよいであろう¹⁴。

3. 『マヌ法典』における dharma の「世俗化」

dharma を主題とする文献は近代にいたるまで書き継がれ、イギリスによる植民地支配とも重要な関わりを持つ¹⁵。『マヌ法典（*Mausmṛti*、*Mānavadharmasāstra*）』はダルマーストラからさらに数百年を経て成立し、最も早く近代ヨーロッパ語に翻訳されたサンスクリットの古典でもある¹⁶。日本語訳も3種類出版されているが、これほどまでに珍重される理由は何であろうか。『マヌ』はインド古代社会の実情を描写したものではないし、著者・成立年代・地域のいずれも不明で、「法典」という訳語から想定されるような「法律書」でもないのである。

表3 『マヌ法典』の構成

章	内 容	分 類			
1	世界創造・目次	序 論			
2	dharma の源泉				
3	家長期	バラモン	正しい生き方	本 論	
4					
5					
6	林住・出家遊行	王・クシャトリヤ			
7	王の職務				
8	司法規定				
9	ヴァイシャ・シューードラの dharma	ヴァイシャ・シューードラ			
	ヴァルナ混血	例外・逸脱からの復帰			
10	窮迫時規定				
11	贖罪				
12	業と輪廻	結 語			

3-1. 『マヌ』の革新性

ダルマ文献の歴史は3段階に分けることができる。第1はダルマーストラの時代で、ヴェーダ学派の内部に「閉じた」文献であり、主として暗記を前提とした短い散文で書かれている。第2が『マヌ』に代表されるダルマシャーストラ。叙事詩や神話文献にも用いられる極めてポピュラーな韻文（*śloka*）を用いた、広く社会に「開かれた」文献であり、暗記ではなく声に出して唱えることを想定している。第3は注釈書や綱要書の類である。

¹⁴ [沼田 2010]

¹⁵ [山崎 2006]

¹⁶ [葛西 2011]

¹⁷ それぞれの項目名の訳語については[渡瀬 1991]によったが、再検討を要するであろう。

古代インドにおける倫理と社会規範

『マヌ』に先行するダルマ・シャーストラは現存しないが、これは『マヌ』がこの分野の嚆矢であることを必ずしも意味しない。何かエポックとなるようなものが現れると、それ以前の同種類の文献が淘汰されて散逸するのである。それでは『マヌ』のどこがエポックであったのかというと、なによりも内容の多様さあるいは総合性であろう。ダルマ・マヌーストラから継承する要素を含み、さらに王の職務に関わる章と司法の章を付け加えて、全 12 章から構成されている（表 3）。このような主題は『アーパスタンバ』においては「付加部分」にあっ

表 4 『マヌ法典』の司法主題（vyavahārapada）一覧¹⁷

1	負債の不払い	ṛṇādāna
2	寄託	nikṣepa
3	所有主でない者による売却	asvāmivikraya
4	共同事業	sambhūyasamutthāna
5	贈与物の不譲渡	dattasyānapakarman
6	賃金不払い	vetanādāna
7	協約不履行	saṃvidvyatikrama
8	売買の解除	krayavikrayānuśaya
9	家畜所有主と牧夫の紛争	svāmipālavivāda
10	境界紛争	sīmāvivāda
11	言葉による暴力	vākpāruṣya
12	暴行	daṇḍapāruṣya
13	窃盗	steya
14	凶悪犯罪	sāhasa
15	姦淫	strīsaṃgrahaṇa
16	夫婦の生き方（婚姻）	strīpuṃdharma
17	財産分配（相続）	vibhāga
18	賭博	dyūtasamāhvaya

たが、『マヌ』においては中心的な主題のひとつで、分量的にも全体のほぼ 3 分の 1 を占める。『マヌ』がこの主題を重視するからとも言えるが、他の部分との対比ではいかにも不釣り合いであるという印象を拭えない。これはクシャトリヤにとつての *dharmā* だから、主題のひとつになることは不自然ではないが¹⁸、その大部分が別分野の資料から移植されたものと判断される。

インドの伝統では、*dharmā* とならんで、現実的な価値・実利 (*ārtha*)、性欲を含む現世での欲望 (*kāma*) の両者をも過不足なく追求することが理想とされ、それぞれに『アルタ・シャーストラ (*Arthaśāstra*)』¹⁹と『カーマ・スートラ (*Kāmasūtra*)』²⁰が現存する。『マヌ』の 7

¹⁸ ダルマ文献の目的は、「4 ヴァルナの *dharmā*」を定式化することにある。

¹⁹ [上村 1984]

²⁰ [岩本 1998]

〈法〉概念の時間と空間

章から9章は、全面的に『アルタ・シャーストラ』に依拠し、しかも混乱した構造を示している²¹。いわば「ツギハギ」のまま伝承されているのだが、これによって dharma の守備範囲を広げること成功している。

3-2. 『マヌ』の司法篇

『マヌ』の司法篇(表4)は、『アルタ・シャーストラ』の第3章を内容・構成の両面からモデルにしたと思われるが、ここに「婚姻」と「相続」を含む点に注目しよう。バラモン的な伝統では、婚姻は男子の人生における最重要のイベントであり、その結果として誕生する息子に家産を相続する。婚姻規定は家庭生活の諸規定を定めた『グリヒヤ・スートラ』に見られるし、『アーパスタンバ』ではいずれも前半のオリジナルのパートに配置されている。つまり、これらは家庭内の問題として位置づけられているのである。

『マヌ』は家庭生活を扱う第3章でもこれを取りあげるが、司法篇である第9章でも再びこれに言及し、『アルタ・シャーストラ』と同様、王の指揮監督下で刑罰や損害賠償などと同列に扱うのである。

『アルタ・シャーストラ』は邦訳の副題に「古代インドの帝王学」と謳っているように、現実の政治あるいは国家の運営という、すぐれて現実的な実利的課題を扱う。『マヌ』がこれを模倣していることに dharma の変容を読み取ることができるであろう。

『マヌ』に続いて成立した『ヤージュニャヴァルキヤ法典 (Yājñavalkyaśmṛti)』は、『マヌ』に見られる上述の「ツギハギ」を修正し、よりコンパクト(分量的には半分)に全体を3章構成にまとめ、第2章全体を司法規定に充てている。それ以降の dharma 文献の関心はこの司法分野(vyavahāra)に傾斜し、各司法主題の学説を網羅して解説することに特化した綱要書『ダルマの集成(Dharmanibandha)』が相次いで編纂される。こうしてダルマ文献の中心的課題は初期のダルマースートラからは大きく変質した。

4. まとめと今後の展望

これまでの議論と本報告のタイトルとの関係を整理して示し、さらに考察すべき今後の課題を考えてみたい。中国語の「法」にさまざまな意味があるように²²、dharma の意味するところも多岐にわたる。その中心的な意味は、インド社会やインド文化の「正しさ」「あるべき姿」であって、『バガヴァッドギーター (Bhagavadgītā)』における「本務(śva-dharma)」は、各ヴァルナに配分された社会的な役割であり、実践的な倫理規範と云う。しかし、『マヌ法典』

²¹ [沼田 2004] [沼田 2005]

²² この点については、当日の討論中に鈴木賢氏から有益な教示を得た。

古代インドにおける倫理と社会規範

において、刑事法や民事法を含んだ狭義の「法律 (law)」の意味が付け加えられたのである。道徳的・倫理的な意味合いを排除する「アルタ (artha)」の要素を取り入れることによって。

批判を恐れずに敢えて言うならば、そのような変化の背景にはインド社会の大きな変動があるだろう。紀元前 3 世紀にアショーカ王 (Aśoka) が出て、インド亜大陸 (南部を除く) の統一の支配を成し遂げたと言われている。彼の発した勅令の刻文資料の分布が、その支配の広大な領域に及んだことを示している。『アルタ・シャーストラ』が編纂されたこともそのような事実と無縁とは考えられないことであって、そのような大きな社会構造の変化——すなわち世俗権力である王権の強大化と、司祭としてのバラモンの地位の相対的な低下——が dharma の伝統に新しいフェイズを付け加えるモーメントになったのではないか。これまでの閉じた dharma から脱皮して、より社会的な普遍性のある規範へと変化する契機となったと考えたい。

参考文献

- Brereton, J.P., 2009, *Dhárman in the R̥gveda* ([Olivelle 2009] pp.27-67).
- Friedrich, E., 1993, *Das Āpastamba-Dharmasūtra – Aufbau und Aussage*, Frankfurt am Main.
- Grassmann, H., 1976⁵, *Wörterbuch zum R̥gveda*, Wiesbaden.
- Horsch, P., 2009, *From Creation Myth to World Law : The Early History of Dharma* ([Olivelle] 2009 pp.1-26).
- Hiltebeitel, A., 2011, *Dharma: Its Early History in Law, Religion and Narrative*, OUP.
- Kane, P.V., 1930-62, *History of Dharmasāstra*, 5 vols, Poona.
- Mayrhofer, M., 1956-80, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.
- Menski, W.F., 2003, *HINDU LAW : Beyond Tradition and Modernity*, Oxford.
- Olivelle, P., (ed.) 2009, *DHARMA Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*, Delhi.
- , 2006, *Manu's Code of Law, A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmasāstra*, New York.
- , 2000, *Dharmasūtras : The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, Delhi.
- VPAK, *Vaidika-Padānukrama-Kośa*, Hoshiapur.
- 井狩・渡瀬、2002、『ヤージュニャヴァルキヤ法典』平凡社 (東洋文庫 698)。
- 岩本 裕、1998、『カーマ・スートラ』平凡社 (東洋文庫 628)。
- 葛西康德、2011、「法律家としての William Jones——Bailment and Speeches of Isaeus——」『Rindas 伝統思想シリーズ』5、龍谷大学現代インド研究センター。
- 片岡 啓、2001、「インド聖典解釈学の法源論——知覚と聖典の住み分け——」『仏教文化研究

〈法〉概念の時間と空間

- 論集』5、26-50。
- 、1999、「永遠のダルマと顕在化——祭事教学ミーマーンサーにおける「ダルマ開頭説」再建に向けて——」『インド哲学仏教学研究』6、3-16。
- 上村勝彦、1984、『実利論——古代インドの帝王学（上・下）』岩波書店（岩波文庫）。
- 後藤敏文、2008、「古代インドの祭式概観——形式・構成・原理——」『総合人間学叢書』3、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、57-102。
- 小谷汪之、1996、『不可触民とカースト制度の歴史』明石書店。
- 田辺繁子、1953、『マヌの法典』岩波書店（岩波文庫）。
- 辻直四郎、1967、『インド文明の曙——ヴェーダとウパニシャッド』岩波書店（岩波新書）。
- 、1990、『ウパニシャッド』講談社。
- 中野義照、1974、『インド法の研究』日本印度学会。
- 、1951、『マヌ法典』日本印度学会。
- 、1950、『ヤージュニャブルキヤ法典』中野教授還暦記念会。
- 中村 元、1990、「ダルマ（法）の観念」『ウパニシャッドの思想』春秋社、723-752。
- 沼田一郎、2013、「インド古代法における「寄託」概念について——*Arthaśāstra* の例から——」『東洋学論叢』38（Forthcoming）。
- 、2010、「ダルマ文献における司法規定の歴史的変遷」『南アジア研究』22、220-227。
- 、2005、「*Manusmṛti* 王権論における第8、9章の意義（下）」『東洋学論叢』30、76-83。
- 、2004、「*Manusmṛti* 王権論における第8、9章の意義（上）」『東洋学論叢』29、26-38。
- 、2002、「*Āpastambadharmasūtra* における王権論の構造」『印度哲学仏教学』17、137-149。
- 藤井正人、2006、「ヴェーダ時代の宗教・政治・社会」『南アジア史1』山川出版社、57-90。
- 山崎利男、2007、「『マヌ法典』の成立とその後」『南アジア1』山川出版社、188-193。
- 渡瀬信之、2007、「ダルマ文献の成立」『南アジア1』山川出版社、85-90。
- 、1991、『サンスクリット原典全訳 マヌ法典』中央公論社（中公文庫）。
- 、1990、『マヌ法典——ヒンドゥー教世界の原型』中央公論社（中公新書）。
- 、1988、「法典の成立とその思想」『岩波講座東洋思想 第5巻 インド思想1』岩波書店。
- 、1981、「*Dharmasūtra* において見出される *Āśrama* 観」『東海大学文学部紀要』36、1-18。

イスラームにおける法の概念

—— 中東を中心に ——

堀井 聡 江

はじめに

本稿の主たる目的は、中東を中心として、イスラーム的伝統における2つの法、すなわちシャリーア（イスラーム法）とカーヌーン（制定法）の関係に関する従来の知見について若干の検証を試みることである。その理由は、主として以下の2つである。

第1に、シャリーアがイスラームの根幹をなす唯一の法であるという、今日の多くのムスリム・非ムスリムに一般的な理解は、あくまで原理的なものである。7世紀初めのアラビア半島に誕生したイスラームは、先行するユダヤ教・キリスト教が立ち返るべき一神教の原点としての、神への「絶対的帰依」を意味する。ゆえにイスラームは、狭義の（キリスト教的な）宗教における倫理・道徳的規範にとどまらず、「社会のあらゆる面において守るべき規定」¹、シャリーアを備えた「政教一元論」²のシステムとされる（そのため、日本の研究者は一般に「イスラーム教」という呼称を忌避する）。現代のイスラーム諸国におけるシャリーア施行要求は、例外なくこの原理的な理解に基づいている。

第2に、これに対して、シャリーアが唯一の法ではなかったこと自体は、研究者の主張としては新しくないが、後述のようにシャリーアとカーヌーンの関係は概ねいわば「棲み分け」として捉えられ、その根本的な変化は、西洋モデルの制定法が全面的にシャリーアに置換する近代以降の現象とされているといえよう。しかし、前近代の国家との関係におけるシャリーアの変化と19世紀以降の法の近代化は、歴史的なプロセスとして関連づけて考察すべきである。

本稿は、この第2の点に関する研究のあくまで端緒を目指したものである。まずは上記2つの法の概念および関連するキーワードを簡単に説明しておきたい。

¹ 小杉泰『イスラームとは何か その宗教・社会・文化』（講談社現代新書、1994）、10。

² 前掲書、178。

〈法〉概念の時間と空間

1. シャリーアとカーヌーン

1-1. 神の法——啓示と学説

アラビア語でイスラーム法を指すシャリーア (sharī‘a, 「道」) は、広義には同法およびそれ以前の神授の法を総称する³。イスラームの開祖ムハンマド (632 年没) に対する神の啓示の集成とされる聖典『クルアーン』によれば、神は人類の祖アードム (アダム) に始まり、ムハンマドを最後とする幾多の預言者を遣わしたが、その目的は神の啓示をもって「人々の紛争を裁断する」法となすためであった (同書 2 章 213 節)。ただし、シャリーアという言葉自体は、神に背いたユダヤ教徒に対してムハンマドが進むべき真理 (イスラーム) の「道」 (同書 45 章 18 節) という意味で一箇所にもみ現れる。他方、神がユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリムのそれぞれに異なる道と「法」を授けたという箇所 (同書 5 章 48 節) で、シャリーアと同根のシルア shir‘a という言葉が見られる。また、神がムハンマド以前の預言者 (ノア、アブラハム、モーセ、イエス) に授けたのと同じ啓示をムスリムのために「定めた」という意味で、シャリーアの語源である動詞 shara‘a が用いられている (同書 42 章 13 節)。このように、『クルアーン』におけるシャリーアは、信者が守るべき則の総体としての啓示あるいは神の教えそのものを表す概念であるといえよう。

イスラーム法という意味でのシャリーアはしかし、『クルアーン』に明記されているわけではない。同法の個別規定 (ḥukm. 集合的には aḥkām) は、イスラーム法学 (fiqh) におけるウラマーの学的努力 (ijtihād) に基づく個々の「判断」として、同書を含む法源から導き出された学説である。ウラマー (‘ulamā’, 単数形 ‘ālim 「知る者」) とは、イスラームの宗教諸学を修めた伝統的知識人層を指す。イスラームには聖職者や教会制度はなく、ウラマーはシャリーア裁判官 (qāḍī) 等の公務員職に就くことはあっても、基本的には一信者として個別に活動した。彼らの学説法として発展したシャリーアは、時代や地域の相違を反映しつつ、スンナ派 (ムスリム多数派) の間では最終的に四法学派 (ハナフィー派、マーリク派、シャーフィイー派、ハンバル派) 毎に分かれ、かつ各派の法も不統一となった。

スンナ派ウラマーの通説は、『クルアーン』を第 1 位として、シャリーアの法源を計 4 つとする。第 2 位は、預言者ムハンマドの言行 (sunna) である。第 3 位は、イスラーム共同体の合意 (ijmā’) であるが、これは狭義にはイスラーム共同体の代表者としてのウラマーの学説の一致を指す。第 4 位は、啓示に基づく一定の合法的推論 (qiyās) であり、類推解釈等を含む。つまり、『クルアーン』に規定のない問題については、まず預言者ムハンマドの言行を参

³ 以下本節の内容については、概ね堀井『通史』、4-10 を参照されたい。

イスラームにおける法の概念

照する。それによって解決できない場合は、古今の学説を参照し、それらが一致して同じ解決を示す場合、それが採用される。以上3つの法源は、啓示のテキスト（naṣṣ）を構成するとされる（ただし、ウラマーの学説の一致については議論がある）。これに対し、合法的な推論は理性に由来する（‘aqlī）法源として区別されるが、実質的には最も多くの規定の源泉となっている。

以上のように、イスラーム法学におけるシャリーアは、直接または間接に啓示に由来する個別規定の総体としての高次の法であり、法学書においてはしばしばシャルウ（shar‘）とも呼ばれる。

1-2. 為政者の法と公の福利

しかし、歴史的には、シャリーアはムスリム社会においても、理論また現実の上で唯一の法ではなかった。ウラマーの学説、ひいてはシャリーアそれ自体によって、「国事」とされる事項（siyāsa. 現代アラビア語では「政治」の意）については、国家の立法権が認められていたためである。カーヌーン（qānūn）とは、こうした国家の裁量的立法権に基づく制定法を指す。その語源となったギリシア語のカノンは、恐らくはアラブ・ムスリムのシリア、エジプト征服（640年代）後、旧宗主国ビザンツ帝国の租税制度の踏襲に伴って流入し、本来は租税の台帳や関連する諸規則を意味していた⁴。

前近代におけるカーヌーンは、カリフ（正しくは khalīfa. スンナ派によれば預言者ムハンマドの「代理人」としてのイスラーム共同体の指導者を指す）を頂点とする行政権者が発する命令や規則を指し、類似の用語としてニザーム（nizām. 「秩序」）がある。しかし、今日では、ニザームは同じ意味で用いられるのに対し（例えばサウジアラビアでは国王の命令を指す）、カーヌーンは立法府が制定したいわゆる法律を指す。

行政権者によるカーヌーンの制定を認められる根拠は、マスラハ（maṣlaḥa）すなわち公の福利である。この種の概念による行政権の正当化は法学初期に遡る。例えば、ハナフィー派の学祖アブー・ハニーファ（767年没）の二大弟子の1人アブー・ユースフ（798年没）⁵は、後述のアッバース朝の第5代カリフ、ハールーン・アッ＝ラシード（在位 786-809年）の要請により著した『地租の書』の中で、カリフの意図を「臣民に対する不正の除去および彼らにとつ

⁴ “Qānūn” i (Y. Linant de Bellefonds), ii (Cl. Cahen), iii/1 (Halil İnalcik), *Encyclopedia of Islam. New Edition*, CD-Rom edition v. 1.0 (Leiden: E.J. Brill, 1999).

⁵ 堀井『通史』、71-72. もう一方の弟子シャイバーニー（189/805年没）は、師の没後、アブー・ユースフに師事した。ハナフィー派では実質的にこの3者全員を学祖として扱っている。ただし、同派のシャリーアの基幹をなす学説は、主としてシャイバーニーの作品により伝えられた。

〈法〉概念の時間と空間

での善 (al-ṣalāh. マスラハと同語根)」としている⁶。ここで「臣民」を指すライーヤ (ra'īyya) という語の原義は「羊の群れ」であり、アブー・ユースフ自身も行っているように、支配者はしばしば牧者に喩えられる⁷。時代はかなり下るが、オスマン朝 (1299 - 1922) 期エジプトのハナフィー派の代表的ウラマーの 1 人ザイヌッディーン・イブン・ヌジャイム (1563 年没) は、シャリーアの一般原則の 1 つとして、「イマームの臣民に対する処分は、公の福利に基づく」を挙げている。イマーム (imām) とは、スンナ派においては、上はカリフから下はモスクにおける礼拝の導師まで、様々なレベルの「指導者」を指すのに用いられる言葉であるが、ここではある者に対して保護監督者 (nāzir) として一定の支配権を有する者を指し、臣民に対するカリフのほか、被後見人に対する各種後見人およびそれに代わるシャリーア裁判官が含まれる⁸。この意味でのイマームとしばしば互換的に用いられるのが、スルターン (sulṭān. 原義は「権威、権力」。後述のオスマン朝を含むスンナ派の諸王朝では、君主の称号としても用いられた) という言葉である。このように、公の福利は、被支配者の利益によって正当化される後見的な支配権の概念と結びついており、カーヌーンの制定はいわば支配者の属性といえる。

公の福利が、これを根拠とする推論の一種 (マスラハの援用という意味で istiṣlāh と呼ばれる) と結びついた法学専門用語として確立するのは、10 世紀以降のことである。イスティスラーフは、シャリーアの第四法源である「合法な推論」から導かれる結論を公の福利の観点から修正する方法として、一部のウラマーに用いられたが、前近代を通じてその適用は限定的であった。それには神学的な理由もあるが、法学的には、「公の福利」が漠然不明確な概念であって、法の恣意的な運用につながりかねないとの懸念からである⁹。さらに、後述のように私法を中心とするシャリーアにおいては、「公の福利」が適用されるケースがそもそも限られていたといえよう。

公の福利がシャリーアの理念および法学的方法論として殆ど中心的な重要性を付与されるのは、近代以降である。19 世紀においては、多くの事項が西洋法モデルの法律に服する中、一部の事項についてはシャリーアが成文化されるようになる。これに伴い、エジプトを中心に「宗教的功利主義」¹⁰とも呼ぶべき、合目的解釈によるシャリーアそのものの改革が唱導された。この文脈において、公の福利はシャリーアの究極の目的とされ、論者によっては、前近代の法理論においては正規の法源と見なされなかった慣習等と共にシャリーアの法源とされ

⁶ Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāj* (Cairo: Dār al-ʿIslāh, 1981), 31.

⁷ *Ibid.*, 35.

⁸ Zayn al-Dīn Ibn Nujaim, *al-Ashbāh wa-al-naẓā'ir ma' sharhihi li- al-Hamawī Ghamz 'uyūn al-baṣā'ir*, 5 vols. (Karachi: Idārat al-Qur'ān wa-al-'Ulūm al-Islāmiyya, 1409/1988), 369-78.

⁹ 堀井『通史』100-102. マスラハの概念の発達については、詳しくは M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy* (Delhi: S. M. Shahid, 1989), 149-69 参照。

¹⁰ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214.

イスラームにおける法の概念

た¹¹。その結果、近現代の立法においては、シャリーアは特定の立法目的に資する道具と化し、前近代の学説および解釈学的伝統から大きく乖離するようになる¹²。

従来の研究においては一般に、このことは近代的な現象として観察されている。しかし、制定法すなわちカーヌーンとの関係におけるシャリーアの変容は、前近代に遡る。

2. 「神の権利」と「人間の権利」

理論上、カーヌーンの制定を含む行政権者の裁量行為は、シャリーアに抵触してはならないとされる。例えば、シャリーアで明文の規定がある事項について、これに反する法を制定することはできないとされる。このことは、いわゆる「シャリーアに基づく国事」(siyāsa shar‘iyya)の原則として知られる。この原則の論理に照らせば、シャリーアはカーヌーンを拘束する上位の規範となるはずである。しかし、上述のようにウラマーは聖職者集団ではなく、彼らがシャリーアの名において国事を監査する制度的枠組みは、スンナ派世界においては16世紀以降のオスマン朝を除いてほぼ存在しなかった。また、次節で述べるように、オスマン朝の制度もまたシャリーアの支配を意味したわけではない。概して「シャリーアに基づく国事」は、為政者に対する制約というより、彼らがシャリーアを遵守しているはずであるとの推定として機能した¹³。

2つの法の間を考察する上で、歴史的に恐らく最も重要な事実、シャリーアの形成期が概ね国家制度の確立期と重なることである。預言者ムハンマドの没後、正統カリフ時代(632-565年)、ウマイヤ朝(565-750年)の二期にわたるアラブの大征服は、各地におけるイスラーム法学の勃興を促した。続くアッバース朝(750-1258年)は、ササン朝ペルシアをモデルとする中央集権的制度をイスラーム的理念と結びつけた古典的なムスリム国家の型を完成した。シャリーアがいわば国法とされ、ウラマー出身のシャリーア裁判官が統轄する司法制度が整備されたことは、四法学派の成立とそれぞれのイスラーム法体系の完成をもたらした。

この過程において、シャリーアの適用範囲は、要は国家がどこまで法に関与するかによって定まったといえよう。行政権と司法権が未分化であったウマイヤ朝までは、カリフ自身に帰せられる法的判断が多数伝えられる¹⁴。アッバース朝はシャリーア裁判官の任命という形で司法

¹¹ 例えば、エジプトの法学者アブドル＝ワッハブ・ハッラーフ(1956年没)著/中村廣治郎訳『イスラームの法 法源と理論』(東京大学出版会、1984)参照。Cf. Hallaq, *ibid.*, 220-24.

¹² この問題については、堀井「エジプト民法典におけるイスラーム法の影響の批判的考察」『イスラーム世界』第72号(2009)、1-25参照。中東における法の近代化につき、堀井『通史』207ff参照。

¹³ Robert W. Hefner, “Introduction – Law and society in the modern Muslim world,” Robert W. Hefner (ed.), *Shari’a Politics. Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2011), 18.

¹⁴ もっとも、こうした判断が帰せられている初期のカリフたちは、預言者ムハンマドの「教友」(al-ṣaḥāba.

〈法〉概念の時間と空間

権を相対的に独立させたが、以後の時代もそうであったように、カリフ以下の行政権者による司法権の行使も留保した。例えば、行政訴訟やシャリーア裁判官の判決に対する上訴を扱うマザーリム法廷である。マザーリム (mazālim) とは、権力者のそのように抑圧的な「不正」を指し、これを糾す世直しの司法はカリフ以下、為政者の大権であるとされる¹⁵。この種の司法もまた、公の福利を根拠とし、「シャリーアに基づく国事」として正当化されることは自明であろう。アブー・ユースフ『地租の書』の上記引用箇所において、カリフの意図が臣民の福利の実現と共に、彼らに対する「不正 (zulm. マザーリムと同語根) の除去」であるとされるのは、このことを示唆している。こうした司法権の多元化を反映して、法学書においても司法権の主体を指すのに、シャリーア裁判官 (カーディー) だけでなく、しばしばこれを含めた「お上」として、前述のスルターンないしイマームという曖昧な語が用いられている。

シャリーアが理念的にはムスリムに関する全ての事項を定める法であったとしても、アッバース朝期の強力なスルターン/イマームは、公法分野を実質的に支配し、シャリーアは概して私法をカヴァーするものとなる¹⁶。このことを反映するのが、イスラーム法学における神の権利 (ḥuqūq Allāh) と、神の「僕」たる人間の権利 (ḥuqūq al-'abd) の区別である。これによると、シャリーアにおける権利の主体は神か人であり、同法で義務づけられる行為は全ていずれかの権利に基づくものとして分類されることになる。その具体的な分類について学説が完全に一致しているわけではないが、ハナフィー派のパズダウィー (1089-90 年没) によれば、「神の権利」とは概ね儀礼行為、人間の権利を含まない刑罰、租税、戦利品のうち国庫収益となる「五分の一」(khums) となる¹⁷。このうち、租税や戦利品の管理が「国事」とされるのは自明であるが、最初の2つは説明を要するだろう。

まず、儀礼行為 ('ibādāt. 単数形 'ibāda) とは、神への「奉仕」を指し、その多くは、いわゆる「五柱」(ムスリムの基本的義務である信仰告白、礼拝、浄財、斎戒、巡礼) を含む宗教儀礼である。これらの細則は無論シャリーアの領域であるが、為政者はイスラームを護持する義務を負い、モスクや喜捨の管理等の一定の宗教的職務を司るとされることからすれば、国家と無関係というわけではない。また、儀礼行為には、為政者の義務とされるジハード (jihād)、すなわち異教徒との戦争が含まれる¹⁸。

生前にムハンマドに会ったり、その声を聞いたことのある者を指し、スンナ派においては預言者の言行の伝承者第一世代として最も高い権威を認められる) 等の法学権威として現れるため、これらの判断をカリフによる「立法」と見なすか否かについては、研究者の間でも見解に対立がある。Crone, Patricia and Hinds, Martin, *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1986), 48-54.

¹⁵ この種の特別な司法機関につき、堀井『通史』58-59.

¹⁶ Hefner, "Introduction," *Shari'a Politics*, 16.

¹⁷ 柳橋博之『イスラーム財産法』(東京大学出版会、2012) 3-5.

¹⁸ Pazdawī, Fakhr al-Islām Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥusayn al-, *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifat al-uṣūl in*

イスラームにおける法の概念

次に、人間の権利を含まない刑罰とは、ハッド刑を指す。ハッド刑とは、『クルアーン』において処罰が予定される5つの犯罪（姦通罪、姦通誹謗罪、窃盗罪、飲酒罪、追剥罪）に対して、同書の規定またはその解釈に基づいて定められた刑罰であり、これらが「神の権利」に属することについては、学説はほぼ一致している。それは上記5つの犯罪が公の福利の侵害にあたり、ハッド刑はそれを回復するものと解されるためである。これに対し、故意の殺人・傷害罪に対する同害報復刑（qisās）または賠償は、被害者またはこれに代わる者が請求するという意味で、「人間の権利」に属するとされる¹⁹。そもそも、刑法は「神の権利」と「人間の権利」の概念が最初に確立した領域の1つではないかと考えられる。というのも、10世紀以前の法学書においてこの2つの用語は稀にしか用いられず、アブー・ユースフの『地租の書』もただ一箇所で「人々の権利」（*ḥuqūq al-nāṣ*）²⁰にのみ、ハッド刑との対比において言及しているからである。後世の法学書においても、この2つの用語が頻出するのは、刑法に関してのみである。

法学書においては、同害報復刑や賠償のみならず、ハッド刑についても詳細な規定があり、かつこれらはシャリーア裁判官による適用を前提として記述されている。しかし、ウラマーは、死刑を含む重い身体刑から成るハッド刑を理論的努力によって謙抑する反面、それによってハッド刑が成立しなかった犯罪や、それ以外のシャリーアに定めのない犯罪に関して、スルターン/イマームによる裁量的な刑罰権の行使を「国事」とした。ハッド刑についても、アッバース朝初期のハッサーフ（ハナフィー派、874年没）は、イスラーム訴訟法の古典とされるその著作において、「ハッド刑は神の権利であり、その履行はイマームに服する」と述べている²¹。同じくアッバース朝期のマーワルディー（シャーフイー派、1058年没）は、中世イスラームの政治・公法論として名高いその著書において、「もしこの刑罰が神の権利に属するもの、例えば姦通罪に対する鞭打ちや石投げの刑であれば、その執行については、アミール〔行政官。筆者註〕は裁判官より強い権限をもっている」²²と述べている。また、行政権者による犯罪の審理は、シャリーアに拘束されない²³。事実、刑事事件はしばしば前述の行政権者による特殊な司法機関に服したとされる²⁴。

Bukhārī, ‘Abd al-‘Azīz b. Aḥmad al-, *Kashf al-asrār*, 4vols. (Istanbul: al-Maktab al-Ṣanā’i, 1307-08/1890-91), 4/136.

¹⁹ 堀井『通史』61-62.

²⁰ Abū Yūsuf, *Kharāj*, 367.

²¹ Khaṣṣāf, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Amr b. al-Muḥayr al-, *Kitāb adab al-qāḍī*, ed. Farḥat Zīāda (Cairo: American University, 1978), 587.

²² アル＝マーワルディー著/湯川武訳『統治の諸規則』（慶應義塾大学出版会、2006）、71.

²³ 具体的相違については、前掲書 529-32 参照。

²⁴ ただし、このことは時代や地域によっても異なる。Emile Tyan, *Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam*, 2nd ed. (Leiden: E.J. Brill, 1960), 600-603.

〈法〉概念の時間と空間

3. 国家の介入によるシャリーアの変容

しかしながら、シャリーアとカーヌーンの関係は単に私法、公法の大まかな区別にとどまるものではない。ここでは、為政者の政策的介入によるシャリーアの変容の例を2つ挙げておく。

第1の例は、未だ推測の域を出ないが、シャリーアの標準化という現象である。すでに述べたように、スンナ派においては四法学派それぞれがシャリーアを擁し、各派の法も不統一であった。しかし、10世紀以降のある時点から、各派のウラマーの間ではそれぞれの学派の通説のみを適用すべきであるとする傾向が見られる。例えば、マムルーク朝（1250-1517）下のシリアでハナフィー派シャリーア裁判官の長を勤めたタルスースィー（1357年没）は、君主がシャリーア裁判官を任命する際、所属学派の通説に従って判決すべきである旨を任命書に明記せねばならないとし、かつ各派の通説が具体的には誰の学説を指し、逆に誰の学説に従ってはならないかも示している²⁵。このような形でのシャリーア裁判官の任命が実際にいつから、どこで行われたかは今後明らかにする必要があるが、適用可能な学説の範囲を限定しようとするウラマーの態度は、「上からの指導」と連動している可能性がある。少なくともオスマン朝においては、シャリーア裁判官の任命時に学派の通説の適用を義務づけることは、ある時点から慣行化していたことが明らかである²⁶。

第2の例は、やはりオスマン朝期における、カーヌーンのシャリーアへの編入である。中東のほぼ全域とバルカン半島を支配したトルコ系のオスマン朝は、アッバース朝以来のイスラーム国家の枠組みを発展的に継承した。ウラマーはピラミッド型の階層制度に組み込まれ、そのトップに立つシェイヒュルイスラム（トルコ語で「イスラームの長」。ハナフィー派ウラマーから選ばれた）は司法行政の長であると同時に、シャリーアの権威として、スルタン（オスマン朝君主の称号。スルターンのトルコ語転訛）の政策・立法に対する助言や審査にあたった。しかし、この制度はカーヌーンが肥大化したオスマン朝なればこそ、象徴的な「シャリーアの支配」であった²⁷。

のみならず、この制度の下でこれまでにない正統性を獲得した「為政者の法」は、シャリーアそのもののコントロールも辞さなくなる。前述のイブン・ヌジャイム（1.2.参照）は、債権の消滅時効を33年間とするハナフィー派の学説に言及しつつ、スルタンがこれを15年とする

²⁵ Najm al-Dīn al-Ṭarsūsī, *Kitāb tuḥfat al-turk* (Damascus : Institut Français de Damas, 1997), 17-21.

²⁶ Ibn 'Ābidīn, *Ḥāshiyat Radd al-mukhtār 'alā al-Durr al-mukhtār: Sharḥ Tanwīr al-absār fī fiqh madhhab al-Imām Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*, 8 vols. (2nd. ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1412/1992), 5/420.

²⁷ オスマン朝の法制度の概要については、堀井「生活の指針シャリーア」、佐藤次高編『イスラームの歴史1 イスラームの創始と展開』（山川出版社、2010）、111-14.

イスラームにおける法の概念

旨の命令を出したことから、カイロにおいてはこの件に関する照会が殺到したが、自分はこの命令を根拠に、消滅時効は 15 年であると回答したと述べている²⁸。時のスルタンは、オスマン朝最盛期にあって多数のカーヌーンを発したことから、「立法者」(al-Qānūnī) と号されるスレイマン一世(在位 1520-66 年)である。ただ、彼の片腕として、恐らくはこの命令にも関与したと考えられるシェイヒュルイスラムのアブー・アッ＝スウード(1574 年没)は、相続および寄進(ワクフ)に関する請求は例外とする旨の法学意見を発している。ウラマーの間では、カーヌーンの効力はこれを発したスルタンの治世に限られるとの議論もあったようだが、イブン・ヌジャイムの著名な著書の注釈者の 1 人ハマウィー(1687 年没)は、スルタンが即位すると、前任者が発したカーヌーンが示され、これを遵守する旨の命令が読み上げられる慣行になっているとして、カーヌーンが永続的な「法」であることを暗に承認している²⁹。事実、上記の例外をもって債権の消滅時効を 15 年とする旨の規定は、シャリーアの一部として法学書に記述されるようになり、オスマン朝末期にハナフィー派のシャリーアを基に編纂された、債権契約法典に相当する「法規定集」(Mecelle-i ahkām-ı Adliye. 通称メジェッレ) 第 1660 条にも掲げられている。ただし、これにより時効消滅した債権であっても、スルタンは請求を認めることができる³⁰。

紙数の関係で割愛するが、類似の例はシャリーアの刑罰規定に関しても見られる。だが、刑罰は伝統的に「国事」に含まれていることからすれば、驚くべきことではない。この点、上記の例は、オスマン朝がやがて迎える近代との関係で極めて示唆的である。なぜなら、15 年間の消滅時効の例外とされた、相続や寄進を含む「身分関係事項」(al-aḥwāl al-shakhṣiyya. 仏語 *statut personnel* のアラビア語訳) は、19 世紀の法と司法の近代化の枠外に置かれ、今日でも殆ど唯一のシャリーアの牙城となっているからである³¹。

結論

シャリーアの支配に基づく政教一致というイスラームの理念は、歴史的に見れば、今日の(い

²⁸ Ibn Nujaym, *Bahr al-rā'iq: sharḥ Kanz al-daqa'iq*, 8 vols. (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1413/1993), 7/228.

²⁹ Ḥamawī, Aḥmad b. Maḥmūd al-, *Ghamz 'uyūn al-baṣā'ir* in Ibn Nujaym, *Ashbāḥ* (注 8), 2/337-8.

³⁰ Ibn 'Ābidīn, *Radd*, 5/419-20; (メジェッレの規定について) 'Alī Ḥaydar, *Durar al-ḥukkām: Sharḥ Majallat al-aḥkām*, 4 vols. (Beirut, Baghdad: Manshūrāt Maktabat al-Nahḍa, n.d.), 4/259. メジェッレ(アラビア語ではマジャッラ)については、堀井「メジェッレ研究序説」、大河原知樹、堀井聡江、磯貝健一『オスマン民法典(メジェッレ)研究序説』(N I H U プログラム「イスラーム地域研究」東洋文庫拠点、2011)、35-42 参照。

³¹ もっとも、オスマン朝ではやはりハナフィー派シャリーアに基づいてではあるが、家族法典(1917 年)が制定された。オスマン朝の後継諸国を含む現代の中東諸国においても、シャリーアの影響が強いとはいえ、家族法関係についても制定法を導入している。また、20 世紀以降、エジプトを筆頭に寄進制度は大幅に規制された。

〈法〉概念の時間と空間

わゆるイスラーム原理主義者を含む) シャリーア復活論者の主張におけるような文字通りの意味では実現していなかった。すでにイスラーム法学の初期において、シャリーアに服さない「国事」の領域が承認され、そのことはシャリーアの規定についても「神の権利」と「人間の権利」の区別が持ち込まれた。概ね公法にあたる「神の権利」については国家の関与が予定され、純然たるシャリーアの領域は私法にあたる「人間の権利」に定まってゆくが、その範囲は国家がどこまで立法者として振舞うかによって伸縮可能であった。近代以降のシャリーアの領域の縮減は顕著であるが、その兆候は遅くとも 16 世紀のオスマン朝に遡る。この時期、国家は伝統的な「国事」の範囲を超えてシャリーアをコントロールし、為政者の法がシャリーアに編入される事態も起きた。類似の例がこれ以前の時代にも見られるかは、今後の研究課題である。

仏教における法概念の多様性

—— 思想史的観点から ——¹

堀内 俊郎

1. はじめに

本シンポジウムの他のパネリストの皆様と私の発表には、おそらく多少ずれがあろうということ、初めにお断りいたしておきます。と言いますのも、おそらく他の皆様は law という意味での「法」についてのお話をなさるものと推察いたしますが、第一に、仏教においてその law の位置を占めるものは「法」ではなく「律」であり、また第二に、私が多少勉強しておりますインドの大乗仏教における法の基本的な意味は、「教え」と「もの・存在物」だからであり、そうである以上、話の重点はそちらに置かざるを得ないからであります。

たしかに、仏教において dharma——これが「法」と漢訳されます——は多義でありますから、多少は law の意味と重なる部分もあるとされます。これに関連するような、教訓的な話はいくらかでもございます。

たとえば、永遠の法という表現もございます。

「実にこの世においては、怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。」²

ある註釈によると³、これは、釈尊が、いがみあっていた二人について、その二人は過去世から何度も生まれ変わってくる間、互いにいがみあって復讐し合ってきたのだと過去世からの因縁譚を述べ、復讐の連鎖を止める対処法を教えたものとされます。最後の句はパーリでは、「esa dhammo sanātano」とあります。すなわち、ここで dhamma（パーリ語では dhamma、サンスクリットでは dharma です）、つまり、法が、真理と訳されております。

また、『涅槃経』に、「七つの〈衰亡をもたらさないための法〉」というのが説かれます。ヴァジ族という種族に対して、これを守っていれば種族が衰滅することはないであろうといえます。すなわち、1. しばしば会議を開き、会議には多くの人が参集している。2. 協同して集

¹ 本稿は、シンポジウム発表のための読み原稿に、多少の手を加えたものである。

² 『ブッダの真理のことば・感興のことば』（中村元訳・岩波文庫、p. 10）

³ 『ダンマパダ 全詩解説』片山一良、大蔵出版、2009、pp. 20-21.

〈法〉概念の時間と空間

合・行動し、ヴァッジ族としてなすべきことをなしている。3. 未だ定められていないことを定めず、すでに定められたことを破らず、往昔にさだめられた旧来の法に従って行動している。4. 母や少女たちが、父や母などに守られており、暴力行為をされない。5. 古老を敬い、尊び、崇め、もてなし、かれらの言を聞くべきものだと考えている。6. 四方にある種族の霊域を敬い、尊び、崇め、支持し、昔からの標じである習わしを廃することがない。7. 尊敬されるべき修行者に対して気遣いをする⁴。と、こういうことが示されています。ここでいう七つの「法」とは、おきて、習慣ほどの意味でしょうか。

ただ、厳密にいうと、仏教で law の役割を果たすのは、僧団（出家者の集まり、サンガ）の生活規則である「律」です。すなわち、仏教で「法律（dharma-vinaya）」と言った場合は「法」と「律」と、別のものであり、法は仏陀の教え、經典。律は、僧侶の生活規則、規律を指します。より詳しく言いますと、經・律・論の三蔵というのがございます。經＝仏陀の言葉、律＝僧団の生活規則・禁止事項、論＝論書です。その中の律蔵は、波羅提木叉はらだいもくしゃと犍度けんどに分かれます。細かいことはさておき、その波羅提木叉が約 250 あり、250 戒などといわれます。「殺してはいけない」、「もしそうしたならばこれこれの罰則がありますよ」というような、普通、法律といわれるような条文は、その波羅提木叉の条文に含まれるのです。

その意味から言っても仏教における律ではなく法についての話をする以上、law 関係の話はひとまず措かざるを得ないことになるわけです。ですが、このシンポジウムでは「法の意味の多様性を探る」ということが趣旨ですので、それでご寛恕願いたく存じます。

また、このように大きなテーマですから、自分で十分に調べた結果をお話するのではなく、先行研究に依拠してお話することとなります。ですが、そのほうがスタンダードな仏教における「法」理解をお示しできるかと思います。

本発表では、初めに、仏教における「法」の基本的な意味を確認し、初期仏典についてその多様性を示し、その後、部派仏教と大乘仏教で、法をめぐるいかなる解釈の展開があったかを述べます。

2. 平川彰によるダルマの語義解釈

法の語義について、平川彰先生による解説の概要を紹介しておきます⁵。

古代インド思想では、ダルマ（dharma）は、「dhr」（保つ、保持する）という動詞からできた名詞で、「保つもの」の意。ここから、「法則・規範」、人間の行為の規範、古くからの慣習

⁴ 『遊行經 上 〈阿含一〉 仏典講座 1』中村元、大蔵出版。（『ブッダ最後の旅』、岩波文庫）。

⁵ 「原始仏教における法の意味」『平川彰博士還暦記念論集 仏教における法の研究』、春秋社、1975。

仏教における法概念の多様性

の意味が出る。その慣習は善きものでなければ人間の行為の規範として保たれることはないから「善」の意味が付与される。特にヴェーダやウパニシャッドでは、義務、とくに祭りをを行う宗教的義務が、ダルマとして重視されている。

仏教でもそれを受け継ぐが、「行為の規範としてのダルマと、そのダルマによって規正せられる人間とは、如何なる関係にあるか」、「人間の内部にダルマを受け入れる素質がすでにそなわっているか」否かという問題意識が生じた。もしダルマが人間に内在していなければ外からダルマを受け入れることはできない。とはいえ人間には道徳や善い習慣という意味でのダルマに反するものがある。そこで、「ダルマとダルマに反するものが、一個の人間においてどのように調和を保っているのか」ということが問題となった。その結果、「自己のそなえる実在を法と見ることが、仏教で取り上げるダルマの最も重要な意味」となった。

以上は平川先生の解説をかいつまんで取り上げましたので却って分かりにくくなったかもしれませんが、おそらく、二つばかり補助線を引くことによってよく理解出来ると思います。一つは、仏教では、特に初期の仏教では、祭式や儀礼を認めなかったため、その意味でのダルマの意味は存在しないこと。二つには、仏教は分析的思考と個人の救済を特徴とすることが挙げられます。つまり、仏教では人間というものを五蘊（五つの構成要素＝^{うん}いかたち・感受・表象・形成作用・認識）に分けて、そこに我（^がアートマン、固定不変の自我）が存在しないことを説きますし、また、一切（すべて）というのは五蘊のことに他ならないと説く経典もあります。このように、個人の心理現象、特に迷いと悟りをもたらし心理現象を分析的に把握することが仏教において重要でありますから、「自己のそなえる実在を法と見る」ことが、法の重要な意味となったのでしょう。

3. 初期仏教における法

さて、仏教において法（dharma）という語は極めて多くの意味を有するものです。文脈によって違った意味で解釈しなければなりません。また、仏教特有の法の意味も登場することとなりました。

仏教史上で言えば、スリランカのブッダゴーサ、インドの世親（ヴァスバンドゥ、紀元 400 年頃）、その世親を援用するチベットのプトン（Bu ston）が、仏典に登場する法の語義についての詳しい用例分類を行っています。まず、近代の学者ガイガーによる法の語義の分類をご紹介します。ガイガーによれば、仏教における法の意味は、大要、以下の四つに分けられます⁶。

⁶ Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma*. Abhandlungen der Bayer. Akademie XXXI. 1; München, 1920.

〈法〉概念の時間と空間

A) 法則、正当、規準。B) 教説。C) 眞実、最高の実在。D) 經驗的事物。

その内、B の「教説」と D の「經驗的事物」が、仏教に特有の「法」の意味とされます。大乘仏教についていえば、特に D) の經驗的事物という意味がクローズアップされることとなりますが、後述します。

続いて、世親による法の語義解釈に言及しつつ、仏典に登場する法概念の多様性を見てゆきましょう。

世親という人の書いた『釈軌論』という本⁷によれば、法の意味は、次の 10 に分類できます。すなわち、

1. 知られるべき物、2. 道、3. 涅槃、4. 意識の対象、5. 福德、6. この世、7. 教説、8. 性質（未来〔にそうなる性質〕）、9. 規則、10. 慣習

です。なお、チベットのプトンという学者はこの『釈軌論』をひきつつ、そのすべての法の用例について、語根 *dhṛ*（保つ）をもとに説明しているのですが、多少無理があろうかと思えます。

以下、いくつか具体的な経文と共に『釈軌論』の挙げる法の用例を紹介しておきます。

1 の「知られるべきもの」の意味では、「およそ法であって、有為あるいは無為なるもの、それらの最上のものは、離貪（貪欲を離れること）である」という経文が示されます。有為・無為というのはすべてのものごと、ということですが、その中には「貪欲を離れること」も含まれており、それも「法」なのです。これは仏教特有の「經驗的事物」の意味での法と見てよいでしょう。

2 の「道」の意味では、「比丘たちよ、邪見は非法であるが、正見は法である」という経文が示されます。よこしまな見解が非法すなわち非道であり、正しい見解が法すなわち道だということです。「道」というのも曖昧ですが、苦集滅道の四諦という中の道諦は、つづさには苦滅道諦でして、苦しみを滅するための道です。その意味での道でしょうか。

⁷ この箇所については、小谷信千代（「仏教に於ける「法」解釈の変遷——ブッダゴースからプトンへ」『大谷大学研究年報』41, pp. 51-94, 1988）、Richard, Nance（*Speaking for Buddhas: Scriptural Commentary in Indian Buddhism*, Columbia University Press, 2012）、上野（人見）牧生（大谷大学提出の博士論文）による訳があります。

なお、『釈軌論』については、堀内俊郎『世親の大乘仏説論——『釈軌論』第四章を中心に——』山喜房佛書林、2009 をご覧ください。

仏教における法概念の多様性

3の「涅槃」の意味では、「法に帰依する」という経文です。パーリでは *dharmam saranam gacchāmi* と言います。仏・法・僧の三宝に帰依するというのが言われますが、その中の法に帰依するというのは、涅槃に帰依するということになります。ちなみに、「帰依する」というのも曖昧な語ですが、英語では *take refuge in* などと訳されます。輪廻的生存からの庇護を求めることという意味です。

8性質（未来〔にそうなる性質〕）の意味では、「この身体は老いる法である」という経文が挙げられます。この場合の法は、性質というよりは、未来にそうなるもの、未来にそうなる性質のものという意味でしょう。先の経文は、「この身体は、未来には老いるものである」という意味になります。

7の教説という意味での法は、枚挙にいとまがありません。

このように、ダルマは多義なのですが、インド仏教史上では、特に「もの」という意味での法（ダルマ）の意味が論争の焦点となりました。以下ではそのことを紹介いたします。

4. アビダルマにおける法

初期仏教の時代以降、インドの仏教はさまざまな部派(宗派)に分かれることとなりました。18とも20とも言われます。その特徴は、アビダルマ (*abhi-dharma*) 仏教であるという点です。さきの経・律・論の三蔵で言えば、論蔵について、それぞれの部派独自のものを発展させていったのです。

そのなかで特に勢力を誇ったのが説一切有部（有部）で、「一切は有る」という学説が、部派の命名の由来となっています。さて、*abhidharma* の *abhi* は、いろいろな解釈がありますが、「～について」の意味もあります。*dharma* は——まさに今問題のダルマですが——ここでは「存在の構成要素」としておきましょう。そこで、アビダルマは、ダルマについての考察、存在の構成要素についての弁別的考察という意味になります。とにかく煩瑣です。で仏教のスコラ哲学とも言われ、学者の玩弄物に過ぎないという否定的な意見も見られるのですが、少なくとも二つの意義を持つと思われます。一つには、仏陀の教説の整理・体系化を図ったこと（ダルマには教説の意味もありました）。もう一つには、仏教の伝統的な思考方法を発展させたものとも見ることも可能です。すなわち、人間を五蘊に分解し、それを無我であると観る観法に見られるように、仏教は分析的・多元的思考法を特徴とします⁸。特に、迷いから悟りへの移行を目指すのが仏教でありますので、善・悪を中心とした心理的要素の考察が進んだわけですが、その分析的考察法の要素の発展として、アビダルマの意義を理解しうるので。

⁸ 村上真完 及川真介『パーリ仏教辞典』春秋社、2009、*dhmma* の項を参照。

〈法〉概念の時間と空間

その存在の要素の弁別が、仏教といかなる関係にあるのか。さきの『釈軌論』と同じ人（世親）の書いた『俱舍論』という本がその有部のアビダルマの思想の綱要書となっておりますが、その『俱舍論』に関するよく読まれた概説書では、「仏教の目的は転迷開悟に在り、されど迷を転じて悟を開かんとするには、先ず迷悟染⁹淨の諸法を觀察して、宇宙の真理に諦達せねばならぬ。そこで『俱舍論』には初めに広く迷悟一切の諸法に関する体用を説明してある」¹⁰と、切れ味のいい説明がなされています。dharma-pravicaya といって、諸法の簡択（弁別分析）が重んじられるゆえんです（prajñā dharmapracicayaḥ 「智慧とは、法の簡択である」）。その『俱舍論』に出る法の有名な定義が、

「自性を保持するから法である（svalakṣaṇadhāraṇād dharmah）」

というものです。後代、中国・日本では「任持自性、軌生物解^{きしやうもつげ}」と言い習わします。法は、自性、それ固有の特質を任持し、軌範となって物（ここで物とは人のことです）に理解を生ぜしめるという意味です。火は熱という自性を持っており、熱いということを他人に分からしめるものであるという例がしばしば引き合いに出されます。

そういう、それ自体でわれわれの認識にのぼるもの、認識の対象、あるいは存在の要素として、有部という学派では五位七十五法を立てたとされ、また、大乘の唯識では五位百法を立てたとされます。これに関する表を、末尾に挙げておきます¹¹。これをご覧になればお分かりのように、こころの働きや物質、形成されたもの（有為^{うゐ}）や形成されていないもの（無為）まで、すべてを含むのが法でして、このような上位概念が訳しづらいというのはどの世界にあってもの同じであろうかと思いますが、ここでの法の意味は、「存在の要素」、「現象の要素」ほどの意味になります。英語では elements of existence や phenomena と訳されます。

さて、ここで、法は、自性を持った法、個物としての法であり、そのアビダルマの思想は、人空法有の有自性説であった訳です。それに対する批判、アンチテーゼとして、『般若経』の無自性説が登場いたします。

⁹ 原文の「深」は「染」の誤植。

¹⁰ 高木俊一『俱舍学概論』、臨川書店、大正八年（訂正版、1977年）。

¹¹ 斎藤明他編著『『俱舍論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集』山喜房佛書林、2011年より。

仏教における法概念の多様性

5. 大乘仏教における法

5-1. 空思想の衝撃

『般若経』というのはとにかく分からない經典で、無自性・空を説くものですが、「A は A でない。だから A なのだ」などという表現が見られます。その中、法について言えば、

「一切の法は無自性である。(一切の存在はそれ固有の本質を持たない) *niḥsvabhāḥ sarvadharmāḥ*」

という表現が見られます。こういう『般若経』の謎めいた説に対しては、その登場背景や意図についていろいろな解釈がなされます(ちなみに、『般若心経は間違い?』(アルボムツレ・スマナサーラ、宝島 SUGOI 文庫、2009)という挑発的なタイトルの本がございまして、大乘側の人は反論するなり何かしらの反応をすべきであると思いますが)が、経自身のいうところを一つ引くと、

「スプーティよ、実に、それら諸法 (*dharmās*) は無聞にして愚かなる凡夫たちが執着するようには存在しないのである(『八千頌般若経』)」¹²

とされます。われわれは迷っていて、諸法の本当の姿を見ておらず、その諸法に対する誤った分別かんべつが迷いの根源であるという立場に立つての法解釈となります。後代、特に瑜伽行派ゆがぎょうでは、われわれの分別、特に言語による分別ということを強く否定します。

また、無生法忍 (*anutpattikadharmaḥśānti*)、諸法・諸存在が生じないものであることに対する認容)ということも、大乘經典・論書で強調されます。ここでも法とは存在物・ものの意です。

5-2. 離言であることを自性とするものとしての一切法

ところで、仏教思想史というものは、振り子のモデルで理解すれば分かりやすいのではないかと思います。すなわち、有と無を両極端として、仏陀・釈尊の教えが振り子の真ん中、中道、中心であったとすると、先述のアビダルマは、「有」の方面に振り子がぶれたわけです。それに対するカウンターパンチとして『般若経』が空思想を打ち出し、特に龍樹(ナーガールジュナ)という人が振り子を中心に戻したわけです。ですが、今度はその空ということを誤って理

¹² *Abhisamayālaṅkāra* (Wogiwara, U. ed., Tokyo, 1932), p. 65: na hi te Subhūte dharmās tathā saṃvidyante yathā bālāpṛthagjanā aśrutavanto 'bhiniṣṭāḥ.

〈法〉概念の時間と空間

解し、一切は存在しないのだという虚無主義に陥った者も現れるようになった。今後は振り子が「無」のほうに振れたわけです¹³。そこで、瑜伽行派・唯識が、「非有非無」の中道を打ち出したという思想史の流れがあるかと存じます。初期瑜伽行派の思想を伝える『瑜伽論』『菩薩地』は、以下のように言います。

「一切諸法離言自性（一切の存在は言語表現できないことを自性としている）（*nirabhilāpyasvabhāvah sarvadharmāḥ*）」（『瑜伽論』『菩薩地』）

この離言自性ということが「菩薩地」以来、瑜伽行派にとって重要思想となります。これは言葉とものの関係について述べたものです。我々は、言葉でもって、ものを理解します。机なら机という語に対応して、それ固有の本質があると考えます。しかし、そのような名前付けは我々側の便宜的なものであり、ものは本来は言語表現を離れたものです。このように、言葉とものの客塵性きやくじんとありますが、偶然に名づけられたに過ぎないという関係を理解することが強調されます。これは、『般若経』が否定したのはあくまで我々の側のそのような分別であり、名づけと一対一の対応はしないものの、その名づけの基盤となっている何らかのものは存在することを打ち出したものでもあります¹⁴（前者についていえば、のちに体系化される三性説のうちの遍計所執性へんげしよしゅうしやう（構想分別された自性）の原形がここにあると思われます）。それについて「菩薩地」は、

「諸法の自性は、言語表現された通りには存在しない。しかし、まったく存在しないわけではない（*na svabhāvo dharmāṇām tathā vidyate yathābhihiḥ*）// *na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na vidyate*）」

と言、「非有非無ひうひむ」とはこれを言います。そして、この離言自性、諸法は言語表現を離れているということを理解することが悟りの本質とされます。これは、「智慧とは法（存在要素）の弁別分析である」とした先のアビダルマと対照的です。そこでは、いわば、諸法の自相・自性の側面を分析弁別することに力点が置かれていたのです。対して、瑜伽行派では、諸法の離言自性という、いわば共相ぐさう（共通性質）に通達する智慧が重要とされるわけです。この智を

¹³ なお、ここで虚無主義という語について、少し但し書きをしておく必要があります。虚無主義の一番の問題は、雑染と清浄の否定、あるいは、修行とその結果の否定ということにありまして、ものが存在する・しないということではありません。唯識思想によれば外界にはものは存在しませんが、それでも修行とその結果という関係は確保されますから、唯識は虚無主義ではないのです。

¹⁴ ただ、近時、一部の研究者は、この「有」の側面を強調しすぎるきらいがあるのですが、それは非有非無ということを理解したものとは言えません。

仏教における法概念の多様性

無分別智といいます¹⁵。なお、ここでは法は、「もの・事物」の意味です。また、「諸法」といった場合、〈もろもろの〉法ではなく、〈すべての法〉でして、英語では一語で everything, all things となります。

なおまた、さきほどアビダルマについて、人空法有^{にんくうほうう}ということを言いました。すべてを人と法に分け、人は空だが法は有るということです。ですがここでは人法二無我、人にも法にも自性はないとする解釈で、その解釈についてもいろいろあるのですが、大乘で共通する立場です。

6. おわりに

法について言えば、さらに、『法法性分別論』などというテキストもあるように、法と法性 (dharma と dharmatā) の区別も注意されるべきです。たとえば、ものと無常性（ものは無常であると言った場合の、「もの」と、無常であること＝性質）がその例です。

また、法と有法 (dharma と dharmin) という用例もあります。この場合は、属性と、属性を持つものの意です。

その他、「法界」^{ほっかい} (dharmadhātu) という語も、大乘で重視されるのですが、これらについて論じる余裕はございません。

以上、仏教における「法」の語義を、駆け足で思想史を辿りつつ、お話いたしました。

¹⁵ これも誤解されやすい語ですが、たとえば拙稿をご覧ください。「中期瑜伽行派の思想」『シリーズ大乘仏教 瑜伽行と唯識』春秋社、2012、pp. 111-149。

〈法〉概念の時間と空間

五位七十五法分類表

法 (75)	有 為 (72)	色 (11)	根 (5)	cakṣus [眼] śrotra [耳] ghrāṇa [鼻] jihvā [舌] kāya [身]
			境 (5)	rūpa [色] śabda [聲] gandha [香] rasa [味] spraṣṭavya [觸]
			無表 (1)	avijñapti [無表]
		心 (1)		citta [心] (= vijñāna [識], manas [意])
		心 所 (46)	大地法 (10)	vedanā [受] samjñā [想] cetanā [思] chanda [欲] sparśa [觸] prajñā [慧] smṛti [念] manaskāra [作意] adhimokṣa [勝解] samādhi [三摩地]
			大善地 法 (10)	śraddhā [信] vīrya [勤] upekṣā [捨] hrī [慚] apatrāpya [愧] alobha [無貪] adveṣa [無瞋] avihiṃsā [不害] praśrabdhi [輕安] apramāda [不放逸]
			大煩惱 地法 (6)	avidyā [無明] pramāda [放逸] kauṣīdya [懈怠] āsraddhya [不信] styāna [昏沈] auddhatya [掉舉]
			大不善 地法 (2)	āhrīkyā [無慚] anapatrāpya [無愧]
			小煩惱 地法 (10)	krodha [忿] mrakṣa [覆] mātṣarya [慳] īrṣyā [嫉] pradāśa [惱] vihiṃsā [害] māyā [誑] sāṭhya [詔] mada [憍] upanāha [恨]
			不定地 法 (8)	kaukrītya [惡作] middha [眠] vitarka [尋] vicāra [伺] rāga [貪] pratigha [瞋] māna [慢] vicikitsā [猶豫]
		心不相応行 (14)		prāpti [得] aprāpti [非得] sabhāgatā [同分] āsaṃjñika [無想] asaṃjñisamāpatti [無想定] nirodhasamāpatti [滅盡定] jīvitendriya [命根] jāti [生] sthiti [住] jarā [異] anityatā [滅] nāmakāya [名身] padakāya [句身] vyañjanakāya [文身]
	無為 (3)		ākāśa [虛空] pratisaṃkhyānirodha [擇滅] apratisaṃkhyānirodha [非擇滅]	

斎藤明他編著『俱舍論を中心とした五位七十五法の定義的用例集』山喜房佛書林、2011年

古代ギリシアにおける法（*Nomos*）の概念について

—— とくに「立法」および「立法者」に焦点をあわせて ——

葛 西 康 徳

1 はじめに——ギリシア（法）は西洋（法）か？——

2012 年 9 月、報告者はアテネにある「Research Centre for the History of Greek Law (www.academyofathens.gr)」を初めて訪問した。この研究機関は Academy of Athens の一部であり、1929 年設立された。世界に「Academy」と称する機関は数あれど、「Academy of Athens」ほどその名前にふさわしい機関はない。とはいえ、この「ギリシア法制史研究所」の専任スタッフは所長を含めてわずか 4 名にすぎない。即ち、Dr. Lydia Paparriga（所長。ビザンツ帝国以降）、Dr. Ilias N. Arnaoutoglou（ヘレニズム期以前）、Dr. Dimitra Karambula（ローマ帝国期）、Dr. Ioannis Chatzakis（ビザンツ帝国期）。この研究所のほか、アテネ大学、テッサロニキ大学などの教員や大学院生がギリシア法制史の研究を行っている。教員や大学院生の留学先は、伝統的にはフランス（パリ）であったが、最近ではイギリスも出てきた。そして、研究所と大学との関係は、フランスの CNRS と大学との関係に似ている。

この研究所は、ホメロス以来のギリシア語で書かれた全法学文献を対象とし、ギリシア語で研究書刊行する。1948 年以降、年報および補遺版を刊行しているが、国策により（現代）ギリシア語で書かれているので、日本人にはあまり目に触れることはない。遺憾ながら報告者もこれまでその存在は知っていたが、ギリシア文献なので敬遠していた。しかし、例えば、Chatzakis 氏による最新研究（65 巻 2012 年刊）は、ヴェネチア（クレタ島を領有）公証人の記録資料を分析して、近世の商法、海商法の成立を歴史的に跡付けようとした非常に重要な研究である。

さて、ギリシアは西洋か？ギリシア法は西洋法か？この問いに対して、疑問を差し挟むことは最近まで全く考えられなかった。しかし、冷静に考えると、いろいろな問題点が潜んでいることが判る。もし、ギリシア語で書かれた法文献をギリシア法と考えるならば、ローマ法大全のギリシア語部分はギリシア法であり、ローマ法を西洋法と考へない人はいないであろうから、ギリシア法は西洋法の基礎ということになる。次に、ビザンツ帝国時代はローマ法の継続として西洋法としても、その崩壊（1453 年）から独立（1830 年）まで、オスマン帝国の支配下にあった時代はどうであろうか。さらに、19 世紀、オスマン帝国はフランス法をモデルに法の

〈法〉概念の時間と空間

近代化を開始し（“The Medjellè”）、そのギリシア語版が英国人 William Grigsby によって英訳された。因みに、グリグスビーは、日本で最初の法学教授（開成学校）として、穂積陳重の教師を教えた。帰国後、本国で法律家として活動したのち、最後はキプロスの裁判官として死亡。グラスゴー大学で古典語を学んだグリグスビーにとって、トルコ民法のギリシア語版からの翻訳はそれほど困難ではなかったと思われる。このように見てくると、ギリシア語で書かれたギリシア法は、果たして単純に「西洋法」と言ってよいのであろうか。

もう一つ、報告者には大変印象深かったことがある。イングランド法制史学会「セルデン協会」の年次総会は毎年7月、ロンドンの法曹学院の一つ、リンカンズ・インで開催される。このホールの正面に「世界の立法者群像」とも呼ぶうる絵画が飾られているが、そこで描かれている立法者はユスティニアヌス、モーゼ、ナポレオン、そしてギリシア（スパルタ）のリュクルゴスなどである。イスラムやヒンドウの立法者が描かれていたかどうか、記憶は定かではないが、西洋と非西洋（オリエント）の立法者が等しく描かれていたのは印象的であった。

2 「アゴン型」と「訴え型」——野田良之によるルイ・ジェルネの紹介——

では、古代ギリシア法、とくにローマ帝国の支配に入る前、古典期のギリシア法はどうか？これについて、法学研究者に大きな影響を及ぼした、比較法学者の野田良之の論文の骨子を紹介したい。野田は次のように述べる。

私法が自由平等を指導原理だとすると、東洋には最近に至るまで私法の観念は存在しなかった。東洋法制史の仁井田によれば、「中国ないし東洋社会ではギリシア・ローマ的自由をもったギリシア・ローマ社会とは極めて対蹠的に法および裁判官に対する輕蔑意識が強かった。原田教授の説かれた『ローマ法の原理』を裏返しにすれば、東洋法の——中国法の基本原理となるといってよい程である」（同『中国法制史』岩波全書 1963）。東洋社会では『刑法』中心となり、西欧法的な「私法」という観念は生まれない。これは史実に照らして承認せざるを得ないし、日本法にも大体当てはまる。

なぜ、私法の観念がギリシア・ローマ社会でのみ生まれたのか。この問題を考える際に、参考になるのが、フランスの古典学者ルイ・ジェルネの「競技と法」という論文である。それによれば、古代ギリシアの法は競技の展開とこれを秩序づけるルウル（原文のママ）をいわば範型として、そのなかから社会生活秩序の制度化の道を辿って発展してきたもので、そのことはギリシア古代の訴訟の構造が著しく競技に類似していることから知られる。

そもそも、ギリシア語「アゴン (agon)」は、「訴訟」と「競技」の両方を意味する。例えば、『イリアス』第23巻のいわゆる「パトロクロスの葬送競技」のシーンで、賞品を「獲得す

古代ギリシアにおける法の概念について

る」という意味の動詞は、生物の場合は *agein* (Greek) = *ducere* (Latin)、非生物 *pherein* (Greek) = *ferre* (Latin)であるが（ウェルギリウスの『アエネーイス』第5巻に同様のシーンがある）、賞品の取得行為は「征服」に等しく、伝来取得でなく原始取得である。あるいは、一種の自救行為ともいえる。しかしこれが衆人環視の中で行われることが重要である。

さらに、『イリアス』第23巻の中に「裁判的场景」呼びうる場面がある。すなわち、最下位になったエウメロスにアキレウスが2等賞を与えようと提案すると、全員が同意する。しかし、アンティロコス（2位）が異議を唱え、アキレウスは提案を撤回する。一方、アンティロコスとメネラオス（3位）の間で論争が生じる。実は、前者はファウルすれすれのきわどい行為によって2等になったのだが、この結果を不満とする後者は、衆人環視のもとで、周囲の人間に「裁定を下す」ように要求する。あるいはむしろ、自分で「裁定を下す」と言う。その裁定とは、アンティロコスに対して神への「誓い」の要求（チャレンジ）である。このチャレンジに対して、アンティロコスは譲歩し、メネラオスの要求、即ち2等賞の賞品はメネラオスのものであることを認める。しかし、おもしろいことに、この2等賞の賞品を今度はメネラオスがアンティロコスに授与する。このようにして、紛争は解決される。

以上の分析から、訴訟の本体は二人の個人の實力闘争であり、公権力はただ競技の審判者であるにすぎない、ということが明らかになる。競技が公正におこなわれるように、慣習法的に成立したルウルを適用するのが審判者の役割なのである。裁決は直接には国家権力を巻きこまない。判決は国家をして執行させることはない。古代ギリシアの訴訟は、恐らく基本的には印欧族全体にあてはまる。

これに対して、自給行為から訴訟への発展というのは東洋にはない。伝統中国では、訴訟や法に対して消極的評価が与えられる（『論語』、『史記』）。また日本では、裁判役は、「うったえ」ないし「訴え」に対して積極的に介入することが期待されている。

野田は憶測としながらも、西洋と東洋のこのような違いの原因を、後者の「農耕的・定着的・静的」性格、前者の「遊牧民・非定着・動的」性格に求めている。そして最後に、メンタリティの比較として、アゴーンの訴訟観念＝私法の観念は印欧族という遠い祖先を一つにする種族の長い共同生活から生まれた。日本人は異なるメンタリティを有している。これは西洋法の輸入によっても簡単には変わらない。「訴訟を好まない」メンタリティは著しく変わりつつあるが、これはメンタリティが変わったのではなく、「訴え」的訴訟観が流行しはじめたからである。厳正なアムパイアたるべく養成された裁判官は再び大岡裁きをしなければならない。はなはだ気の毒である。

以上が、野田論文の骨子である。一般的なコメントとしては、今から40年近く前に発表された論文であるが、西洋―東洋を対照的に捉えるこのような見方は、いまだに根強く残存して

〈法〉概念の時間と空間

いる。このような見解がいまだに説得力をもつのはなぜかを考えるだけでも、本シンポジウムは意義があると言える。個別的なコメントないし疑問としては以下のような点があげられる。

第一に、野田はジェルネのこの論文に依拠しているためかギリシアとローマを同様に扱っているが、これはどこまで一般化できるか。さらに、野田は「印欧語族一般」にまで拡大して議論しているが、ではサンスクリット語を用いた古代ヒンドゥー法はギリシア、ローマ法と共通の特性を有するのであろうか。

第二に、今度は話を古代ギリシアに限定したとしても、古代ギリシアでは「仲裁制度」がひろく普及していたということを、ジェルネは指摘している。彼は、決してアゴーン型だけを強調したのではない。

第三に、野田は考察対象を「私法」に絞ったため、法の中心は「私法」であると考えたのはある意味でやむをえないことではあるが、そもそもその前提には公法と私法の分離、民事と刑事の分離、訴訟法と実体法の分離という、西洋（近代）法体系が指定されている。学問的議論に何らかの仮定を置くのは必然であるし、「無前提」という議論の立て方ほど非生産的なものはない。とはいえ、この前提には限界（限定）があることも事実であり、特に、近時の古代ギリシア法研究では、西洋法における古代アテナイ法の「ユニークさ」が強調されている〔Todd 1993〕。

最後に、仮に、「私法」に焦点を合わせるとしても、訴訟（裁判）の側面からのみ分析することは、特にギリシア法に関しては、警戒を要する。なぜなら、訴訟（裁判）を表わす一般的ギリシア語は「ディケー（dike）」であるが、この語は、客観的規範としての法ないし法律を、原則として、意味しない。むしろ、「正義」、「復讐」を意味する。法ないし法律を意味する一般的な語は「ノモス（nomos）」である。つまり、ディケーとノモスが乖離しているところに、ギリシア法の最大の特徴がある。

ところで、ギリシア法、特にアルカイック期および古典期アテナイ法を研究する際の最大の難点は、「法資料」の保存状況が極めて断片的である点である。但し、ここでは、何が法資料かという問題は、一旦括弧に入れておく。この点は、共和政ローマにおいても、ある程度当てはまる。しかし、ローマの場合は元首政ないし帝政期に、市民法および法務官告示への法学者の『註釈書』という形で、法資料は爆発的に増加する。アテナイ法ではそのようなことはない。もちろん、碑文資料はある程度存在する。しかし、碑文への註釈は存在しない。

わずかな例外が、弁論家の法廷弁論資料に散見される法の言及ないし引用である。以前、筆者はギリシア法を法廷弁論においてどのように言及されるか、そしてそれが弁論資料においてどのように引用されているかという視点から（これを「法の解凍」と呼ぶ）、分析したことがあった〔葛西 2008〕。それに対して、本稿では法がどのように「立法」されるか（これを「法

古代ギリシアにおける法の概念について

の冷凍」と呼ぶ) という視点から、ギリシア法を分析してみたい。但し、問題はこの「立法」の意味である。本稿ではこの大問題に立ち入る余裕はないので、問題状況の紹介と、最後にプラトンにおける立法者に関する若干の言及と法典編纂の試作としての『法律』の概要を紹介して、問題へのアプローチの視座を提供できればと考えている。

3 「立法」、「立法者」そして「法典編纂」

1) 問題状況

アテナイのアルカイック期(紀元前 7 世紀末から 6 世紀末) から古典期(BC508/9-323/322 以下年代は特に断りない限り紀元前) にかけて、「立法」および「立法者」として登場するのは、「ドラコンの殺人法」(621 但し、用語は「テスモイ (thesmoi)」[アリストテレス『アテナイ人の国制』4 章])、および「ソロンの法」(594 [アリストテレス『アテナイ人の国制』5-12 章]) である。特に後者の中で、「法典編纂」(廻転柱 *axones kyrbeis*) が言及されている点は注目される。ソロンは「法律を不明瞭に書いて、ちょうど相続および女子相続(エピクレーロス) についての規定のように、どちらの解釈もなりたつようにした」と言われる。

もう一つ重要な点は、410 年から 403 年にわたる、「立法委員会 (nomothetai)」による「全てのソロンの法律の再刻 (anagrapheis)」、すなわち「法典編纂作業」である。その結果、403 年の宣言によれば、次のような原則が確立した。

- ① 403 年以前の法律は、それらが 410-403 年の間に再刻されていない限り、無効。
- ② 法律に違反する全 *decree psephisma* は無効。
- ③ 403 年以前の全犯罪行為については、訴追できない。

ところが、現実にはこれらを巡って、4 世紀にたくさんの訴訟が起きる。むしろ実際は、これらの訴訟を描いた法廷弁論作品(リュシ阿斯やアンドキデス、デモステネス、アイスキネスなど) から法典編纂と個々の具体的な法律を再構成しているのが現状である。その際、史料批判の方法として、複数の作家ないし資料、あるいは古典資料と碑文資料などで、確認できる場合は「真正」なる情報とみなすが、一つしか情報が無い場合や情報が異なる場合は、「不真正」とみなすのが一般的である。それゆえ、詳細については不明な点が多い([Thomas 1994] に挙げられている検討箇所のみ参考のため列挙する。And. 1,85,87: Aeschines 3,38: Aeschines 16-32: Dem. 43,62: Dem. 22, 25ff: Dem. 18, 6-7: Dem. 20, 90-93; 102; 104: 24,103; 113; 142; 210-212; 215: 44, 66-67: Aeschin. 3, 175: Dem. 26, 4: 57, 31-33: 19, 251-2: 36, 27: 42, 18: Aeschn. 1, 6-7: 3, 38; 257:

〈法〉概念の時間と空間

Dem. 36, 23-24: 48, 56: Hyp. Athenogenes 21-22: Early citations; Lys. 10, 15: 30, 17-18: Andoc. 1, 81-82; 95f.: Lys. Frag. 35S; 194S.)。

それらを考慮したうえでなお、この「立法」問題を考えるうえで、「立法者」と「法典編纂」の視点は極めて重要である。まず、立法者という概念は西洋法の伝統では必ずしも明確ではない（ルソーの立法者概念について、[長谷部 2011 75-86 頁]）。たしかに、冒頭でのベタリンカンズ・インの絵画にある、ユステュニアヌスやナポレオンは立法者の代表であるが、彼ら自身が直接「立法」したのではなく、背後には、起草者（草案作成者）が存在し、彼らは通常（高名な）法律家ないし法学者である。410-403 年の上記「立法委員会」もそれを想起させるが、具体的な情報はほとんどない。しかも、法典編纂手続きは、それまでの法を「再刻」すなわち「転記」であって、どの程度「整理」されたのか、全く不明である。ソロンの場合は、そのような委員会の存在は想定しがたく、ソロンの単独行為という印象を拭えない。そのいみでは、ユダヤ教（モーゼ）の場合のような、宗教的啓示法の雰囲気さえ漂う。

次に、「法典編纂」ないし「法典」の概念が検討の対象となろう。法典と通常法律（単独立法）の相違は何か？その区別の基準は、単に法律の量（法文数）か？西洋法（特に私法）の伝統では、法典の体系として、「提要方式」と「パンデクテン方式」という「ローマ法大全」にまでさかのぼる基準が存在するが、ギリシアには適用できない。また、西洋法と一口に言っても、コモン・ロー（英米法）の伝統の諸国では、現在にいたるまで「法典」は、原則として存在しない（「判例法」）。では、ギリシア法が判例法であったかという点、議論の余地はないわけではないが、一般には否定されている。ここでも、ギリシアについて法典編纂という概念を適用しようとする点、何か「オリент」の臭いが漂っている印象をあたえる。しかし、これも具体的な証拠はない。

これらの議論の背景には、他のポリスはともかく [Redfield 2003]、特に古典期アテナイにおいては、「デモクラシーと法の支配の関係」という難問が横たわっており、法の機能を社会関係形成の一要因として相対化してとらえようという立場 [Osborne 2010] と、法を何らかの意味でシステムないし体系として捉えようとする立場 [Lanni 2010, Wolff 1966, 1970 など] の間で議論が交わされている。

このような問題状況において、ここでは一旦歴史上の現場から離れて、いわば思想史の視点から、立法者や法典編纂について眺めてみたい。以下、プラトンの立法、立法者、そして法典編纂概念について簡単に紹介したい。

2) プラトンにおける立法、立法者、そして法典編纂

古代ギリシアにおける法の概念について

プラトン（427-347）の生涯にわたる諸著作のうち、ここでは初期著作『ゴルギアス』の一節と最晩年の著作（350 年頃未完成との説もある）『法律前 2 巻』の概要を紹介したい。ところで、350 年ごろというのは、弁論家デモステネス（384-322）およびアリストテレス（384-322）も活動中であり、とくにデモステネスの弁論活動の絶頂期である。これまで、この三者（の著作）をパラレルにおいて比較する試みはあまり（我国では）なされていないようであるが、筆者は今後このようなパラレル研究を進めていきたいと考えている。

さてまず、注目すべきは『ゴルギアス』465C の一節である。ここでは、技術（テクネー、学問と訳すべきか？ *techne*）が各対象に対する知識にもとづいているか、否かによって、「(真なる) テクネー」と「偽りのテクネー」に分けている。それをリストアップすると以下のようになる。

テクネー	偽りのテクネー（迎合）
立法術 (nomothetike)	ソフィスト術 (sophistike)
正義・裁判 (dikaiosisyne)	弁論術 (rhetorike)
体育術	化粧術
医術	料理術

ここで注目されるのは、「立法術」というテクネーであり、その反対物が「ソフィスト術」であることである。管見の限り、この「立法術」なるものが、どのような内容であるのか、プラトンは他のところでは論じていない。そのたった一つの例外が、『法律』であり、これをプラトンは、意図していたかどうかはわからないが、人生最後の作品としてとっておいたわけである。但し、『パイドロス』259E で、「上手に語る」と「上手に書く」を対置して論じている。後者は、恐らく弁論作成（弁論代作人）を意味すると思われるが、もしかしたら「法律起草」の意味も含まれていたかもしれない。いずれにしても、プラトンは立法術について、人生の最後の作品『法律』に賭けたのである。

『法律』全 12 巻の構成は以下のようになる。対話場面は、ゴルチュンの法で有名なクレタ、植民市建設のための法律起草について、アテナイの客人（プラトンに相当。ソクラテスは登場しない）、クレイニアス（クレタ人）、メギロス（スパルタ人）が登場する。以下、キーワードとテーマを列挙する。

『法律』全 12 巻の構成

- 1 巻 立法者は神である。ゼウス（アテナイ）、アポロン（スパルタ）

〈法〉概念の時間と空間

- スパルタとクレタの立法、リュクルゴス、シュンボシオン（饗宴）、共同食事
- 2 巻 教育、ムーサ、ディオニュッソス
- 3 巻 国制と立法の起源
家父長制、『オデュッセイア 9 巻』のキュプロープスの社会
- 4 巻 法律、国制、支配者、「強制」と「説得」、「序文」と「本文」
- 5 巻 法律「本文」開始、土地分配、役職者
- 6 巻 役職者、裁判制度、婚姻
- 7 巻 教育、養育、体育、ダンス
- 8 巻 祭礼、体育、農業
- 9 巻 刑法、犯罪と刑罰、adikia と blabe の分離
- 10 巻 無神論への反駁
- 11 巻 私法（遺言、取引）
- 12 巻 外交、裁判制度、三審制（judicial review？）
護法官（nomophylakes）、「夜明け前の会議」

以上から一目瞭然。著作タイトル『ノモイ』を『法律』と翻訳したのは誤訳である。しかし、これはやむを得ない誤訳である。なぜなら、「ノモイ（nomoi）」の意味するところは、日本語であれ、西洋言語であれ、「法（ないし相当する西洋語）」よりもはるかに広い。

誤解を恐れずあえて言えば、それがなければ人間（の結合）が成り立たない、「すべて」である。

4 結びにかえて

論者はそれぞれ違った文脈であるが、ギリシア人にとっての「法」を [Thomas 1994] は、“sources of law (rather than law)” (p. 124)、[Finley 1986] は、“common interpretation of the past” (p. 58) と呼んでいる。プラトンの『法律』はこのような解釈からみると、それほど違和感はない。いずれにしても、(古代) ギリシア法は、それ自体への研究が、西洋法の研究（者）にとっても非西洋（法）の研究者にとっても、同時に考察者の法的（文化的）バックグラウンドを明らかにする思考実験に他ならない。

古代ギリシアにおける法の概念について

Select Bibliography

- Cohen, David and Gagarin, Michael (eds) (2005), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge.
- Crook, John. A. (1967), *Law and Life of Rome*, London.
- Gagarin, Michael (2008), *Writing Greek Law*, Cambridge etc.
- Grigsby, William Ebenezer (1895), *The Medjellè or Ottoman civil law*, translated (from Greek edition) by W.E. Grigsby, revised by N. Vitalis, London.
- Finley, M.I. (1986), *The Use and Abuse of History*, London (first appeared 1975) [“The Ancestral Constitution”, 34-59 (originally 1971)].
- Gernet, Louis (1955), « Jeux et Droit », in Gernet, Louis, *Droit et Société in Grèce Ancienne*, Paris, 9-18 (first appeared 1948).
- Lanni, Adriaan (2010), “Judicial Review and the Athenian ‘Constitution’”, in *Entretiens sur l’Antiquité Classique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 56 (2010) 235-276.
- MacDowell, Douglas (1978), *The Law in Classical Athens*, London.
- (2008), *Demosthenes the Orator*, Oxford.
- Osborne, Robin (1997), “Law and Laws. How Do We Join Up the Dots ?”, in: Mitchell, Lynette and Rhodes, Peter, *The Development of the Polis*, London, 74-82.
- Osborne, Robin (2010), “Law in action in classical Athens”, in *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge tec., 171-204 (first appeared 1985).
- Redfield, James M. (2003), *The Locrian Maidens – Love and Death in Greek Italy*, Princeton/Oxford.
- Scafuro, Adele (2006), “Identifying Solonian Laws”, in Blok, J. H. and Lardinois A.P.M., *Solon of Athens*, Leiden/Boston, 175-196.
- Thomas, Rosalind (1994), “Law and Lawgiver in the Athenian Democracy”, in: Osborne, Robin and Hornblower, Simon (eds.), *Ritual, Finance, Politics – Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 119-133.
- Todd, Stephen C. (1993), *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- Wolff, Hans Julius (1966), *Die attische Paragraphe*, Weimar.
- Wolff, Hans Julius (1970), „Normenkontrolle“ und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie – *Untersuchungen zur graphe paranomon*, Heidelberg.
- ハンフリーズ・サリー (1998) 「古代ギリシアにおける法、法廷、司法過程」 葛西・高橋訳、『法政理論』31 巻 2 号、254-288 頁。

〈法〉概念の時間と空間

葛西康德（2008）「古代ギリシアにおける法の解凍について」、林信夫・新田一郎編『法が生まれるとき』創文社、11-36 頁。

木庭顕（1997）『政治の成立』東京大学出版会。

——（2003）『デモクラシーの古典的基礎』東京大学出版会。

——（2009）『法存在の歴史的基盤』東京大学出版会。

——（2010）『ローマ法案内——現代の法律家のために——』羽鳥書店。

野田良之（1975）「私法観念の起源に関する一管見——L. Gernet の研究を拠所として——」、我妻追悼記念論文集『私法学の新たなる展開』有斐閣、23-47 頁。

長谷部恭男（2011）『法とは何か——法思想史入門——』河出書房新社。

『国際哲学研究』別冊 4

〈法〉の移転と変容

東洋大学国際哲学研究センター編

2014 年 8 月

はじめに

沼田 一郎

東洋大学国際哲学研究センター第2ユニットは、2012年12月15日に「法概念の時間と空間：〈法〉の多様性とその可能性を探る」と題してシンポジウムを開催した。ここでは様々な法系の〈法〉概念を提示し議論することで、その異同の一端を明らかにすることができるのではないかと思う。（詳細については『国際哲学研究 別冊2』（2013）を参照されたい）

私達はその成果を踏まえて、再びシンポジウム「〈法〉の移転と変容」を企画・実施した。今回は、法の継受と変容が社会の近代化とどのように関わっているかを扱おうとしたのである。近代化の指標はいろいろに定式化されるが、法制度の構築・整備はとりわけ重要なものと言えるし、前近代の法や慣習などとの相克あるいは融合も観察され、興味の尽きることはない。そのような問題を具体的な事例によって示すこと、そしてそのプロセス一般をモデル化して理解することを目標として、以下の諸氏にご協力をお願いした。（所属は現在のもの）

長谷川晃（北海道大学）

岡孝（学習院大学）

浅野宜之（大阪大谷大学）

桑原尚子（福山市立大学）

シーマ・アヴラモーヴィチ（ベオグラード大学）

二宮正人（サンパウロ大学）

対象となった地域は、日本、インド、マレーシア、ブラジル、セルビアにまで及び、法の継受・変容の理論的考察をも含む極めて多彩な報告がなされた。本冊子は当日の報告に基づいて執筆されたものを中心に編集したものである。

シンポジウムの実施と本冊子の刊行については、今回も国際哲学研究センターのスタッフの方々とセンター長である村上勝三教授に特別のご配慮を賜り、アヴラモーヴィチ教授の招聘については東京大学の葛西康德教授の御助力を得た。また、青山学院大学の松本英実教授には、アヴラモーヴィチ教授の御論稿邦訳の労をおとりいただいた。記して感謝の意を表する次第である。

今回もセンターの渡名喜庸哲氏（現慶応義塾大学）には企画から実施に至るまでのすべてに

関してお世話になり、引き続いて本年 4 月からは武藤伸司氏にご尽力いただいた。心より御礼申し上げます。

目次

はじめに

沼田 一郎	3
-------------	---

異法融合の秩序学 —— 〈法のクレオール〉の視座から ——

長谷川 晃	7
-------------	---

明治民法起草過程における外国法の影響

岡 孝	16
-----------	----

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

二宮 正人	34
-------------	----

インド文化と近代法

浅野 宜之	47
-------------	----

イスラーム法と政治 —— マレーシアにおける一夫多（ポリガミー）をめぐる論争から

桑原 尚子	68
-------------	----

SERBIAN LAW BETWEEN

ROMAN-BYZANTINE AND AUSTRIAN TRADITIONS

Prof. Dr. Sima Avramovic	86
--------------------------------	----

セルビア法 ——ローマ・ビザンツとオーストリアの法伝統の間で

シーマ・アヴラモヴィチ（訳：松本 英実） 95

異法融合の秩序学

——〈法のクレオール〉の視座から——

長谷川 晃[†]

1. 「法の継受」は、様々な社会における法秩序形成の有力な動因である。この現象は、ローマ法の継受や東アジアにおける西洋近代法の継受を典型例として、多く発展した社会から未発展の社会への法の移転として捉えられて来た。特に、東アジアにおける「法の継受」のあり方は、現地の法や文化による西洋の公式法に対する否定・妥協として対抗的な形で捉えられ、後者の有効性の問題が関心の的であった。また、その半面、西洋とは異なって、東アジアでは法の命令基底的な見方が維持されており、治者と被治者との間の政治的な対立と外来公式法と現地法・文化の対抗とがしばしば重なり合っている。

法実践では、一定の文化の下で多様な価値や規範、意識が作用しており、そこには法の見方や法的思考の態様、法意識、正義観念なども含まれていて、外来の要素と現地の要素とは質的相異や緊張関係を有する。しかし、その相異や関係は複雑なもので、上記の対抗的な見方では東アジアの近代から現代にかけての法と文化の変容を十分に捉えることはできないし、東アジアに特有の法の権威主義的構図も克服できない。どの社会でも、近代以降の法と文化の動態は変化に富んであり、また昨今は極めて流動化もしていて、外来の法と現地の社会や文化との間には多くの錯綜や融合が看取される。この点で我々は、改めて、複雑に変容する法と文化のあり方を見据えつつ、東アジアにおける法の転成の可能性を考察する必要がある。

2. そこで必要なのは、異なる法や文化の衝突が引き起こす規範的な相互作用や葛藤を詳細に見定めることである。そして、この点で有意義なのは、〈異法融合〉というハイブリッドな見方、すなわち、或る社会の法と文化における異質な規範的要素の動的な融合の機序を見通す視座である。

ともすると漠然とした法や文化のあり方に関わるここでの見方は、それは多種多様な規範の

[†] 北海道大学大学院法学研究科附属高等法政教育研究センター・教授。本稿は、2014年1月11日に開催された東洋大学国際哲学研究センター・国際シンポジウムの基調講演原稿として用意したものに最小限の加筆修正を加えたものである。ただし、本稿は、末尾に記載の近年公刊された幾つかの拙稿の内容を再整理したものであり、注もほとんど省略してあるので、本稿での議論の詳細についてはそれらの拙稿を参照していただければ幸いである。また、上記講演に際しては、関係者・パネリスト・フロアー参加の方々のコメントや質問から大きな学問的刺激を与えていただいた。心から感謝したい。

〈法〉の移転と変容

論理的構成の分析によって理解されるというものである。多種多様な規範には規則、基準、理念などがあり、そこでは道徳的、倫理的、法的あるいは慣習的な規範があって、これらの論理的接合の様態によって法や文化の全体的な特徴が解釈される。またその際、法は確定的規則の体系としてではなく、法的規則と共に道徳的基準や慣習をも含む規範の網の目として捉えられる。これは、法実証主義とは対照的な「法の網の目」の見方である。この見方採るならば、西洋と東アジアの規範の間の複雑な接合関係を把握し、東アジアの法の動的で柔軟な性質や社会変化に即応した法実践のモザイクをよりよく捉えることができる。また、そこでは「法の継受」の批判的再検討も含まれる。「法の継受」は多く一方的な法の移植を指しており、受入側の主体性やそこに現れる新たな法形成、あるいは元の法への逆作用の可能性などは十分に考えられていない。「法の継受」は、むしろ、異なる法や社会・文化の遭遇を契機に新たな法形成へと向かう、異法融合の動態の一面に他ならない。

これらの点を踏まえて、私の提唱する理論的視座は、法における動態性、解釈、主体性を軸とした形成論的観点に立つ、〈法のクレオール〉というものである。一般に、クレオールとは、異文化の遭遇の際に生ずる様々な力の中で、複雑に重なり合う社会的関係を通じて人々の様々な価値観や信念が掛け合わされ、既存の秩序が変容して新たな秩序が出現するという異種混交的な過程であり、種々の異文化間経験から普遍化されう社会形成の根元的な秩序動態としての意義を有する。それ故、〈法のクレオール〉とは、異なる法文化・社会の遭遇の際に生ずる様々な力の中で、複雑に重なり合う社会的関係を通じて人々の様々な法的活動が掛け合わされ新たな法の創発へと向かって繰り返される、法秩序の形成と変容の普遍的で根元的な動態である。そこでは、異なる法実践の間の相互作用における、諸々の法的アクターの主体的な活動、多面的な法の移転過程における様々な規範の連関、法実践におけるマイクロ～メゾ～マクロ・レベルの循環作用、法の動態における価値的志向性といった契機が重要であり、それらの内実の解明が求められる¹。

ここで注視している異なる法の相互作用に関する先駆的研究は、ウィリアム・トワイニングによって展開されている。トワイニングは、この種の現象に関して「伝播/拡散」(diffusion)という用語を提案し、法の伝播/拡散は多方向的かつ多次元的なもので、様々な法的素材を含み、そのことによって動的で多元的な法体系を形成するという見方を示している。トワイニングによれば、この新たな見方は以下のようなポイントを含む。

- a. 法の伝播/拡散の素材源は往々にして多様である。

¹ 私が主導した科研費基盤研究(S)を参照。 <http://lex.juris.hokudai.ac.jp/~hasegawa/lcreole/index.html>

異法融合の秩序学

- b. 法の伝播/拡散にはレベルが交錯する相互作用がある。
- c. 法の伝播/拡散の経路は複雑で間接的でありうる。
- d. 法の伝播/拡散において法の採用や定立は公式の行為であるが、非公式の伝播/拡散もある。
- e. 準則、観念、法制度（裁判所など）は法の伝播/拡散の唯一の対象でも主たる対象でもない。
- f. 法の伝播/拡散には様々な主体が関わる。
- g. 法の伝播/拡散は長期にわたる過程を要する。
- h. 法の伝播/拡散においては母法から子法へという一方的な過程だけが重要なのではない。
- i. 継受・移入された法が変容を被らないということはない。
- j. 法の継受・移入の受け皿となる当該社会の既存の文化や慣行が重要である。
- k. 法の伝播/拡散においてはイデオロギー、文化、技術の間の緊張関係に注意すべきである。
- l. 法の伝播/拡散の社会的インパクトの評価は注意深く行うべきである。

このトワイニングの主張は、異法融合の機序の把握に係る重要な一歩である。特に、法的アクターの活動への注目、法の拡散/伝播プロセスの多面性への注目、そして法変容の方向性への注目などは、〈法のクレオール〉の問題関心と重なり合う。しかし、〈法のクレオール〉の視座はさらに一步を進める。すなわち、トワイニングの指摘のうえでなお、法的アクターの活動においてはいかなる様態の主体性が看取されるか、また多面的な法の伝播/拡散のプロセスにおいては諸要素の間にいかなる相互連関があるか、さらに、そのような法の動態と変容はいかなる価値的志向性を示すかといった問題について、経験的探求と理論的モデル化を進めるのである。ちなみに、トワイニングの問題提起の後、近年、いわゆる制度的法理論 (institutional theory of law) の立場から、特に国際的な法制度の再編成を念頭に置いた法の動態的把握が現れており、そこでは様々な国家法や地域の法、国際法などの相互作用が注目されつつある。この動きも重要であるが、そこでも、相互に接触し合う法制度の間にいかなる接合関係が現れるかという問題のより詳細な分析が求められる²。

この点との関連で敷衍するならば、〈法のクレオール〉という視座は、以下のような基本枠組みによって成り立つ。一般に、クレオールの根元的動態にはまず三つの局面が含まれる。それは、主体化、変成、そして文化混合である。そして、これら三つの局面には、その主軸となる作用としてクレオールの根元的動因たる我々の活動主体性における創造的な判断作用が付随しているが、これは第四の局面として解釈的活動主体性と呼ばれる。〈法のクレオール〉は、これら四つの局面を法的に分有するが、特にその主局面となるのは法的変成である。法的主体

² E.g. Keith Culver and Michael Giudice, *Legality's Borders* (Oxford U. P., 2010)

〈法〉の移転と変容

化は個々の法的アクターそれぞれのミクロな活動様式の問題で、また法的文化混合は様々なアクター全体の集合が産み出すマクロな秩序パタンの問題であり、重要なのはそれらの結節点として働いているメゾ・レベルでの法的な秩序形成の動きそのものである。この場合、個々のアクターの主体性とマクロな秩序パタンとは、この変成の動態の内ですれちがいを成すに至るポテンシャルとして伏在していると見ることができ、法的変成の一定のパラメーターとして位置づけることができる。それ故、法的変成それ自体は、このようなパラメーターを示す形で以下のようにマトリックス的に（ただし、それは静態的な変成構造ではなく動態的な変成契機を示す）表現される。――

$$\begin{array}{lcl}
 & \diagup & \text{Ms/Dv ; Ms/Da ; Ms/Di} \\
 \text{法的変成=法のクレオール} & | & \text{Mc/Dv ; Mc/Da ; Mc/Di} \\
 & \diagdown & \text{Mp/Dv ; Mp/Da ; Mp/Di}
 \end{array}$$

――ここで言う変成契機とは、異なる法の間の意義転換[Ms]、異なる法の間の相互連結[Mc]、そして異なる法の間の浸透混成[Mp]であり、さらに、これらの三つの契機のそれぞれには、法の実体化の過程と相俟って、価値的次元[Dv]、行為的次元[Da]、制度的次元[Di]のような三つの次元の相異も見出される。また、これと関連して、法的アクターの主体的法形成活動と法的変成との関係については、法的アクターの主体性それ自体は法的主体化の局面の問題であるものの、アクターの活動の直接の成果は上記のマトリックス内に関係づけられる。

もちろん、考えられる様々なアクターの範囲や社会階層上の位置づけ、アクター間の対抗や連携の関係などの現実のあり方は、さらに経験的な検証の問題となる。私自身は、〈法のクレオール〉にとって重要なアクターは特に社会における知的エリート層であり、個々のアクターは適理的かつ合理的に活動し、そして様々なアクターの動静は幾つかのグループの多中心的な対立や拮抗の関係に依りつつ、最終的には全体的統合へ向かうと考える。

3. 〈法のクレオール〉の視座による法と文化の動態的把握の焦点の一つは、或る社会の法実践の中核たる支点的観念（例えば権利や義務、公共の福祉など）をめぐる異法・異文化間の翻訳的接合と連鎖の形成である。というのも、このことは、19 世紀後半の日本における西洋法の導入という、東アジアにおける近代的法形成の端緒となった経験の要であったからであり、その後の東アジア社会の法形成、そして昨今のグローバルな法秩序の拡大においても同様だからである。そこで、以下では、特に権利の観念の導入を焦点に、〈法のクレオール〉を介した異法融合を考えてみたい。

異法融合の秩序学

まず、異なる法から新たな法的観念を導入する際には、〈法のクレオール〉にとつてのマクロな問題文脈となる社会・文化的状況が存在しており、そこでは異法間に次の三つの状況が存在する。それは、すなわち、(a) 支配-抵抗的な関係が成立して問題の場が抑圧的となり、その際、秩序主体は逆説的なものとして、秩序の変成は抵抗的なものとして、社会における文化混合は相対化的なものとして、そしてそれらを貫く解釈的な活動主体性は抑圧反発的なものとして現れる状況、(b) 侵略-対抗的な関係が成立して問題の場が圧迫的となり、その際、秩序主体は対抗的なものとして、秩序変成は受反的なものとして、社会における文化混合は混成化的なものとして、そして解釈的な活動主体性は拮抗的なものとして現れる状況、さらに(c) 拡張-継受的な関係が成立して問題の場が流入的となり、その際、秩序主体は順応的なものとして、秩序変成は受容的なものとして、社会における文化混合は伸展化的なものとして、そして解釈的な活動主体性は応接的なものとして現れる状況である。ちなみに、19 世紀後半に日本が新たな法制度の構築を試みたのは(b)の状況下であった。

次に、マクロな問題文脈の下での異なる法的観念の翻訳の認知的条件として、予備的蓄積、対象テキストの読解、そして翻訳の実践的指向の三つの段階がある。まず、翻訳のための予備的蓄積は翻訳開始の条件であり、特に外国の観念の背景事情を理解することが重要である。19 世紀後半の日本の知識人たちは多くの外国語を習得し、西洋の知識や滞在経験を有して、それに基づいて西洋の観念や価値を理解し翻訳して日本社会に適応させようと試みた。次に、その際の対象テキストの読解に関しては、まず西洋と日本の間で対象となる観念に関する相同性認知 (isomorphic recognition) が必要である。翻訳は、二つの異なる概念枠組みの下の観念を一定の構造的類似性を軸に意味的に近接化する試みであり、それが成り立つのは、異なる観念の間に実質的意味の差異にも拘わらず同等な形式的関係があるときで、その関係は外来観念の国内での類似物の構造理解に依拠した、異なる観念に共通の概念的骨格の把握によって成立する。さらに、適切な相同性認知を介して翻訳が進む際には、新たな言語において当の観念を有意味に受け継ぐ独自の観念を確立しなければならない。私はこれを概念転回 (conceptual conversion) と呼ぶが³、rights の場合、日本の知識人たちは「権利」という日本語と共に新たな観念を創出した。

概念転回は、相同性認知や新たな語の使用に牽引され、観念の意味はそれに則して構成される。19 世紀後半の日本の知識人は、翻訳の際に関連する中国語文献に依拠しながら漢字表現を選び、その内容理解に即しつつ新たな観念を造り出した。ただし、概念転回については、新たな観念構築や意味付与のために翻訳者が多様な仮説を用いたり、その仮説の選択が当該観念

³ 私は、相同性認知と概念転回から成る過程全体を相同的転回 (isomorphic conversion) と呼ぶ。

〈法〉の移転と変容

に関する翻訳者の政治的価値観に依存したりすることも重要である。特に語の選択は概念転回の条件を左右し、結果として、翻訳者の政治観と相俟って翻訳的な意味変容を引き起こす。また、この意味変容は、翻訳者の視点で当該観念の実現可能性について一定の見通しが伴うことにも関連しており、これは観念的期待 (ideational expectation) と呼ぶことができる。日本の知識人が西洋の観念を導入しようとしたとき、近代化の行方が新しい語句や観念の選択にかかっていたため、翻訳がもたらす日本社会の潜在的方向性について彼らは一定の積極的な価値評価を有していた。もっとも、観念的期待は、無関心、退行的、進歩的など様々な内容を持ちうる。

以上のような翻訳の認知的条件に加えて、さらに重要なのは、翻訳の論理である。ここで私が考えているのは翻訳の動的な論理的構成であって、この点は規範翻訳 (normative translation) とそこにおける文脈の実質化 (contextual substantiation) として特徴づけられる。規範翻訳においては、種々の規範が問題文脈に応じた動的な論理的接合関係に立って、様々な規範の交錯の中から新たな翻訳の意味を生み出す。

規範翻訳の論理を rights の翻訳に関する 19 世紀後半の日本の例で考えてみよう。西洋における rights 観念の核心は、他者に対する個人の基本的利益の正当な請求にあり、これは同時に他者の義務を発生させる。この場合、rights 関係の形式的特徴は、個人間の同等性、当事者間の便益と負担の等価性、関係する利益の交換可能性などとして特定できるが、これらは、個人的独立の原則、正当な請求と公平な利益配分の基準、取引可能性の基準といった一連の道徳的規範の表現として捉えることが可能である。しかし、rights 観念が日本に移転される際には、日本社会の道徳的規範が干渉しうる。例えば、日本社会における年功序列の道徳、「義理」すなわち長期的相互関係の道徳、集団における関係利益の調和の倫理などの規範は、rights に関わる文脈では、抑制された個人の原則、許容された請求と長期的利益の基準、集団的権衡の基準といった形式的特性を与えるものとして捉えられよう。かくして日本の道徳的規範が rights 関係を支えている西洋の道徳的規範に代替して rights の形式的特徴と結びつき、rights 観念が翻訳的に日本の制度に取り込まれると、その結合が日本独特の権利観、すなわち、集団内の或る者の利益の実現を他者と並んで要求する力という理解を生ずる。こうして、法と文化における異質な規範の結合作用たる文脈の実質化の結果として、西洋の rights から日本の権利へと観念が翻訳的に転成する。

日本における権利の意味変容は、異法融合における観念の翻訳的な意味変容である「意味論的ねじれ」(semantic twist) の一例である。このとき観念の意味は、形式的特徴は同様であるものの道徳的実質が変化するという仕方であってねじれを起こす。もっとも、rights について言えば、上述の意味変容が唯一のものだというわけではない。先にも触れたように、規範翻訳は翻訳者の解釈仮説の産物であり、その仮説が孕む観念的期待によって実質化の内容が変わる。上述の

異法融合の秩序学

ような rights の翻訳は、翻訳者が本来の西洋的意味を異なった日本の環境にそのまま適合させるときに起こるが、その一方、翻訳者が日本の社会に対して批判的に構え、rights の本来の意味を維持して社会や人々の意識を批判しより西洋化しようとする場合には、既存の道徳的規範の影響は排され、権利の観念は意味論的ねじれを生じないであろう⁴。さらに、これらとはまた異なって、翻訳者が意味論的ねじれの可能性を最小限に止めようと穏健な形で考え、例えば rights の本来の意味は日本社会の一領域（経済活動など）だけに生かし、それ以外（家族関係など）では既存の社会に合わせた意味で用いるような場合には、権利の意味は妥協的なものとなり、その変容は限定的なものとなる。

こうした rights から権利の観念への変容は、後者を支点とする法実践の中核に意味論的ねじれをもたらし、それがさらに他の規範や観念にも影響を与えて、その結果として法実践の様態も変調させてゆく⁵。換言すれば、先に述べた法的変成のマトリックスにおける異法間の意義転換と相互連結の次元（[Ms/Dv ; Ms/Da ; Ms/Di]および[Mc/Dv ; Mc/Da ; Mc/Di]）における変容は、さらに異法間の浸透混成につながる。結局、規範翻訳は、その方向性に応じた様々な仕方において、外来法を主体的に組み込む際の重要な規範的結節点となるのであり、それを端緒として法的変成はさらに当該の社会の法実践の全体に係る異法融合の深化へとつながってゆく⁶。

4. 以上のような見方を別の角度から整理するならば、まず、法実践の基底には法的判断や活動の基調を形づくる支点的観念があるが（例えば権利）、それが規範翻訳によって一定の意味論的ねじれをもって規定されるとき、法実践の全体もそのような意味論的ねじれによって影響を受ける。このねじれは、異法融合の過程において、当該の支点的観念が抱える道徳的要素が

⁴ 福沢諭吉の場合がこれに当たる。福沢は、神の下での個人の独立と平等という西洋の観念に依拠して日本国民の独立と平等の確立を重視し、封建的な社会構造や意識を変革しようとした。そして、福沢による rights の翻訳たる「通義」は、「権利」とは全く異なった、人々に共通の正当な理由という意味を示そうとし、また、別の翻訳である「権義」や「権理」でも、力を示す「権」に対して「義」や「理」は物事の正当性や適理性の意味を示そうとしている。

⁵ ここでは規範翻訳における解釈方略も重要である。異質性を有する法形成に係る翻訳には、置換 (transposing)、相殺 (countervailing)、接植 (grafting)、並置 (juxtaposing) などの解釈方略が有意義であり、これらが個別に、あるいは組み合わせられて翻訳を導く。置換は新たな法制度の早急な確立が必要な場合に機能する。相殺は、伝統的規範の優越を強調することで新しい規範を排除したり、規範の適用範囲を限定する条件の追加により新しい規範を中和したりする。接植は、新しい規範を伝統的規範に結合し、後者の強化を図る。並置は新しい規範を伝統的価値と並列して導入し制度的分業を有効化することである。こうした解釈方略を活用すれば、異質な規範的要素をより一体性のあるまとまりにすることができる。

⁶ 勿論、ここには規範翻訳を導く価値理念の問題があり、それは政治道徳上の問題となる。私自身は平等主義的リベラリズムの見方にコミットする。

〈法〉の移転と変容

置換され社会の文脈に即応して再編成されるという文脈的実質化が働く中で導入されるときに生じている。その実質化は翻訳者の主体的で方略的な翻訳活動を介したものであり、その活動は周到な予備的経験に支えられた積極的で実践的な意味付与の営為であって、一定の権力性を孕む異文化衝突の社会状況下でとられる評価姿勢の内成り立っている。そして、さらに、このような一連の過程において、当該社会の法は様々な規範の複合によって変成を続ける。

こうして現れる法と文化は、動態的な特性において様々な規範が交錯するハイブリッドな法の網の目の内にある。特に歴史的経緯によってハイブリッド性が顕著である東アジアの法形成に関するより深い理解には、この見方が有意義である。加えて重要なことは、東アジアの法は多くこのような翻訳的接合を介して形成されており、東アジアの法の近代化の歴史が示すように法形成における規範翻訳の連鎖の中で、その終端は出発点とはまた異なった意味論的ねじれをもたらすに至るのである⁷。なお、このような視座は、およそ人間の文明が現れて以来生じてきた様々な異法融合の経験にも当てはまる普遍的意義を有すると思われる。

しかし、〈法のクレオール〉がいかに出現し、発展し、変化してゆくのかという問題探究は、哲学的モデル化によってだけではなく、様々な角度からの理論的論議、経験的実証、そしてそれら相互のフィードバックを通じて深めてゆく必要がある。また、規範翻訳とその連鎖から成るハイブリッドな法のあり方が法形成の条件として重要であるとしても、反面では、法の正統性や適切性、そして法の一貫性をめぐる客観的特質のあり方は別途に考究を要する問題であろう。さらに、全体としては、異法融合の過程はより大規模な規範的潮流とその浸透のプロセスを予想させる⁸。そこでは、規範翻訳が結節点となる様々な文化や社会の接触・衝突を介して規範的潮流が分枝し拡大するといった、異法間のマクロな変動の意義も検討する必要がある。

これらの他にも幾つかの重要な課題が残っている。規範翻訳の他の形態はないのか⁹、規範翻訳はいかに社会に浸透しうるか、規範の拡散を効果的に統合することはできるか、諸規範の衝突や不調和を十分に統御できる価値原則は何か、その原則が社会内部における他の法実践を抑圧しないよう制御しうるか、こうした統合の観点が現今のポストモダンな断片化した世界で生き残ることができるか、といった問題群がそこにはある。これらの諸問題に係る議論は、今後のさらなる研究に委ねざるを得ないが、法の移動と変容の理解への不断の試みを通じて深められてゆくはずである。

⁷ この問題は法多元主義の再評価に行き着く。ただし、法多元主義に関しては構造論的、相対主義的な見方を採るべきではない。異法融合をめぐる理解が示唆するのは、複雑な法実践における法の分離ではなく法の統合である。この見方を私は統合主義的な法多元主義と呼ぶ。

⁸ 例えばH・パトリック・グレン (H. Patrick Glenn) の言う「法伝統」(legal tradition) がこの例である。

⁹ 規範翻訳は、新たな法学や法理全体の導入とセットになって行われるかもしれない。その際には、支点的観念の変容よりも、法の見方全体の変容がより大きな意義を有することになろう。

異法融合の秩序学

【Reference】

長谷川晃、「規範衝突の解釈学」(法学 69 巻 6 号、2006 年)

Ko Hasegawa, "Incorporating Foreign Legal Ideas through Translation" (in: Andrew Halpin, et. al., eds., *Theorizing the Global Legal Order*, Hart Publishing, 2009)

Ko Hasegawa, "Between Rights and 'Kenri'" (in: E. Cashin Retaine, ed., *Legal Engineering and Comparative Law*, Schulthess, 2009)

Ko Hasegawa, "How Can Law Hold Hope?" (On view in the Forum on Law and Cultural Complexity at *Meridian 180*, Cornell University Law School, 2011; <http://meridian-180.org/node/246>)

長谷川晃「ドゥオーキンのリーガリティ論」(宇佐美誠他編、『ドゥオーキン』、勁草書房、2011 年)

長谷川晃「21 世紀の法の概念」(法の理論 30 号、2011 年)

長谷川晃編著『法のクレオール序説—異法融合の秩序学』(北海道大学出版会、2012 年)

長谷川晃「法のクレオールと法的観念の翻訳」(上記『法のクレオール序説』、所収)

明治民法起草過程における外国法の影響

岡 孝

1 はじめに

以下では、まず最初に日本民法の三起草者の1人で、「日本民法の父」と称される梅謙次郎を簡単に紹介したうえで、梅の視点から日本民法典の制定過程を簡単に概観する。次に、梅たちはヨーロッパ法の特色をどのようにとらえたうえで参考にしたのかを整理する。さらに、モデルとした外国法と日本の慣習の衝突はどのように解決されたのかについて、具体例を挙げて説明したい。

2 梅謙次郎とは

修業時代 梅謙次郎¹は、1860年7月24日（万延元年6月7日）、松江藩（現在の島根県松江市）に生まれた。父は下級の藩医であった。藩校などで学んだ後、1874年（明治7年）秋、両親とともに上京（14歳）したが、「士族の商法」で一家はどん底の生活を送ることになる。1875年東京外国語学校仏語科に入学、1880年2月に首席で卒業した。同月司法省法学校第2期生の補欠募集に応じ、入学した。

当時、日本では、工部省は工部大学校、司法省は司法省法学校というように、高等教育は現業官庁が自前で行った。司法省法学校は8年制教育で、最初の4年間はフランス語教育、次の4年間でフランス法を教えた。梅は、同時に入学した東京外語の仲間の手塚太郎（1862年～1932年。司法官。名古屋控訴院検事長、長崎控訴院長などを歴任）——ちなみに、この手塚太郎は漫画家で有名な手塚治虫の祖父である——とともにフランス語の勉強は終えており、法学校の仲間と同じスタートラインについてフランス法教育を受けた。

¹ 梅については、東川徳治『博士梅謙次郎』（法政大学／有斐閣、1917年）、「梅博士遺事録（一）～（三十三）」法律新聞836号、837号、839号～846号、850号、852号～854号、871号、873号、875号～880号、887号、888号、891号、902号、904号、910号、911号（以上1913年）、913号～916号（以上1914年）参照。筆者は、2003年にそれまで20年間の梅研究の1つの区切りとして、『梅謙次郎著作全集CD版』（5枚セット、丸善、2003年）を編集・刊行している（この中に、年譜〔江戸恵子氏作成〕と目次の形の「著作目録」も収録）。以下では、これを『著作全集CD版』と略称する。梅の著作についてはこの『著作全集CD版』の目次番号も付す。また、梅に関する筆者の近時の論文としては、岡「民法典編纂についての梅謙次郎の考え」法律時報82巻10号（2010年）42頁以下がある。

明治民法起草過程における外国法の影響

留学時代 1884年7月、梅は首席で卒業、母校に残って教師となり、1885年12月文部省留学生としてフランス・リヨン大学に留学した。3年半の研鑽後、1889年（明治22年）7月首席で博士号²を取得した。それからベルリン大学に移って翌年の夏学期の最初の頃までドイツ法の講義を聴講している。当時ドイツは、10数年の審議を経てドイツ民法第1草案が出来上がり、1888年初頭に理由書とともに公表された。この審議は秘密裏に行われたために、第1草案公表後、学者・実務家・経済諸団体などから意見書が山のよう司法省に出された³。したがって、梅がベルリンに学んだ当時は、新聞・雑誌上で、あるいは大学内で第1草案に対する批判の嵐が渦巻いていたであろう。

梅は、イギリスから後にドイツに転学したもう1人の民法起草者・穂積陳重と同じくドイツ語を読むことができた。例えば、法典調査会主査会では、失踪宣告に関して（原案40条。現行32条[失踪の宣告の取消し]参照）、ドイツ民法第二草案の条文を引用しながら田部芳と論争している⁴。したがって、学位論文の『和解論』でボアソナード民法（旧民法）草案を批判的に検討していた梅としては、ドイツの法典編纂の行方に並々ならぬ関心を抱いていたことであろう。

もう1つ、梅がベルリンに行った理由として、兄の錦之丞⁵の忘れ形見の子供（甥）を日本

² 博士論文は *De la Transaction, comparé avec le code civil italien et le projet de code civil japonais*, L.Larose et Forcel, Paris, 1889（『和解論』）である（『著作全集 CD 版』0080 番）。2 種類出版されていることについては、岡＝江戸恵子「梅謙次郎著書及び論文目録—その書誌学的研究—」法学志林 82 巻 3・4 号（1985 年）149 頁注（2）参照。この博士論文で、その年の最優等の成績をとり（もう 1 人フランス人も同順位）、梅はリヨン市からヴェルメイユ賞を授与されている。これについては、受賞を報道している新聞記事の写真も含めて岡「梅謙次郎——和仏法律学校の支柱」法政大学大学史資料委員会編『法律学の夜明けと法政大学』（法政大学、1993 年）318 頁以下参照。

³ *Zusammenstellung der gutachtlichen Aeußerungen zu dem Entwurf eines Bürgerlichen Gesetzbuchs gefertigt im Reichs = Justizamt*, 6 Bde., 1890, 1891. この復刻版もある（Otto Zeller, Osnabrück, 1967）。さらに、ヴィーアッカー／鈴木禄弥（訳）『近世私法史』（創文社、1961 年）567 頁参照。

⁴ 1893 年 10 月 20 日の第 14 回主査会で、『法典調査会民法主査会義速記録』（国会図書館支部法務図書館所蔵・日本学術振興会版「学振版」と略称する）第 3 巻 270 丁表以下。本稿では国会図書館近代デジタルライブラリー版のコマ番号もあわせて引用する。コマ番号 273/280 以下。以下では日本学術振興会版はすべてこのデジタルライブラリー版を引用する。このデジタルライブラリー版で引用する理由は、学振版は現在まで公称 8 部存在しているが（ただし、一橋大学図書館は部分的に 2 部所蔵しているので、「8 部」というのは間違っている）、丁付などに相違点があるからである。これに対して、デジタルライブラリー版のコマ番号を引用すれば、誰でも同じ頁を参照することができるわけである。丁付の相違点については、広中俊雄「学振版議事録の異同」法律時報 71 巻 7 号（1999 年）110 頁以下参照。なお、このデジタルライブラリー版などについては、名古屋大学大学院を修了し現在同大学研究員の佐野智也氏にご教示を受けた。

⁵ 兄・錦之丞は東京大学医学部卒業後、成績優秀で文部省留学の機会を得て、ベルリン大学医学部に留学し、眼科を研修した。帰国後東大の医学部講師になったが、すぐにやめて民間に一大病院を作ると計画していた矢先、弟謙次郎がリヨンに到着して勉学を始めた 1886 年（明治 19 年）4 月に 29 歳の若さで病死し

〈法〉の移転と変容

に連れ帰り、養育することだったと思われる。森鷗外の『独逸日記』の中にベルリン在住の日本人の例として「梅某」という表現で、「情婦」との間に子供をもうけたことが、いささか悪意ある表現で描かれている⁶。兄が住んでいたアパート⁷は日本人が多く住んでいたところであり、そのすぐ近くに梅も居を構えていたので（Ziegelstraße 30. ベルリン大学〔現在のフンボルト大学〕に近い。シュプレー川にかかっている橋を通れば、それほど時間をかけずに大学に行けた。この橋は第二次大戦以来長らくなくなっていたが、近ごろ再築されている）、甥を探すことは難しくなかったであろう。甥を日本に連れて行き、日本では独協学校に通わせたようである。

ちなみに、梅と森鷗外は思わぬ接点があることが最近判明した。江戸恵子氏が東京大学付属図書館の鷗外文庫で発見した島根県法政会編『法政會記事』（活版）⁸で、鷗外が島根県出身「陸海軍将校歓迎会」における演説の中で梅の負傷に対して、「会員一同ノ微衷ヲ会長〔梅のこと——引用者注〕に呈セントシ茲ニ会員諸氏ノ賛同ヲ求ム」と述べている⁹。

ところで、梅は、リヨン大学で学んだ後にドイツ、イギリスでさらに研鑽をつむ予定であった¹⁰。そのために、リヨン時代に英語、ドイツ語を個人的に（おそらくは家庭教師から）学んでいる。英語は1887年12月6日から1888年12月27日まで、バレット（Barett）夫人から学んでいる。このバレット夫人はリヨンの下宿先の家主と思われる。リヨンでは、親友の本野一郎と同じ下宿に住んでいた¹¹。ドイツ語は1887年5月2日から「ヴォシック氏」から学んでいる¹²。さらに、ベルリンでも1889年7月23日から翌年3月31日まで「グッツマ氏」（あ

てしまう。後には莫大な借金が残し、それはすべて弟謙次郎の身に降りかかってきた。この借金の返済に梅は十数年苦しむ。これについては、岡＝江戸・前掲（注4）209頁注（14）参照。しかし、後年梅の代表作『民法要義』（全5巻）が爆発的にヒットし、その印税で借金もきれいに返済したといわれている。

⁶ 1886年（明治19年）7月15日の項（『鷗外全集・第三十五巻』〔岩波書店、1975年〕143頁）参照。

⁷ 当時の住所は Artilleriestraße（現在は Tucholskystraße）8. 謙次郎の下宿先からも徒歩5分程度のところにあった。なお、梅錦之丞は1879年から1883年までベルリン大学に在学していた。岡「明治民法と梅謙次郎」法学志林88巻4号（1991年）46頁注（122）（123）参照。

⁸ 本文は活版印刷物であるが、それに表紙をつけて冊子体に仕上げたもの。表紙は手書きで「法政會記事全」とある。背表紙は「法政會記事 島根會法政會」（「島根縣法政會」の誤記であろう）とある。さらに表紙には、鷗外文庫の番号であろうか、A 90/185 のラベルが貼ってある。何時のものかは不明だが、冒頭に「島根縣法政會會報（明治三十九年十二月稿）」とあるので、この頃（1906年か1907年）活字になったものであろう。ちなみに、この会報51頁～62頁には梅会長述／幹事筆記「清韓視察談」が掲載されている。

⁹ そのほか、『鷗外全集・第三十五巻』（前注6）の「明治四十三年日記」の中で、8月29日（「梅謙次郎宅に慰問状を遣る」と）と9月3日（「梅謙次郎の葬に護国寺にゆく」）に記事がある。

¹⁰ 『著作全集CD版』所収の年譜（明治22年〔1889年〕10月24日備考欄）参照。

¹¹ 住所は28 rue de la République. 家主のバレット夫人は、外国人の学生に部屋を賃貸していたようである。

¹² 出典は、東川・前掲書（注1）51頁以下による。これは、「起明治十八年十二月十九日、備忘録、瑟泉

明治民法起草過程における外国法の影響

るいは「グッツメル氏」)について学んでいる。英語の練習であろうか、法政大学図書館には英語のノートが残されている。

帰国後の活躍 梅は、1890 年になって突然帰国命令に接する(その理由は不明である)。5 月 27 日に帰国の旅費を受け取り、帰国の途につくのである。8 月 9 日帰国した。同月 18 日帝国大学大学法科大学教授に任命され、また、9 月からは和仏法律学校(現在の法政大学)でも教鞭をとった。和仏では、後に校長、1903 年に和仏法律学校法政大学と改称した時の初代総理(現在の総長)として活躍する。梅総理の業績として特筆すべきは、特に「清国留学生速成科」¹³を設置したことであろう。母国語の中国語で日本の法律学を短期間に学べる課程を作ったのである。これは法政大学の国際交流の先駆けとなった。

梅は、大学教授の傍ら、1891 年の農商務省参事官を皮切りに、法制局長官兼内閣恩給局長(1897 年 10 月～翌年 7 月)、文部省総務長官(1900 年 10 月～翌年 6 月)など行政職も歴任した。1906 年からは大学教授のまま、伊藤博文に請われて韓国の法整備に従事していたが、その最中に腸チフスにかかり、1910 年 8 月 25 日にソウルで死亡してしまった。享年 50 歳であった。

梅謙次郎は、帰国してから亡くなるまでの 20 年間に、法典論争時には断行派(予定通り 1893 年 1 月から即時施行せよという立場)の中心人物として活躍し、延期が決まった後には、穂積陳重、富井政章とともに起草者として明治民法を作り上げていったのである¹⁴。

3 日本民法制定小史

不平等条約の撤廃が国家目標 明治政府は、安政時代(1850 年代)の不平等条約(治外法権、関税自主権なし)の改正を目指して、欧米列強から要求された、裁判制度・基本法典の近代化(「泰西主義(western principles)」)に従った整備)を図ろうと、必死の努力をしてきた。

旧民法の公布と法典論争 明治初年の司法卿江藤新平のもとで民法編纂事業が始まった。江藤は、フランス民法典を翻訳してそれを日本民法典として公布・施行しようとした。そのため、翻訳者の箕作麟祥に「誤訳も妨げず、ただ速訳せよ」と作業を急がせたというエピソードが残

居士」の中の留学中の記録を採録した「雁皮紙製の小本」(手帳の類いか)からの引用である。これは梅家から 1942 年頃他人に貸し出されて、とうとう返却されなかったものであり、非常に残念である。

さて、ドイツ語の授業をやめたのは明治「二十二年同月三十日」となっているが、梅は上記『博士梅謙次郎』の年譜によれば、同年 7 月 17 日ベルリンに到着し、以後ベルリンに住んでいるので、この「同月」はこの項の直前の 12 月ではなく、もう 1 つ前の項の 5 月だろう。

¹³ これについては、さしあたり『法政大学百年史』(法政大学、1980 年) 166 頁以下参照。

¹⁴ 三起草者中梅だけが商法の起草委員となり、岡野敬次郎、田部芳(両者ともに起草委員)とともに 1899 年(明治 32 年)商法をまとめた。

〈法〉の移転と変容

されている。しかし、結局日本人の手では法典編纂はできないとわかり、大木喬任司法卿は、1879年（明治12年）3月にフランス人・ポアソナードに民法典の起草を依頼した。

ポアソナードは、フランス民法を中心として、オランダ民法、イタリア民法などを参考にし、10年の歳月をかけて日本民法を起草した。種々の国内の経路を経て、1890年4月と10月に分けて民法が公布された。これを「旧民法」という。人事編と財産取得編第13章以下（第13章相続、第14章贈与及遺贈、第15章夫婦財産契約）は日本人が起草しており（もちろん、ポアソナードの指導はあった）、これは10月に公布されたのである。1893年1月施行予定であった。

その前後に法典に対する批判が始まり、施行を延期して内容を修正すべきだという延期派と、予定通り施行すべきだという断行派との間に激しい論戦が起きた。これが民法典論争¹⁵というものである。旧民法はヨーロッパ的個人主義に基づいたものであり、日本の醇風美俗たる家制度を破壊する（あるいは軽視する）ものであること、あるいは、「賃借権は物権である」という点が学理に反することなどが主な論点であった。

1892年民法商法施行延期法律案が帝国議会上程され、5月に貴族院で、6月に衆議院でそれぞれ可決された。大日本帝国憲法下では議会には法律制定権がない。通常は可決された法案を内閣が天皇に上奏し、天皇が裁可して初めて法律となる。この延期法律案は5月間迷走を続けた結果¹⁶、ようやく11月24日民法及商法施行延期法律が公布された。

明治民法の制定と第二次大戦後の民法改正 明治政府は、直ちに旧民法の修正作業に取りかかった。1893年3月に法典調査会が組織され、そのもとで修正作業がスタートし、同年9月29日から逐条審議が始まった。旧民法の修正原案を作成するに際しては、用語はなるべく「普通慣用」のものを使用し、簡易を主とすること、原則を掲げるにとどめ、細密の規定には涉らないことという方針が立てられた¹⁷。

さて、半年経っても代理（現行99条）の前までしか審議が終わらなかった。その主な理由は、法典調査会が主査委員会（学者、裁判官、弁護士、司法省役人など20数名）と総会（約

¹⁵ これについては、星野通編著『民法典論争資料集』（復刻増補版、日本評論社、2013年）の刊行を記念して松山大学でシンポジウムが行われた。その記録は松山大学法学部松大GP推進委員会編『シンポジウム「民法典資料集（復刻増補版）」の現代的意義』（2014年、松山大学）にまとめられている。その中に収録されている岡「民法典論争と梅謙次郎」同書58頁以下では、法典論争の具体的論点のいくつかについて延期派・断行派の立場を分析している。

¹⁶ 伊藤博文は同年10月6日に「民法商法施行取調委員会」を設置し、改めて専門家に施行の可否を審議させた。これについては、広中・後掲書（注17）11頁以下、332頁以下、高橋良彰「『民法商法施行取調委員会』関係資料」山形大学法政論叢10号（1997年）105頁以下参照。

¹⁷ 「法典調査ノ方針」11条、12条。これについては広中俊雄編著『日本民法典資料集成第1巻民法典編纂の新方針』（信山社、2005年）884頁参照。

明治民法起草過程における外国法の影響

50 名。財界の代表者も加わっている）の二重構造になっていたためであった。主査委員会で議論してまとまった結論を再度総会で審議し、往々にして前者の議論が後者で蒸し返されたのである¹⁸。翌 1894 年 3 月、審議機関は法典調査会に一本化された。それによって審議はスムーズになり、総則・物権・債権の財産法の審議は 1895 年 12 月末に完成した。この旧民法修正案は 1896 年第 9 回帝国議会で可決され、同年に公布された。残りの親族・相続の二編は帝国議会の議を経て、1898 年（明治 31 年）6 月に公布され、全 5 編が同年 7 月 16 日から施行された。これを「明治民法」と称する。

第二次大戦後、日本国憲法の施行に伴って、その精神に反する明治民法中の家制度（家督相続など）が廃止され、男女不平等などが大幅に改正された。そこで、この改正民法を以下では「現行民法」と称することにする。

4 泰西主義に従った民法典編纂とは—伊藤博文の指摘

3 では、不平等条約撤廃のために明治政府は民法典編纂を急いだと述べたが、梅謙次郎は、もう 1 つの編纂の理由を指摘している¹⁹。すなわち、当時は画一的な裁判のルールが存在しないために、人々の権利義務は全く保護されない状態であった。それを是正するために画一的な（全国どの裁判所でも同じ内容の）裁判ルールを早急に定めるべきだという点である。

さて、「泰西主義による裁判制度・基本法典」の整備について興味深い事実がある²⁰。時の内閣総理大臣・伊藤博文は、井上馨外相が 1887 年にとりまとめた条約改正案²¹（裁判管轄条

¹⁸ 例を挙げよう。意思表示の到達主義（現行 97 条）について第 21 回民法主査会（1893 年 3 月 2 日）での原案は発信主義（穂積、梅の立場）であった。これに対して起草委員の富井は到達主義の修正案を提出し、主査会で議論の末、修正案（到達主義）が可決した。ところが第 14 回民法総会（同年 3 月 23 日）では今度は穂積、梅が発信主義の修正案を提出し、再度議論になった。結局この修正案は少数説で破れ、富井の到達主義が確定した。なお、穂積、梅はあきらめずに、隔地者間の契約の成立時期を承諾の発信時とする原案を出した。これは議論の末可決されている（現行 526 条 1 項）。富井は、この発信主義に対してさりげなく現行 521 条 2 項（承諾の期間の定めのある申込み。その期間内に承諾が到達しなければ申込自体の効力がなくなる）で対抗した（もちろん、この 521 条 2 項は起草者 3 人の合議に基づいてはいるが）。文献としては、『法典調査会民法主査会議事速記録』（第 21 回。1894 年 3 月 2 日）学振版 6 巻 146 丁裏以下＝コマ番号 150/206 以下、『法典調査会民法総会議事速記録』（第 14 回。1894 年 3 月 23 日）学振版 5 巻 99 丁裏以下＝コマ番号 102/153 以下、『法典調査会民法議事速記録』（第 76 回。1895 年 4 月 9 日）学振版 24 巻 69 丁裏以下＝コマ番号 74/216 以下などを参照。

¹⁹ 「法典二関スル話」国家学会雑誌 12 巻（1898 年）333 頁以下（『著作全集 CD 版』0333 番）。

²⁰ 以下の部分は、岡・前掲（注 15）51 頁以下の記述を圧縮したものである。

²¹ 外国人関係事件には外国人裁判官も加わる混合裁判所を構成することなどの問題点があり、結局は世の批判を浴びて、これに基づく条約改正は失敗に帰した。ボアソナードはこの改正案に反対の意見書を内閣に提出している。岡＝山川次郎＝江戸恵子編『ボアソナード著作仮目録（二〇一三年三月二七日訂正増補版）』（法政大学、2013 年）の 1887 年（明治 20 年）の項（41 頁以下）参照。

〈法〉の移転と変容

約案)に対する意見書の中で、それ以前の独英両公使の案では司法組織(裁判制度)が泰西(ヨーロッパ)主義によるべきであり、諸法典の整備にはそのことは要求されていないことを指摘しており、注目される。そのうえで、伊藤は、基本法典の編纂に当たっては「泰西の普通」の主義を前提としたうえで、日本の風俗人情等に適応可能なものを(モデルとして)採用すべきだと主張しているのである²²。

この点は非常に重要である。法典編纂に当たっては、旧民法のように、フランス法(さらにはイタリア民法、ベルギー草案などは参照しているものの、フランス法の影響の強いものに限定されている)を主に参考にするのではなく、広くさまざまな民法を参照して「泰西普通」の主義を基礎に据えなければならないということが、この伊藤の言葉からうかがえるのである。明治民法の起草に際しては、この視点から外国法の特徴をよくわきまえたうえで、できるだけ多くの外国法から参照すべきものは参照するという方針が打ち出されたのである。

5 参照された外国法の特徴

ここでは梅謙次郎の整理²³に依拠してまとめておくことにする。梅は、起草に際して参照した外国法を、まずは条文の数と条文の体裁(冗長かどうか)という視点で評価している。なぜそれが重要なのかについては触れていないが、おそらくはこう考えていたのではあるまいか。法典であるからには内容上一定のまとまりがなければならず、おのずからある程度の条数が必要になることはいうまでもない。しかし、条数が多すぎれば必然的に規定が重複する恐れがあるうえ、全体の見通しが悪くなること、さらに冗長では裁判官など法律家にとってルールの内容を素早く誤解なく理解することが困難であることを考えたのではなかろうか。

つぎに、梅は、各国法が自国の慣習に対してどのような態度をとっているのか、内容の面では法理論が一本筋が通っているかどうかという視点から評価している。

① フランス・オーストリア・オランダ・イタリア

フランス民法は公布年(18904年)も古く、条数も2281カ条と大部なものであるが、旧民法はこれをモデルとした。現行(ヨーロッパの)法典は多くこれに依拠している。「古来ノ陋習ヲ革新シタル良規定」が多いことは学者が認めているが、編纂の体裁がよくなく、規定も細目にわたりすぎている。この点から、梅は、明治民法を起草する際にはフランス民法を主なモデルとはしなかったという。オーストリア民法、オランダ民法、イタリア民法についても、梅

²² 伊藤博文編『秘書類纂・外交篇・上巻』(復刻版、原書房、1969年)8頁以下参照。

²³ 梅「我新民法ト外国ノ民法」法典質疑録8号669頁以下、9号777頁以下(1896年)参照(『著作全集CD版』0277番、0278番)。

明治民法起草過程における外国法の影響

は同様の評価をしている。

②ポルトガル

1867 年公布のポルトガル民法は、2538 カ条という浩瀚なものである。フランス法系ではあるが、外国法をよく参照して、また自国の慣習を斟酌しているようである。良い規定が少なくないが、細目にわたり、すこぶる冗雑に流れているので、モデルにはならない。

③スイス

まず、1881 年の債務法について梅は述べる。民商統一法として 904 カ条という浩瀚なものである。ドイツ法系に属する。商法の部分はドイツ商法に依拠している点が多いが、現在から見れば、1888 年のドイツ民法（第一）草案でモデルとなった規定が少なくない。近世立法中の代表的なものといっても過言ではない。したがって、明治民法は「之二則リタル点尠シトセス」。

つぎに、梅は、3つのカントンの民法についてコメントする。(a) ヴォー州民法は、1819 年公布のもので、多少慣習も参照しているとはいえ、おおむねフランス法をモデルとしている。条数は 1684 カ条とフランス民法の規定を大幅に削除しているが、なお「冗文」が少なくない。債務法の施行により、効力がなくなった規定が非常に多い。

(b) 1862 年公布のグラウビュンデン民法は条数が 518 カ条で、最も簡単なものになっているが、各条の文章が非常に長いので、1000 カ条にも匹敵する内容である。条数が少ない半面、「不用ノ冗文」が頗る多い点では、他にほとんど例を見ない。ドイツ法系ではあるが、独自の点があり、新機軸を出したといえる。

(c) 1855 年公布で（連邦の債務法制定により 1887 年に改正している）、ドイツ法系に属するチューリヒ民法はかの有名なブルンチュリの起草にかかる。近世立法事業中すぐれたものといえよう。条数も 1108 カ条と少ない。やや細目にわたる規定があるとはいえ、重複したり、わかりきった内容のため明文化する必要のない規定が（他国の民法にはよくみられるが、このチューリヒ民法には）ほとんどないという点は、用意周到というべきである。梅のこのような評価から、スイス法としては、債務法以外の部分についてチューリヒ民法を民法起草者がよく参照していたことを示しているといえよう。

④モンテネグロ

1888 年公布のモンテネグロ財産法は親族・相続の部分がないが、1031 カ条もあり、すこぶる浩瀚である。オデッサ大学教授のボギシッチの起草にかかる。好法典というべきである。しいていえばドイツ法系に属するだろうが、「大ニ其国ノ慣習ヲ採用シ自ラ特異ノ性質ヲ具ヘタ

〈法〉の移転と変容

り」。国が発展途上にあることに鑑みて、設例を挙げて法文の意義を説明し、末尾に 265 カ条にわたる一編を置いて、法律用語の定義をした上で、もっぱら法規の原則を掲げてその説明をしている。これらの点はとうてい明治民法のモデルにはならないが、参考となる規定が少なくない。ボギシッチについては後述 (6) する。

⑤スペイン

1976 カ条からなるスペイン民法 (1889 年公布) は、フランス法系と称するものの自国の慣習に依拠したものとか、直接ローマ法の規定を採用している規定が少なくない。条数は多いとはいえ、他国に比べて大いに簡略したと評価でき、参考に値する規定がかなり多い。

⑥ベルギー

ローランの起草にかかるベルギー民法草案は 2411 カ条からなり、すこぶる浩瀚である。フランス民法中不明な点を明確にし、かつ従来の判例学説に従って補充したものといえるが、旧民法と同様、重複・冗長で、その体裁は教科書のようなものである。

⑦ドイツ

1888 年の第一草案、その後の第二草案、第三草案などの制定過程を簡単にまとめたうえで、梅はこうコメントする。条文の数は多すぎる (2300 カ条弱)。細目にわたる規定がないわけではないが、フランス民法のようにいたずらに冗長に流れず、また重複規定も少ない。さらに「法理ノ微ヲ究メ殆ト想像シ得ヘキ一切ノ場合ヲ網羅シテ」いる。体裁もおおむねよく「学理ヲ貫徹シ間然スル所」がない。「古今独歩ノ美法典」というべきだろう。したがって、明治民法はこれを最も模範として参照した。法典調査会は、このほか、プロイセン一般ラント法 (1791 年公布) とザクセン民法典 (1863 年公布) も多く参照した。

ちなみに、今に至るまで日本の民法、近代法制史の研究者は、明治民法制定過程では主にドイツ民法第一草案を参照したと考えている²⁴。しかし、筆者はすでに 1990 年代の終わりに指摘しているが、「私権ノ享有ハ出生ニ始マル」(明治民法 1 条、現行民法 3 条 1 項) から、少なくとも民法総則に関しては 1892 年に公表された (暫定) 第二草案²⁵も参照されていることに

²⁴ 逐条審議が始まった 1893 年 9 月末の段階では、まだ官版第二草案 (次注参照) が公表されていなかったと考えられたためであろう。

²⁵ おそらく日本では、1892 年に第一草案と対比したドイツ民法第二草案第 1 分冊 (民法総則) (Reatz, Die zweite Lesung des Entwurfs eines Bürgerlichen Gesetzbuchs für das Deutsche Reich unter Gegenüberstellung der ersten Lesung, Erstes Heft, 1892) を参照したと思われる。これは、「ドイツ弁護士協会理事会の委託を受け、第二委員会の議事録を使って説明した」(Im Auftrage des Vorstandes des Deutschen Anwaltvereins dargestellt und aus den Protokollen der zweiten Lesung erläutert) という説明も表紙になされている。なお、一般にドイツ民法第二草案とは、1894 年、1895 年に「官版」(auf amtliche

明治民法起草過程における外国法の影響

注意を喚起したい。

⑧英米

まずイギリス法としては判例・教科書を参照した。そのほか、1872 年公布のインド契約法も参考にしたが、これはイギリスの慣習法を基礎としており、大陸法とはかなり内容が異なる。良い規定もあるが、モデルとなるようなものは少ない。

次に、カリフォルニア民法典（1871 年公布）、ニューヨーク民法草案（1865 年）は条数も多く、内容もイギリス法系以外の国ではあまり参考にならない。

結論として、梅は次のようにまとめる。上記以外にもロシア民法、ルイジアナ民法、ドイツの各ラントの民法、バイエルン民法草案なども参照した。旧民法と日本の慣習²⁶のほかに、このような外国法・学説は、「其可ナルモノハ之ヲ取り其不可ナルモノハ之ヲ舍テ以テ尤モ虚心ニ尤モ公平ニ各国ノ長ヲ取ラン」と努力したと述べている。

6 モンテネグロ一般財産法の起草者ボギシッチについて

法典調査会に提出された甲号議案（旧民法の修正原案）の参照条文のいたるところでモンテネグロ一般財産法が引用されている（ただし、民法総則冒頭の成年年齢、禁治産者、失踪宣告などの自然人の規定についてはモンテネグロ財産法 636 条以下に規定があるにもかかわらず、甲号議案には引用されていない）。

モンテネグロ一般財産法の起草者ボギシッチ（*Valtazar Bogišić*. 1834 年～1908 年）と日本の出会いについては 2 つの（内容が異なる）資料がある。まず、この財産法のドイツ語訳²⁷の序論²⁸によれば、1878 年（明治 11 年）に「日本の立法諸委員達がボギシッチとパリで会合し、民法典の体系について、彼と詳細に協議し、大旨、ボギシッチによって認められた体系を容認

Veranlassung) を指す。これと区別するために、筆者（私）は、前者を「暫定版」と称している。さしあたり、岡「民法起草とドイツ民法第二草案の影響」法律時報 70 巻 7 号（1998 年）53 頁以下、同「日本民法典の編纂」法曹時報 51 巻 4 号（1999 年）1 頁以下、同「日本とドイツの民法典比較素描」法律時報 71 巻 4 号（1999 年）45 頁以下など参照。

²⁶ 梅謙次郎の慣習についての考え方は、岡・前掲（注 15）56 頁以下で紹介している。

²⁷ Allgemeines Gesetzbuch über Vermögen für das Fürstenthum Montenegro. In die deutsche Sprache übertragen und mit einer Einleitung versehen von Adalbert Shek (Obergerichtsrath bei dem Obergerichte für Bosnien und die Herzegovina in Sarajevo, Berlin, Carl Heymanns Verlag, 1893. 筆者は、1984 年ゲッティンゲン大学図書館でこの独訳を入手し、それ以来モンテネグロ一般財産法としてはこれを参照している。

²⁸ A.a.O (Fn. 27) ., S. XXIX.

〈法〉の移転と変容

した²⁹」。この資料によれば、日本側がボギシッチに教えを請うたということは読み取れない。

ところが、もう1つの資料³⁰によれば、1878年6月5日、パリ万博日本代表の松方正義らがボギシッチに面会を求め、日本公使館で会った。この会見では、日本公使館の秘書をしていたアレクサンダー・フォン・シーボルト³¹も同席している。松方は、その際民法典編纂についての原則的な問題について意見を求めた。会見は一般的な問題を扱ったとはいえ、かなり長時間にわたったようである。

この2番目の資料が引用するボギシッチ自身の言葉（ドイツ語）によれば、「我々はすでに以前に日本の家制度に取り組んだことがあり（Wir …hatten uns schon früher mit …der Einrichtung der japanischen Familie beschäftigt）³²、民法典にいかなるテーマ（Materien）を取り入れ、そして、その中には親族法・相続法もあるのかという問題が話題となった。この会話から、フランス民法典の対象すべてを（日本の）新法典に受け入れるというのが委員会³³の意図だと推測できた。ボギシッチは、年来の主張である、家族法と相続法は法典から除外することについての理由等³⁴を説明したようである。松方は、この会見に非常に感銘を受け、会見内容を秘書（Sekretär）に記させて日本政府（Staatsrat in Tokio）に送ったという。松方がボギシッチとの会見内容を日本の誰に送り、それがどう利用されたのか（あるいは無視されたのか）。そもそもこの会見は誰のイニシャチブで実現したのか。この資料の記述からはこれらの疑問がたちどころに浮かび上がるが、今の段階では解明の手がかりはない。この会見に同席したと思われる公使館員である平山成信³⁵、あるいはボアソナードの日本招聘に尽力した³⁶駐仏日本公使の鮫島尚信（1878年当時も再び駐仏公使になっている）も、松方と並んで民法典編

²⁹ 翻訳は前田達明「モンテネグロ財産法」書斎の窓 238号（1975年）13頁による。

³⁰ Werner G. Zimmermann, Valtazar Bogišić 1834-1908. Ein Beitrag zur Südslavischen Geistes- und Rechtsgeschichte im 19. Jahrhundert, 1962, S.184f. 本書は高橋眞「バルタザール・ボギシッチとモンテネグロ財産法」書斎の窓 384号（1989年）26頁で知り（高橋氏はモンテネグロ財産法100周年記念のシンポジウムに参加して、その記録としてこのエッセイを書いている）、ドイツから古書として入手した。また、滝井一博『明治国家をつくった人びと』（講談社現代新書、2013年）216頁も、この博士論文を使ってボギシッチの日本民法論を描いている。

³¹ 19世紀の初めに来日した有名なフィリップ・フランツ・フォン・シーボルトの息子。

³² これがなにを意味するのかは不明である。ボギシッチが日本の家制度に関心を持って以前に研究したことがあったという意味のようにも読める。Vgl. Zimmermann, a.a. O (Fn.30), S.184.

³³ ここでは「委員会」という言葉を使っている。この点から、独訳の情報と同じように、松方をはじめとする（立法）委員会のメンバーがボギシッチに会ったのであろうが、どのような人々が当時パリにいた（あるいは日本から調査に出かけた）のであろうか。

³⁴ 後注41参照。

³⁵ 平山（1854年～1929年）は、当時駐仏公使館勤務。後に、第一次、第二次松方内閣で内閣書記官長。平山訳述『仏蘭西法律問答』（全4巻。沼津の吉成壽三郎から出版、1876年）がある。

³⁶ これについては、大久保泰甫『日本近代法の父・ボワソナード』（岩波新書、1977年）32頁以下参照。

明治民法起草過程における外国法の影響

纂³⁷について関心はあっただろう。いずれにしても、今後の調査・研究が待たれる。

さて、この会見の後日本からは何らの連絡もなかったが、1883年に突然ボアソナードのプロジェクト第1巻(1882年刊行)³⁸がボギシッチに送られてきた。ボギシッチの残した文書によれば³⁹、彼は、この本で自分の見解が日本の立法委員会で反響を呼んだことを知って少なからず驚いた。ボアソナードが親族法・相続法の起草は自分が行うのではなく、日本人委員に任せたいということを知り、そのような形で日本人がボギシッチの見解を反映させたいと考えたからであろうか。少々この部分のボギシッチの書いている内容が理解しづらい⁴⁰。そして、彼は、晩年まで、日本ではだれ一人自分の功績(財産法と親族法・相続法を分けて、前者だけが(さしあたり19世紀末の時点での)法典化になじむという考え方を認めようとしなかったことについて、非常な不満を抱いていた。ボギシッチは、松方が「自分自身または委員会にこの功績を不当に横取りする(aneignen)」形で、自分から(このアイデアを)盗んだのだ(あるいは盗もうとしたのだ)と考えていたのである。非常に驚くべきことである。

家族法(親族法・相続法)と切り離して財産法だけを法典化するというアイデアは⁴¹、ボギシッチの時代には少数意見で、わずかにいくつか学説⁴²が主張していたものであった。モンテネグロ一般財産法が(1881年のスイス債務法を除き)ヨーロッパ法制史上初めて財産法だ

³⁷ 1878年4月に「明治11年民法草案」が完成している(箕作麟祥などの翻訳課・民法編纂課で作成したもの)。しかし、1880年(明治13年)1月の民法編纂会議で不採用となった。他方で、1879年1月の民法会議ではこの「明治11年民法草案」を修正すべきと決定されたが、修正した程度では到底施行に堪えないことが判明し、改めて草案を起草することになった。そして、大木司法卿がボアソナードに同年(明治12年)3月に民法起草を依頼するのである。以上については、前田達明＝原田剛「明治11年民法草案・解題」前田編『史料民法典』(成文堂、2004年)481頁に依拠した。

³⁸ Boissonade, *Projet de code civil pour l'Empire du Japon, accompagné d'un commentaire*, LIVRE II (Tome 1), Tokio, 1882 (プロジェクト第2版第1巻＝財産編 [1～313条])を指すものと思われる。

³⁹ 1902年7月7日の会見の記録(ドイツ語文)。Vgl. Zimmermann, a.a.O (Fn.29), S. 185.以下の記述はこれに依拠している。

⁴⁰ 滝井・前掲書(注30)216頁はそのような理解もありうることを指摘している。

⁴¹ その理由としては、家族法の分野の慣習はあまりに不均質(zu unhomogen)で、もしそれにもかかわらず立法しようとする、個別の慣習に反する規定を作らざるをえなくなってしまうだろうとボギシッチは考えていたようである。これについてはvgl. Bühler, Bluntschli und Bogišić *Berührungspunkte und Unterschiede*, in: Luka Breneselović (Hrsg.), *Gedächtnisschrift für Valtazar Bogišić Zur 100. Wiederkehr seines Todestages*, Bd. 1, Beograd, 2011, S. 38. この文献は青山学院大学法学部の松本英実教授が本年(2014年)5月にベオグラード大学に調査に行き入手されたそうで、同教授のご好意で関係論文を複写することができた。ここに記して感謝申し上げる。また、そもそも松本教授、葛西康徳教授(東京大学)のベオグラード大学での調査・研究は、同大学法学部長のアブラモヴィチ教授との出会いによるものと聞いている。筆者も、本年1月10日青山学院大での比較法セミナー(松本教授主催)に参加し、アブラモヴィチ教授と意見交換をする機会があった。

⁴² 博士論文によれば、ボギシッチは、ブリントツ(Brinz. 1820年～1887年)、ゾーム(Sohm. 1841年～1917年)、ギールケ(Gierke. 1841年～1921年)、ブルンナー(Brunner. 1840年～1915年)などを挙げている。Zimmermann, a.a.O (Fn. 27), S. 318f. ちなみに、梅はベルリン大学でブルンナーの「ドイツ法制史」の授業を聴講している。岡・前掲(注7)46頁注(122)参照。

〈法〉の移転と変容

けの法典として現れたのである。この点に強い自信を持っていたボギシッチとしては、何ら評価しない日本に強い不満を持つのも当然だったかもしれない。旧民法の中に人事編や財産取得編第13章以下（主として相続法）が組み込まれており、最終的に旧民法はボギシッチのアイディア通りにはならなかった。

もう一点補足しておきたいが、梅は、チューリヒ民法典のブルンチュリ（Johann Casper Bluntschli, 1808年～1881年）のように、さらにはモンテネグロ一般財産法のボギシッチのように「一人他ヨリ秀デタル学者ガアラバ其人ニ起草ヲ託シ他ハソレヲ討議スルノミニ止マルガ宜シキコト」だというのが、現在の日本にはそのような学者はおらず、「三人寄レバ文殊ノ智恵」で梅ら3人が起草委員となったと発言している⁴³。梅は、文献などからこの2人の起草者を挙げたのか、それとももっと深く両者の関係を理解していたのかは不明である。ちなみに、このブルンチュリとボギシッチは密接な関係があり、26歳年下のボギシッチはブルンチュリが晩年ハイデルベルクに住んでいた時に会いに行き（1881年）、いろいろアドバイスを受けていたのである⁴⁴。彼はブルンチュリのチューリヒ民法典から多くの影響を受けている。その1つに法律の理解しやすさ（Verständlichkeit des Gesetzes）⁴⁵への配慮もあったようであるが、詳細は別稿にゆだねざるをえない。

7 外国法と慣習との衝突—土地と建物は別物だということを例にして

さて、西洋法のモデルが日本の慣習と衝突し、結論として民法典でも日本の慣習が維持された顕著な例を挙げてみよう⁴⁶。

起草者その他の委員たちとの見解の相違 民法86条は、不動産の定義として「土地及びその定着物、不動産とする」とした。民法起草者は、土地と建物は別物だというヨーロッパ流の考え方をしていた。穂積はイギリス、ドイツに留学、富井と梅はフランスに留学した。すでに述べたように、梅はさらにドイツで学んでいる。旧民法が延期となり、この3名による修正原案をもとにして、法典調査会で審議が行われた。起草者以外のメンバーの大半は、土地と建物

⁴³ 梅「法典ニ就イテ（承前）」国家学会雑誌8巻85号（1894年）159頁以下参照（『著作全集CD版』0249番）。

⁴⁴ 両者の関係については、vgl. Bühler, a.a.O. (Fn. 41) „S. 31ff.

⁴⁵ 条文の配列も、まずは抽象的な内容ではなく具体的な内容のものを最初に置くなど教育的な効果をねらっているという。一方、ブルンチュリは、「法律の理解しやすさ」という点で、例えば「債権・債務」の表題に外来語の Obligationen ではなく、固有の Schuld und Forderung という言葉を使っている。Vgl. Bühler, a.a.O. (Fn. 41) „S. 34.

⁴⁶ 以下に挙げる具体例については、すでに米倉明『民法講義総則（1）』（有斐閣、1984年）289頁以下で論じられている。

明治民法起草過程における外国法の影響

は別物だと考えていた。これは江戸時代、江戸の慣習であったようだが、大阪では土地と建物は一体と考えられていたという⁴⁷。この 86 条では問題が露呈しなかったが、抵当権の 370 条で起草者と法典調査会の委員との間の認識の違いが顕在化した⁴⁸。

具体例を挙げよう。A は B 銀行から融資を受けるために自己所有の土地に抵当権を設定した。地上には建物が存立している。結局 A が返済できなければ、B は抵当権を実行する。つまり競売にかけ、第三者 C が競落する。その場合、抵当権は土地だけでなく土地と一体となっている建物にも効力が及ぶので、C が競落するのは土地と建物だということになる。これが起草者 3 人の考えであった。法典調査会は紛糾した。日本にそのような土地と建物を一体ととらえる考えなり慣行はないというわけである。

最終的に多数派が起草者の一体論を打破した。そして、370 条は、「**抵当権は、抵当地の上に存する建物を除き**（ゴシック体は筆者がつけた）、その目的である不動産に付加して一体となっている物に及ぶ」（ただし書は省略）と規定された。梅ら起草者はさぞやがっかりしただろう。しかし、起草者はその後重大な問題に気がつき、問題提起をするのである⁴⁹。

上述の具体例で問題点を見よう。A は土地と地上建物を所有し、B のために土地に抵当権を設定している。抵当権が実行されて C が競落すると、C の土地に A 所有の家屋が存立していて C にとっては邪魔である。C は A に建物取去土地明け渡しを請求するであろう。もし、A がこの事態を想定して事前に自己のために地上権などを設定できればこの建物の存立を守ることができる。C は A の建物存立を前提に競落するのであるから（建物がない場合と比較してかなり安い金額で競落するはず）、何ら問題はない。しかし、日本民法では、A が自分のために地上権（賃借権でも同じ）を設定することはできないのである。179 条 1 項（混同）は、「同一物について所有権及びその他の物権が同一人に帰属したときは、当該他の物権は、消滅する」（ただし書は省略）と規定しているからである。つまり、A は事前には自己の建物の存立をはかる方法がないのである（B が建物に抵当権を設定して、C が競落したのが建物所有権である場合も類似の問題が起きる）。

法定地上権の制定 会議後起草者はこの問題を検討した。10 日後に（最終的には法定地上

⁴⁷ 宮本又次『大阪』（日本歴史新書、至文堂、1952 年）19 頁、松本恒雄＝野村好弘＝米倉明「抵当権と利用権の衝突（上）」（民法を語る）Law School 33 号（1981 年）131 頁（松本発言）参照。なお、土地と建物が別物だという観念は、当時建物には課税しなかったという租税法上の事情に由来するのではないかとの指摘がある（尾島茂樹ほか『民法総則』（不磨書房、2001 年）93 頁以下〔関武志執筆〕参照）。

⁴⁸ 第 50 回法典調査会（1894 年 12 月 4 日）の議論については、『法典調査会民法議事速記録』学振版 16 巻 8 丁裏＝コマ番号 10/213 以下参照。

⁴⁹ 『法典調査会民法議事速記録』（第 53 回。1894 年 12 月 14 日）学振版 17 巻 18 丁＝コマ番号 20/258 以下、同（第 54 回。1894 年 12 月 18 日）学振版 17 巻 79 丁＝コマ番号 81/258 以下参照。

〈法〉の移転と変容

権という) 現行 388 条が提案され、賛成多数で可決されるのである。その規定内容は、C は地上建物の存立を前提に安く競落するのであるから、建物存立を認めても問題はないはずとして、この場合には、法律が地上権を認めて A に建物所有並びに土地使用を許すのである。AC 間には契約がないので、地代は当事者の請求で裁判所が定めることになる。

土地と建物は別物だということから派生する問題点は、とりあえずこの法定地上権の規定により解決したかに見えた。しかし、起草者がじっくり考えて、練りに練ったわけではないため、この 100 年間、388 条をめぐる判例が非常に重要な論点についていくつも積み重なったのである。

整理会での起草委員の主張 ちなみに、起草者は、抵当権のところで土地と建物の一体論を否定されたが、これはあくまで抵当権の特殊性だと考え、法典調査会の第 2 回整理会(1894 年 12 月 21 日)⁵⁰で、「土地ノ定着物ハ別段ノ定メノアル場合ヲ除ク外其土地ノ一部ヲ成スモノトス」という原案を提出して、ヨーロッパ法の原則を維持しようとした。しかし、日本の慣習に反するという強力な反対意見がすぐに飛び出し、起草委員が弁明に努めた。35 分の休憩後の裁決は可否同数で、最終的に議長の箕作麟祥が原案反対で決着がついた(「土地と建物は別物」というルール確定)。

8 まとめと展望

(1) これまでの要約

徳川時代の封建体制を打破して近代国家として出発した明治の日本は、欧米列強との不平等条約の改正のために、ヨーロッパ流の裁判制度の整備・基本法典の編纂をせざるをえなかった。その中で従来慣習をどう扱うかが大問題となった。例えば、ヨーロッパの「土地と建物は一体だ」という基本的な考え方について、日本では土地と建物は別物だという慣習があるという意見が法典調査会を席卷し、それが民法の中に結実した。そして、民法の付属法である不動産登記法(1899 年の旧法。現行法は 2004 年に新たに制定された [法律 123 号])は、土地登記簿と建物登記簿を分けている。

ヨーロッパのモデルと日本の慣習が衝突した場合に、慣習が民法典に結実するという例は、以上の事例以外には筆者は知らない。明治維新後の日本が資本主義化することとは、資本主義の基本ルールたるヨーロッパ流の民法、なにかんずく財産法が日本にも導入されざるをえないということを意味する。上記の土地と建物は別物だという考えが民法典に取り込まれても、

⁵⁰ 『法典調査会民法整理会議事速記録』学振版 1 巻 67 丁＝コマ番号 72/172 以下参照。

明治民法起草過程における外国法の影響

地上建物所有権の保護のために敷地利用権たる法定地上権を制度化すれば、抵当権者（ひいては競落人）・建物所有権者の保護に欠けることはない。

（2）宅地利用権者保護の規律の迷走

今回は省略したが、ボアソナードは旧民法の中に賃借権は物権であるという独特の規定を置いた。法典論争時に学理に反するという強い反対意見により、明治民法では賃借権は債権とするという、ローマ法以来の伝統に戻った。明治民法施行後の実務や法規制の動向を考えるにつけ、ボアソナードの先見性が生かされなかったのは大変残念といわざるをえない。

民法起草者は、宅地の利用としては物権たる地上権の活用を予想した。この通りになっていたならば、地上権者は、債権者に過ぎない賃借人と異なり、物権者として強力な保護を受けられたはずである。しかし、1898年の民法施行後、この予測は見事に外れ、現実にはほとんどすべての場合に賃借権が利用された⁵¹。そのために、日露戦争後（1905年）の地価の暴騰により、賃貸地が売却され、土地賃借人は地上建物の収去・土地の明渡しを強制された。ローマ法以来の格言たる「売買は賃貸借を破る」が現実に応用されたのである。

借地人保護のために、1909年には建物保護法が制定され、借地人は地上建物の登記をしておけば、その後の土地の譲受人に対抗できるということになったのである（「売買は賃貸借を破らず」）。しかし、借地の期間などでも問題が残り、さらには労働者の生活の基盤である借家でも賃借人の保護が問題となり、大正時代（1921年）に借地法、借家法が制定されるのである。その後何度かの改正で、存続期間の保障（法定更新制度の確立）も実現した⁵²。

少し時代を戻してもう1点述べたい点がある。明治民法制定の最初の段階では、法典調査会で民法の大枠（「乙号議案」という。これに対して逐条の原案を「甲号議案」という）が決められた。その中で、賃借権は債権とした上で、「賃借人ノ権利ハ一定ノ条件テ賃貸人ノ特定承継人ニ之ヲ対抗スルコトガデキルモノト定メルコト」が提案され、これは可決された⁵³。そして、明治民法605条で、賃借権の登記をすれば対抗できるとされたのである。当時も現在も不動産登記は、登記義務者と権利者の共同申請によるとされている。賃借人にも登記請求権があるかどうかの問題だが、1899年公布の不動産登記法の審議の際にはその点は全く問題になら

⁵¹ 農地についても同じ。永小作権が予定されたが、現実には賃借権が活用された。

⁵² 1992年には、建物保護法、借地法、借家法を統合して新たに借地借家法が制定された。従来の特別法は社会的弱者保護の側面が強かったが、この新法では定期借地権、定期借家権などが導入され（更新なしの賃借権）、社会法的色彩がかなり薄れるものとなっている。

⁵³ 『法典調査会民法主査会議事速記録』（第2回。1893年5月19日）学振版1巻94丁＝コマ番号99/225以下参照。

〈法〉の移転と変容

なかった。ところが、1921年（大正10年）7月11日の大審院判決（民録27輯1378頁）により、特約がなければ、賃借人には登記請求権はないとされてしまったのである。当時は、物権と債権の峻別論に基づいて債権者にすぎない賃借人には物権者（所有権者）のような登記請求権は認められないと考えられたのである。この判例により、民法605条は死文化してしまった。

借地人の保護は、民法ではなく上記特別法でなされることになったが、民法の原則、すなわち土地の権利関係は土地登記の有無・先後で決着をつけるというルールが大幅に崩され、土地を購入したい者は現地で建物の有無を調べ、建物がある場合には建物登記簿で登記を確認しなければならないことになった。建物登記があれば、特別法（建物保護法）により土地登記簿に賃借権の登記がなくても土地賃借権が対抗されてしまうのである。

（3）判例の役割

明治民法（あるいは現行民法）の特色の1つとして、条文が簡潔である点を挙げることができる。そのために、判例が現実の紛争解決のためにより細かいルールを定めていくのである。具体例を挙げよう。民法612条は、賃借権の無断譲渡・転賃の場合は賃貸人は賃貸借契約を解除できるとしているが、借家人がやむをえない事情があつて親戚に借家を転貸せざるえないこともあろう。この場合、賃貸人の権利がなんら害されなければ、形式上は無断転賃であっても賃貸人の解除は否定すべきである。判例は、とりわけ第二次大戦後、住宅が逼迫していた時代に「信頼関係破壊理論」を打ち立てて、無断転賃が賃貸人との信頼関係を破壊しない特段の事情がある場合には解除はできないとして、612条の解除権に制約を加えるに至っている。

そのほか、権利濫用の禁止とか信義則（1条2項、3項）などのように、戦前の判例の蓄積により戦後に明文化されたものでもある。

（4）展望

法典論争で延期派から旧民法はフランス系の法典しか参照されていない点が批判された。明治民法は、その批判に應えており、「比較法の所産」といわれるほど各国の法典を参照している。その出発点は伊藤博文にもあるのではないか。1887年（明治20年）の条約改正案では基本法典の編纂も泰西主義によることが明文化されているが、伊藤は、泰西といっても一国に偏らず、泰西一般に通用している主義を前提とした上で、その中で日本の風俗人情等に適用可能なものをモデルとすべきだという立場をとっている。これが明治民法起草に際しての外国法に対する基本的スタンスとなったのだと思われる。それを踏まえて上述の梅の評価（5末尾参照）は意味を持つのであろう。

明治民法起草過程における外国法の影響

さて、その梅は、外国法をその形（条数、体裁）と内容（慣習の評価等）の面から検討している。ここでは民法典の形の側面を取り上げて明治民法をまとめると、それは、旧民法や外国のいくつかの民法と異なり、できるだけ簡潔を旨として制定されたといえる。そして、時代が進むにつれて、とりわけ第二次大戦後社会の実情に合うように判例が条文の適用を制限したり、新たなルールを創造してきたのである。つまり、民法制定後の社会の変化に、いちいちルールの改廃をしないで対応できるように基本原則を簡潔に整備すれば足りると、梅たち明治民法の起草者は考えたのである。

ところで、近時、実務（判例）と条文の乖離が甚だしいとして、特に債権法を中心に数年前から「わかりやすい民法を」標榜して民法改正作業が始まっている。私はこの事業には反対である⁵⁴。「わかりやすい」とはどういうことを意味するのか明確になっていない上に、すでに19世紀末に梅が喝破したように、わかりやすく規定しようとすると冗長な条文になるのではないかという懸念もある。

たしかに、条文から離れた判例ルールがあることは否定しがたい。条文からはすぐにその判例ルールが理解することは困難だというならば、それを条文化することは必要だろう。しかし、どの程度条文化が必要かは、慎重に考えなければならない。梅たち起草者は、各条の提案説明の際に、旧民法や外国法の規定についてかなり詳細に検討したうえでそれらを整理統合して（旧民法）修正原案を提示している。新たなルールを細部にわたって規定するためには（その必要性も含めて）、まずは梅たちの修正原案についてルールとしての完成度がどの程度達成されているか、今一度我々は検討してみるべきではなかろうか。

以上

⁵⁴ 岡「近時の民法（債権法）改正事業の問題点」『債権法の近未来像』（下森定先生傘寿記念論文集、酒井書店、2010年）259頁以下参照。

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

二 宮 正 人

1. 大航海時代のポルトガルとスペイン

ヨーロッパの最西端に位置するポルトガルと隣国スペインの人々が、地球が円球であるか否かも定かでなく、航法装置は磁石程度のみであった時代に約 300 トン前後の帆船を操って果てしない大海原に乗り出していった。そのためにポルトガルのエンリケ航海王子はサグレスに航海学校を設立し、海員の養成に努めた。中世からの迷信で、水平線の果てでは瀧のごとく海水が落下していると教えられていた時代の人々が未知の海に乗り出す勇気を得た理由のひとつは、一攫千金を夢見た経済的なものであった。1453 年に当時東ローマ帝国の首都であったコンスタンチノーブル（現イスタンブール）がイスラーム教徒に攻略され、シルクロードを通じた東西の貿易が不可能となった。東洋からの多くの物品のほか、ヨーロッパ人が肉食を好むことから、獣肉を保存するためには塩のみでは不十分であり、肉桂、胡椒等の香辛料を中国やインドから輸入する必要があったが、陸路が遮断されたことから、海路を求めることになったのである。

スペイン王室（正確には「カトリック王」とよばれていたカスチーリヤとアラゴンのフェルナンド王とイザベル女王）は、イタリアの航海家コロンブスに資金を提供し、彼が率いる 3 隻からなる船団が西方へ航海を続け、1492 年にカリブ海の島（現ドミニカ）に到着したものの、インドに到達したと信じて、先住民をインディアンと呼んだことは有名なエピソードである。同時期にポルトガルはアフリカ沿岸を左舷にとらえつつ南下し、喜望峰を回り、タプロバナ（現スリランカ）を経てインドのゴアに到達した。この頃から両国の間で先占の法理に関する争いが始まったが、両国ともカトリック教国であったため、ローマ教皇アレクサンドロス 6 世の調停の下に 1494 年にトルデジヤス条約が締結され、将来「発見」されるべき新たな土地を両国で東西で二分してしまったことは、後にオランダやイギリスなどとの間で争いになる源となった。ブラジルは北は現在のパラ州ベレン、南はサンタカタリナ州ラグーナで東西に分割されていた。日本も明石あたりで東西に分割されていたことはあまり知られていない。ブラジルが「発見」されたのは 1500 年のことであり、以来 3 世紀以上にわたってポルトガルの植民地とされた。

ポルトガルは 12 世紀に建国された小国であり、スペインも統一される以前は上記カスチー

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

リャやアラゴン、グラナダといった、いくつかの小国によって構成されていた。歴史は若干古いものの、7世紀に及ぶイスラーム教徒の追放が実現されてからの建国であった。イベリア半島における法の歴史は、古くはケルトやローマに遡る。ローマ軍団がガリア（フランス）を平定し、イスパニアを席捲し、ローマ人の常識からは地の果て（Finisterrae）ともいうべき、ルジタニアまで版図を拡大した。彼等の言語たるラテン語も、そしてまた法律も、ローマから遠距離にあつて、年月を経るとともに現地化が著しくなり、イスラーム教徒がイベリア半島を占拠してからは、多くの面でその影響を受けることになった。建国後のポルトガルは独自の法律を定めたが、もっとも長期にわたって行われた法律はスペインで制定されたフィリッピナス王令集であった。

ポルトガルの歴史に残る主な王令集としては、まず 1446 年にアフォンソ 5 世によって公布されたアフォンシナス法典が挙げられる。その編体は教会法（カノン法）大全の方式にのっとり、第一編（行政、司法組織）、第二編（教会、王権、貴族、外国人）、第三編（民事訴訟手続）、第四編（民・商法）、第 5 編（刑法・刑事訴訟法）の 5 編で構成されていた。次に著名なのは、1512 年にマヌエル王によって公布されたマヌエリナス法典である。これは、アフォンシナス法典を改訂したものであり、ここではローマ法、教会法、慣習法は補助法として扱われ、王権に基づく諸法（Leis Extravagantes）が法典を補完する重要な法律となった。これ等の諸法は、1569 年にセバスチアン王によってセバスチアナス法典として編纂された。ちなみにセバスチアン王は、1580 年にアフリカでイスラーム教徒と戦闘中に行方不明となり、最寄の親戚がスペインのフィリッペ 2 世であったことから、同年から 1640 年まで、ポルトガルとスペインは同じ王冠の下に統一されることになった。そして、1603 年にフィリッペ 2 世の治世中に公布されたのが、上記フィリッピナス法典であった。この法典は、スペイン、ポルトガルのみならず、ブラジルや他の米州大陸、そして遠くアジアのフィリッピンを含むすべてのスペイン植民地において行われた。ローマ法、教会法、西ゴート族法の顕著な影響を受け、その編体は第一章（司法組織）、第二章（カトリック教会と国家の関係）、第三編（民事訴訟手続）、第四編（債務、相続、親権、家族、物権）、第 5 編（刑法、刑事訴訟法）から構成された。なお、フィリッピナス法典の法源は次のような諸法および判例を基礎にしていた。移入・外国法としては、ローマ法があり、それらは法律、平民法、政務官の公示、法律家の意見、元老院の命令、皇帝の勅令等であった。また、カトリック教会のカノン法、なかんずくグラチアノス法令集、教皇グレゴリウス 9 世、ボニファシウス 8 世、クレメンテ 5 世等の諸法令および西ゴート族法におけるフェロ・フスゴ、シエテ・パルチダス（七部法典）であった。そして、国内法としては、慣習・慣行、地方法、一般法、上記アフォンシナス法典、マヌエリナス法典、セバスチアナス法典および判例としては、カーザ・ダ・スプリカソン（最高法院）の判決、コルテス（立法院）

〈法〉の移転と変容

の決定等によって構成されていた。

フィリッピナス法典はこのように整備された優れた法体系であったため、ポルトガルが1640年にスペインから独立した後も、1643年のジョアン4世の公布令によって継続が承認され、さらに17、18世紀にかけては、同法典の他に多くの諸法が公布された。もっとも、これ等ポルトガル王国の法令集成は、一般法として主として私法領域で適用され、植民地行政の公法領域では、譲許状、王令、総督規約、勅許状、最高法院の判決なども適用された。

ブラジルは、独立後に皇帝ペドロ1世が下した1823年10月10日付勅令によってフィリッピナス法典における民法および民事訴訟法の一部を行うことを規定し、それらは1916年民法典の公布まで一世紀近くも継続した。

2. 独立後のブラジル帝国時代の立法作業

植民地時代のブラジルは、フランスとオランダによって3度にわたる局地的侵略の試みがあったものの、いずれの場合もポルトガル・ブラジル植民地軍の反撃によって奪還に成功した。いずれかの占拠が継続していたならば、ブラジルは現在とは異なる言語、法律、文化体系を形成することになっていたことは想像に難くない。独立に至るきっかけは、18世紀末からミナスジェライス州を中心に陰謀が発覚するなど、随所でくすぶり始めてはいたが、1807年にポルトガルがイギリスとの建国以来の同盟条約に基づいて、ナポレオンによるイギリスに対する大陸経済封鎖への参加を拒否したことに由来する。ピレネー山脈のフランス側に待機していたジュノー元帥率いるフランス軍は、スペインが通過を黙認したこともあり、イベリア半島を数週間で横断して、ポルトガル国境に迫った。一説によれば、行軍に疲れたフランス軍を迎え撃つポルトガル軍は訓練・休養も十分で、兵器も最新式であり、弾薬も大量に貯蔵していたことから、互角以上に戦える状態にあったとのことである。しかし、フランス軍接近の報に浮き足立った女王マリア一世は認知症患者であり、摂政のジョアン6世や貴族、高級公務員およびそれらの家族や使用人からなる約1万5千人の亡命者はリスボンを放棄し、浮かぶ舟艇をすべて徴発して海上に逃れた。それらの船舶には荷物を積み込む時間も空間もなく、箱詰めにした王立図書館の稀少本を始めとする多くの文物が埠頭に置き去りにされた。彼らはイギリス本国への亡命を希望していたが、好むと好まざるに拘わらず、イギリス艦隊に護衛されて、約2、3週間でサルバドル経由リオデジャネイロに到着したのは、1808年3月8日のことであった。当時は寒村ともいふべき植民地ブラジルの首都が突如として、本国ポルトガルの首都に遷都されたのであった。それに伴う多数の王令が発せられ、植民地時代には鎖国を強いられ、本国以外の国との交流が禁止されていたブラジルにおいて開港および貿易の自由が宣言された。のみ

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

ならず、国家機能を整備するための様々な措置がとられ、最終的にはポルトガル・ブラジル・アルガルヴェ連合王国となった。ただし、ポルトガルは長期にわたるイギリスとの貿易赤字に苦しんでおり、その支払いはミナスジェライス州で産出されていた膨大な量の金でも賄いきれなかったことから、リオデジャネイロのインフラ整備のためには、ユダヤ系ロスチャイルド財閥から計 200 万ポンドの借入れを行わざるを得なかった。この債務は独立承認の代償として、後日ブラジルが肩代わりし、今日まで続くブラジルの対外債務の嚆矢となった。

その間にナポレオンはワーテルローの戦いで破れ、1815 年のウィーン会議の結果、最終的にはサンタヘレナ島に流され、そこで亡くなるが、ポルトガル王室は 1821 年 4 月までブラジルにとどまった。そして、本国の政治的要請によって帰国するにあたっては、王太子ペドロをブラジル総督として残すが、彼は政にあまり関心を示さず、むしろ当時すでに活発化していた独立運動の志士たちに懐柔され、最終的には 1822 年 9 月 7 日にブラジルの独立を宣言し、ブラジル帝国が成立した。他の米州諸国は独立後にそれぞれが共和制をしいたが、ブラジルのみは、独立宣言者がポルトガル王太子であったことから帝政を選択した。また、植民地時代から継続していた大農園におけるサトウキビやコーヒーのモノカルチャー、奴隷制度による労働力の確保を継続するためには、民主主義に基づく共和制よりも君主制のほうが好都合であった、ともいわれている。

2.1. 1824 年欽定憲法

しかし、フランス革命以降の当時の風潮としては、専制君主制を採用することは困難だったため、新国家の基礎を固めるためには、まず立憲君主制の礎となる憲法を作成する必要性が生じた。そこで、制憲議会が召集され、憲法草案が作成されたが、その内容は民主制を重んじ、国会の解散を認めず、国会で決議された案件に対する皇帝の拒否権も一時的なものとなされ、国軍は皇帝に対してではなく、国会に対して忠誠を誓う、というものであった。皇帝は自らの権力を制限されることを好まず、制憲議会が国家に脅威をもたらしている、として強権を発動して解散させ、自らが信任する十人委員会を任命して、40 日以内に「国民と皇帝にふさわしい」憲法草案を作成するよう命じた。

そして、1824 年 3 月 24 日に 179 条からなる初代ブラジル憲法が公布されるが、これは民主的な手続きを経たものではなく、いわゆる欽定憲法であった。これによれば、ブラジルは立憲君主制、すなわち、世襲制の皇帝を推戴し、国民の代表を選出し、憲法を遵守する（第 3 条）、というものであった。皇帝の意思としては専制君主制を希望したが、時代の要請によってそれは不可能であった。代わって採用されたのは、三権分立主義ではなく、調整権なる第四の権力を加えたものであった。調整権は、皇帝自身のことであり、独立した権力であることによって、

〈法〉の移転と変容

他の三権が決めた事項を、覆すことを可能にするものであった。したがって、この憲法の特徴としては、調整権を設けたほか、皇帝が任命する国家審議会、皇帝の国会解散権、皇帝と上院への権限集中と下院の権限縮小が挙げられる。すなわち、憲法は四権主義を採用したが、第一は皇帝自身の調整権、第二は皇帝および皇帝が任命する首相による行政権、第三は国民によって選出される有期の下院議員による下院および皇帝が任命する終身制議員からなる上院、そして第四が司法権であった。調整権は、他の三権の調和を図るものとして説明されたが、実質的には行政権とともに皇帝が国家元首であることを強調するに過ぎず、専制君主であることの偽装であったと言ってよい。また、皇帝は立法権の一部も勅令や規則制定権によって有しており、司法官の任命権も含めて、国家四権のすべてを把握していたと言っても過言ではない。

また、皇帝は神聖にして不可侵とされ、あらゆる責任から免除されていた。なお、カトリック教会の長としても君臨し、出生および死亡登記に関わるあらゆる法的効果は教会の管理の下におかれていたことから、カトリック教徒のみが登記の対象となっていた。政教は一体であり、信教の自由が認められるのは、外国から移民が導入される、第二帝政期になってからのことである。

注目に値するのは、1824年憲法第179条補項18の規定である。正義と衡平の原則にのっとり、可及的速やかに民法典と刑法典を編纂すべし、とされていた。両法典編纂の必要性は、独立後のブラジルが近代国家として法体制を確立するために不可欠であるとして早くから唱えられていたが、この規定によって緊急な義務とされたものの、実現には長い道のりを経なければならなかった。

1824年欽定憲法公布後10年を経て、補足法による部分的改正が行われた。主な点は、3人制執政制度が1人制に代わったこと、上院議員の終身制の廃止、国家審議会の廃止、皇帝による任命制の各県審議会が選挙によって選ばれる議員によって構成される県議会に代わったこと、等が挙げられる。ただし、皇帝による県知事任命制に変化は見られなかった。県の州への名称改変と知事の選挙による選出は、共和制の公布を待たなければならなかった。

2.2. 1827年8月11日勅令によるサンパウロ・オリンダ両法科大学設立

ポルトガルによる植民地統治においては、スペインとは異なり、最高学府が設置されることはなかった。のみならず、学校教育もカトリック教会が若干の初等学校や神学校を設立したことから、軍関係のものを除いては300年の植民地統治を通じて、ほとんどなかった、と言ってよい。その意味では、独立後の両法科大学の設立は画期的なことであった。当時の教授陣はほとんどがポルトガルのコインブラ大学出身者で占められており、今日においてもその伝統を一部で受け継いでいる。なお、比較法的な影響としては、サンパウロはフランス、オリンダはドイツ

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

ツに傾注していった。国立の単科大学であったサンパウロ法科大学は、19 世紀後半から 20 世紀前半に設立された工科大学、医科大学、農科大学とともに、1934 年に新設された哲学・理学・文学大学（師範大学）とともにサンパウロ州政府に移管され、サンパウロ総合大学となった。オリンダ法科大学は現在ではペルナンブコ連邦大学の一部となり、首都レシフェに移転し、レシフェ法学部と呼ばれている。いずれの大学も、独立後のブラジルの立法作業に顕著な貢献を行った。そして 19 世紀末から 20 世紀前半の法学士万能主義の時代においては、医師やエンジニアといった専門技術部門を除き、裁判官、検察官、弁護士、教授といった法学者のみならず、政治家、外交官、行政官、企業家、新聞記者、教師といった、あらゆる分野における職業人の揺籃となった。ある教授によれば、サンパウロ法学部は単に法律家を養成するのではなく、社会のあらゆる部門に適応する人材を育成する万能学部である、と言明したが、10 名の大統領を含む様々な分野の指導者たる人材を送り出していることから、その意味が理解できよう。

2.3. 1830 年刑法典および 1832 年刑事訴訟法典

1824 年欽定憲法は公布されたものの、他の下位法の制定が実現するまでは、既存のポルトガル統治時代からの法律に頼らざるを得なかった。そこで、まず 1827 年にベルナルド・ペレイラ・デ・ヴァスコンセロスおよびジョゼー・クレメンテ・ペレイラが皇帝の命により草案作成を委嘱され、最終的には 1830 年 12 月 16 日付勅令で帝国刑法典が裁可され、1831 年 1 月 8 日付けで発効した。

新法は、1810 年フランス刑法、1824 年米国レイジアナ州刑法典草案の影響をうけたものとされたが、量刑の規定のみに重点をおいていたことから、早速賛否両論がたたかわされた。これは米州諸国における最初の刑法典であり、その後スペインの 1848 年、1850 年、1870 年の法律を通じて、他のラテンアメリカ諸国の法律に影響を与えたものとして評価されている。

同法典は 313 条からなり、総論と各論における 4 編に分けられている。まず、第一編（第 1 条から 67 条）は犯罪と罰、第二編（第 68 条から 178 条）は公的な犯罪、第三編（第 179 条から 275 条）は私的な犯罪、第四編（第 276 条から 313 条）は警察が関わる犯罪、とされた。罪刑法定主義にのっとり、犯罪と罰則のバランスに考慮し、刑が犯罪を行った本人のみに限定される、としていた。理論的には、当時のイタリアの刑法学者ベッカリアの影響が見られるが、過失犯罪に関する規定が欠如していることが早くから指摘されていたところ、1871 年 9 月 20 日法律 2033 号によって補足された。

量刑の種類としては、絞首刑、強制労働、拘留、各種追放刑、科料、公務員職の剥奪（参政権を含む）等が規定されていた。また、奴隷については、主人の財産、すなわち「物」という規定がおかれた一方、犯罪を行った場合には「人」として裁かれることになっていた。また、

〈法〉の移転と変容

1824 年欽定憲法において残虐な刑が禁止されていたことから、鞭打ち、拷問、焼きごてによる身体への刻印等の刑罰は規定されなかった。

1830 年刑法典が手続の規定をおいていなかったことから、刑事訴訟法典の作成が急がれ、1831 年にアウベス・フランコの草案が議会で提出され、1832 年 9 月 29 日に公布された。それまでのポルトガル法が、抑圧的、非人道的であったことから、イギリス法とフランス法をモデルにして作成された、といわれており、両者を勘案した中間的な法律となった。画期的な規定は人身保護令 (HABEAS CORPUS) の導入であった。すなわち、同法典 340 条において、史上初めてこの規定がおかれた。すなわち、自分自身または他の市民が当局によるいわれの無い拘留、または自由を束縛される恐れのあるときは、その者のために人身保護令の適用を申請することができる、というものであった。また、1841 年には警察に司法的な役割を与える法律 (1841 年 12 月 3 日法律 261 号) が制定されたが、30 年後に 1871 年 9 月 20 日法律 2033 号によって廃止された。

2.4. 1850 年商法典

19 世紀における商法に関する規制は、1808 年におけるポルトガル王室のブラジルへの亡命とともに、商・農・工・航海評議会が任命され、カイルー子爵が商法典の編纂を委嘱されたが、実現にいたるのは独立以後のことであり、3 段階に分けて行われた。まず、1822 年から 1850 年にいたる第一期においては、それまでのブラジルにおいて商法の基礎となる法律、規則が存在しなかったことから、外国法に頼らざるを得ず、1807 年フランス商法典、1829 年スペイン商法典、1833 年ポルトガル商法典が参考にされた。第二期においては、1850 年商法典が法律第 556 号として公布され、1851 年 1 月 1 日に発効した。その制定のためには 1831 年に法務大臣によって任命された委員会が検討を行った。その対象にされたのは、商人、商業契約、海上運送契約および破産であった。委員会は自らの経験および上記 3 か国の法律を参考にしたが、結果としての 1850 年商法典はそれらの法律の引き写しではなく、独自の特徴をそなえたものであったことから、1862 年アルゼンチン商法典を始めとする南米諸国の商法典の作成に影響を与えたものとして評価されている。

1850 年商法典は、第一編が一般商行為、第二編が海上における商行為、第三編が破産と商行為における司法の関与という単編から構成されていた。単編第 27 条において、同法典の施行に必要な規則を制定することが予見されており、それに基づいて、1850 年 11 月 25 日に規則 737 号および 738 号が制定された。前者は手続き、執行、控訴について規定し、後者は商業裁判所および破産手続きについて規定した。

共和制移行後の 1890 年に大統領令 917 号によって、単編の部分改正が行われたが、この頃

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

からすでに商法典の全面改正の必要性が指摘されていた。1916 年民法にいたる立法過程では、草案によっては民商法典が制定される可能性もあったが、それは実現せず、1919 年有限会社法、国際条約批准による 1923 年手形小切手法、1976 年株式会社法等等、一世紀半に及ぶ間に数多くの特別法による改正が行われた。21 世紀になって全面改正された 2002 年民法は会社法に関する編を設けたことから、民商法的な性格を有するが、1970 年代以降、四半世紀以上もかけて法案の審議が行われたことから、IT や電子取引等に関する現代的な規制はすべて特別法に委ねられることになった。なお、1850 年商法典は完全に廃止されたわけではなく、現在でも効力を有する若干の部分が存在する。

2.5. 奴隷解放に関する一連の法律

植民地時代および帝政時代のブラジルはサトウキビ、鉱山開発、コーヒーといった労働集約的な産業に依存しており、工業化は第一次世界大戦の時期を待たねばならなかった。先住民は遊牧民族的な生活をしていたため、労働になじまず、鎖につないで鞭打ちをしたところで、反発するばかりで労働の役に立たなかった。先住民を奴隷から解放する試みは、1611 年の法案にまで遡ることができるが、実現には至らなかった。

そこで、イギリスをはじめとする各国の奴隷商人が暗躍し、大西洋の対岸のアフリカから大量の奴隷が連行された。1850 年までに入国した黒人奴隷の総数は約 350 万人とも言われているが、病死や海難で死亡した者も多く、更には共和制に政体移行した際に、ブラジルがかつて奴隷制度を有していたことは恥辱だとして、奴隷貿易に関する多くの資料が廃棄されるにいたったことから、正確な数字は不明である。中には逃亡して集団を結成し、農園主に反抗する者もいたが、大部分は運命に従順で、よく働き、また女性は多産型で混血によるブラジル民族の形成に貢献した。ブラジルが独立してヨーロッパからポルトガル人以外の国籍者が移民として入国するまでは、少数の白人、多数の黒人、先住民が入り混じって混血者が生じていったのである。白人支配者は奴隷に対して、従来の宗教を捨て、カトリック教への改宗を迫ったが、彼らは面従腹背でアフリカ土着の宗教をカトリック教に偽装して自らの信仰を継続して持ち続け、それが現在ではブラジルのあらゆる社会階層に信者を有するマクンバ、すなわちブードウ教となっていることはあまねく知られている。また、黒人女性は乳母としても白人支配階級の家庭にも受け入れられ、白人の子どもたちの寝物語において知らず知らずのうちにアフリカの文化や宗教を教え込み、ブラジル人の特徴である寛容性を育んでいった。食文化についても、奴隷を大量に受け入れた東北部を中心にアフリカの影響が今日までも色濃く残存している。

イギリスはブラジルの独立後において、債権国としての影響を及ぼし続け、1845 年にはアベルディーン外相の命令の下に、イギリス艦隊は公海、ブラジル領海の区別なく、奴隷船を拿

〈法〉の移転と変容

捕して連行し、船長以下の乗組員を処罰、「積荷」の奴隷を解放できることになった。当時のブラジルのエスタブリッシュメントであった農園主の不興を買うことになる奴隷解放は、皇帝ペドロ2世にとって非常にデリケートな政治問題であったが、結局はイギリスの外圧、国内の解放論者の圧力に屈して解放を行なわざるを得ない結果となる。

まず、公布されたのは、「エウゼビオ・デ・ケイロス法」として知られる1850年9月4日法律第581号であり、奴隷の海上輸送を禁じるものであったが、農園主の反対によって効果が上がらず、次の「新生児解放法」として知られる1871年9月28日法律の公布まで20年以上の歳月を必要とした。また、その次の法律は「60歳法」として知られる1885年9月28日法律第3270号であるが、これは60歳ないし65歳に到達した奴隷は、農園主に対する賠償として更に3年間の労働に服した上で解放される、というものであった。当時のブラジルの平均寿命は40歳前後であり、60歳まで生き延びた奴隷は、体力もなく労働には耐えられないので解放も致し方ない、ということが説明された。

ブラジルにおける奴隷制度に終止符を打ったのは、「アウレア法」として知られる1888年5月13日法律であった。皇帝ペドロ2世が外遊中であったことから、摂政イザベル皇女の署名によるものであったが、農園主の全面的な不興を買い、一年半後には、軍事クーデターによって帝政は覆され、共和制が制定される主たる原因となった。

2.6. 1916年民法典の編纂について

民法典の編纂は、他の法律に比べて遅れて着手されたが、何人かの著名な法学者に草案作成が委嘱され、次のような編纂事業が行われた。

まず、帝政時代の司法大臣ジョゼー・トマース・ナブッコ・デ・アラウージョが当時の法学界の泰斗とされていたアウグスト・テイシェイラ・デ・フレイタスに草案作成を、ラファエッテ・ロドリゲス・ペレイラをコメンテーターに委嘱した。それに基づき、まず1857年にフレイタス草案（Consolidação das Leis Civis）が作成され、次いで、1860年から5年かけて、フレイタス仮案（Esboço）が作成された。特筆されるべき後者は4908条にわたる力作であったが、統一民商法典の形式をとっていたため、単独民法典推進派の強い反対によって実現できず、またフレイタス自身も病身のため作業を継続することができなかった。しかし、これは隣国アルゼンチン、ウルグアイや他の中南米諸国の民法典編纂に強い影響を及ぼしたことが知られているのみならず、施行されていればドイツ民法典に先んじる法律となっていたはずである。

次に統一民商法典に反対の立場をとっていたナブッコ・デ・アラウージョ自身が草案編纂に着手したが、1872年に総則を作成したのみで病没した。その作業は法学者であり、勅撰上院議員でもあったジョアン・フェリシオ・ドス・サントスが継続し、単独民法草案として1881

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

年に 2692 条からなるブラジル民法草案（Apontamentos para Projeto do Código Civil Brasileiro）を政府に提出したものの、不完全であるとの理由で葬られた。以上が帝政時代の立法の試みである。

共和制発布後、1891 年に統一民商法典推進派であるエルクラノ・イングレス・デ・ソウザが非公式に私法典案を作成し、政府に提出したが、容れられなかった。そこで、共和国初代法務大臣マヌエル・フェラス・デ・カンポス・サーレスは、保守派として知られるレシフェ大学出身の法学者アントニオ・コエリョ・ロドリゲスに 3 年以内に民法草案を作成するよう委嘱した。ロドリゲスはその作業に集中するためにスイスに在住し、1893 年には A 草案を提出したが、国外で作業に従事したことがたが祟り、同草案がドイツ民法やスイス民法草案に配慮せず、フランス法を主として参考にしたため、外国法の引き写しであって、ブラジルの国情に適応しない、という理由で反対された。

その後、カンポス・サーレスは共和国第 4 代大統領に就任し、1899 年にレシフェ大学教授クロービス・ベヴィラックアに民法草案の起草を依頼したところ、8 か月で草案が提出された。ときの法務大臣エピタシオ・ペッソアは 1900 年に 5 名の著名な法律家を委員に任命して、草案の検討を命じた。また、議会の下院も 1902 年にシルビオ・ロメロを委員長とする 21 名からなる特別委員会を任命した。なお、連邦上院も委員会を任命して検討を行ったが、反対派のルイ・バルボーザと肯定派のカルネイロ・リベイロ両上院議員はそれぞれ 1904 年と 1905 年に REPLICAS と称する意見書を提出し、議会の場において熾烈な議論が交わされた。草案提出者のベヴィラックアも、1906 年に PROJETO と呼ばれる文書を提出して、自らの立場を擁護した。このようにして、政府および国会における審議に 10 年以上の年月が費やされたが、議会は 1915 年にこれまでの草案を民法案に格上げして最終審議に入った。そして、それは 1916 年 1 月 1 日付法律第 3071 号として公布され、翌年 1 月 1 日より施行された。

民法典としての構成は、まず序法として国際私法の規定がおかれ（当初は本国法主義を採用していたが、1942 年になって属地主義に改められ、2002 年民法施行後も、「ブラジル法における法の適用通則」と名前を変えて存続している）、総論として、人、物、法律行為に関する規定がおかれ、次いで各論として、家族（婚姻、その効果、夫婦財産制、婚姻の解消および子の保護、親族関係、親権、後見、管財、不在者の規定等）、物権（占有権、所有権、時効、隣接権等）、動産、不動産、担保物権、質権、債権、契約、売買、貸借関係、不法行為、相続に関する各規定が全部で 1807 条にわたって規定された。

家族法、相続法においては当時の家父長主義に基づく規定が採用されていた。妻は準禁治産者として扱われ、職業に就いたり、商業を営む場合も夫の許可を必要としていた。また、共和制においては、政教分離が謳われていたものの、カトリック教会の影響が強かったことによっ

〈法〉の移転と変容

て、離婚は憲法によって禁止され、民法典も当然にそれを踏襲していた。その後、男女平等意識の高まりにより、1960 年には「既婚女性規約」が作成され、多くの不平等規定が改訂されたが、離婚禁止規定は 1977 年に憲法が部分的に改正されるまで待たなければならなかった。

また、民事訴訟手続きについては、1876 年にサンパウロ大学教授アントニオ・ジョアキン・リーバスが既存のフィリピーナス法典（第三編）および諸法（Leis Extravagantes）を編纂して統合民事訴訟法集（Consolidação das Leis de Processo Civil）を作成したが、民事訴訟法典への大きな動きは見られず、最終的には 1939 年に完成し 1940 年から施行された。その後、サンパウロ大学教授アルフレッド・ブザイジを中心とする委員会によって 1973 年に現行民事訴訟法典が編纂されたが、それからすでに 40 年以上が経過しており、現状に適応させるために改正作業が進行中である。

3. 共和制への移行後の立法作業

前述のごとく、全面的奴隷解放令であるアウレア法の公布によって、一気に共和制移行への機運が高まり、同法から僅か一年半で、軍事クーデターによって帝政は終了した。政体の変更によって、直ちに制憲議会が召集され、上院議員ルイ・バルボーザの協力の下、アメリカ合衆国憲法の強い影響を受けて草案が作成された。その後、制憲議会における審議を経て、1891 年 3 月 25 日ブラジル合衆国憲法として公布された。共和制、連邦制および大統領制が採用され、各州の自治権も広く認められていた。帝国憲法と根本的に異なる点は、調整権の排除、政教分離による信仰の自由が保障され、投票権は 21 歳の男子に拡大され、すべての選挙による公職は直接投票によって行われることになった。また、司法制度については連邦、州の二元的裁判所の制度が採用され、今日に至っている。

1891 年初代共和国憲法が公布されてから 120 年以上の年月が経過したが、その間、ブラジル憲法は 5 回にわたって全面的に改正された。帝政憲法、初代共和国憲法、1934 年、1937 年、1946 年、1967 年、1988 年の各憲法であり、ブラジルでは独立以来 7 回にわたって新憲法が公布されたことになる。すなわち、社会的情勢、政治情勢等に大幅な変化があった場合、それらに基づいて直ちに憲法改正を行い、新しい秩序に対応するのを旨とする考え方である。

そして 1940 年には刑法典、それに続いて刑事訴訟法典が施行された。

ブラジルでは 1930 年に選出された大統領が、リオ・グランデ・ド・スール州から軍を率いてリオデジャネイロに到着したジェツリオ・バルガスによって就任を阻止され、バルガスはまず臨時政府の首班に、次いで大統領の座に就いた。これを違憲としたサンパウロ州は、1932 年 5 月に行われた法科大学学生有志が主催する演説会において提唱された護憲革命に踏み切

19 世紀におけるブラジルの独立および共和制移行後の法典化

ったが、他州が後に続かず、装備、人数ともに圧倒的に優勢な連邦軍の進撃に3か月で敗退し、首謀者は国外に亡命・追放となった。ただし、連邦政府はこの政治的な動きをを無視することはできず、1934年には制憲議会を召集し、新憲法を制定した。バルガスは15年間にわたって政権の座にあり、1937年には、1934年憲法を廃棄し、「新国家」と称する全体主義的体制を樹立させ、それに基づく1937年憲法を国会に承認させたが、間もなくこれを閉鎖し、大統領令による立法を行った。民衆の支持を得るためには手段を選ばず、その一環として1927年のイタリア労働憲章を丸写しにした1943年労働統合法を大統領令によって施行した。

第二次世界大戦中、バルガスは枢軸国との国交断絶を行い、1942年8月には若干の空海兵力とともに陸軍一個師団をイタリア戦線に派遣し、連合国側に組した。1945年5月には欧州において戦争が終結したが、領土内に米軍を駐留させるためには、戦時体制であることが憲法の規定によって必須とされていたためであったため、同年6月6日に対日宣戦布告を行ったが、当時の日本は沖縄戦の最中であり、日本においても、またブラジルにおいてもそのことに留意する者はほとんどいなかったといつて良いが、サンフランシスコ平和会議において、ブラジルは戦勝国の一員となった。欧州派遣軍の帰国とともに、民主主義のために戦ってきたにもかかわらず、母国には独裁政権が存続していることに矛盾を感じた佐官級将校たちの画策によるクーデターによってバルガスは政権の座を追われた。

民主主義の復活の象徴として1946年には制憲議会が召集され、新大統領が選出されるものの、バルガスは1952年の選挙で再度大統領に返り咲くが、1954年8月の政変で自殺に追い込まれた。1964年の軍事クーデターで大統領の座を追われるジョアン・グラールは、バルガスと同郷の後輩であり、信奉者でもあった。

1943年労働統合法はバルガス政権の遺物であるが、労働者優遇措置はますます強化されて今日に至っている。三審制の連邦特別裁判所である労働裁判所もバルガス時代に設立されたものであり、毎年新規案件が約150万件提訴されるにいたっている。労働者は弱者として扱われ、被告である企業側は、訴えに対して立証責任を負わされていて、あらゆる書証、証人を集めて原告の論拠を打破しないかぎり、敗訴に追い込まれることが多い。

第二次世界大戦後のブラジルの立法については、企業法、独禁法、金融法などについては、米国の影響が色濃くなってきている。法律によって、比較法的な影響が異なることは言うまでもないが、上記労働法のごとく、ある一国の法律を丸写しということは、最近では行われていない。

〈法〉の移転と変容

文献

BEVILACQUA, Clovis, *Código Civil dos Estados Unidos do Brasil commentado por Clovis Bevilacqua*, Rio de Janeiro, 1940

志村博志編「ブラジル六法全書」二世社、サンパウロ、1965 年

矢谷道朗・二宮正人編著「ブラジル法要説—法令・判例へのアプローチ」アジア経済研究所、1993 年

藤井幸四郎・二宮正人編訳「ブラジル民事訴訟法典」、カレイドス・プリムス社、サンパウロ、1998 年

ブラジル日本商工会議所編「現代ブラジル事典」新評論、2005 年

NASCIMENTO, Walter Vieira do, *Lições de História do Direito*, Revista e ampliada, 15ª. edição, Editora Forense, Rio de Janeiro, 2007

CASTRO, Flávia Lages de, *História do Direito Geral e Brasil*, 6ª. edição, Editora Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2008

インド文化と近代法

浅野 宜之

はじめに

インドの近代法は、イギリス統治期における法の継受によりかたちづけられたものである。つまり、基本的に、現代のインド法はイギリスの法体系を受け継いでおり、判例法主義が現在でも生かされている。この判例法を活用するためには、法律家の技能と地位が重要になる。なぜなら、過去の判例を参照しながら、現在の訴訟を取り扱う必要があるためであり、またそれを尊重する社会的背景がなければ、成立しえないものということができる。インドでは古くから法典化もまた進められている。たとえば、主要な法典をみてもインド刑法典が制定されたのが1860年であり、最初の民事訴訟法典が1907年に制定されていて、日本での法令制定と比べてもそんな長い歴史の長さをもっている。また、インドの場合は、植民地統治期からインド人法律家が養成され始め、独立運動を指導した者にも法律家が多数存在していた。たとえば、モハンダス・ガンディーや初代首相であるジャワハルラール・ネルーなどはその例である。

こうした状況の中では、イギリス法に基礎を置く法体系の整備が進められたが、同時にインドの伝統的文化や慣習を近代法制度に落とし込む工夫が探られた。

一般的には、インドの伝統と近代法との接触というテーマでは、家族法が取り上げられることが多い。婚姻関連をみてもヒンドゥー教徒の場合はヒンドゥー婚姻法、ヒンドゥー離婚法、ムスリムの場合はイスラーム婚姻法、キリスト教徒の場合はクリスチャン婚姻法などを近代法として新たに法制化している。憲法第4編「国家政策の指導原則」の第44条では統一民法典を制定することが国の務めとして定められているが、現在に至るまで正式にこれが制定される動きはみられない。

しかし、本稿では、伝統的制度と近代法制度とのつながりがみられる例として、統治機構にかかわる二つの例を取り上げたい。それは、第一に農村部の地方自治制度（以下パンチャーヤトとする）、第二に地域レベルでの紛争解決制度である。これらの伝統的に存在していた制度、すなわち統治の仕組みを近代的法制度の中に入れるとき、いかなる議論がなされ、またいかなるかたちで法制化されたのかを検討したい。

〈法〉の移転と変容

1. 地方自治制度としてのパンチャーヤト (panchayat)

(1) イギリス統治期におけるパンチャーヤト

パンチャーヤトとは、本来数字の「5」(パンチ) からきている言葉で、村を5人の長老が統治していたという事例に由来し、転じて村レベルやカーストごとの集会を指す言葉として用いられてきた¹。

マラーター王国からの征服地における司法制度について調査した弁務官エルフィンストンは、統一された手続きや一事不再理原則の欠如、地域ごとの判断の不統一などの問題を指摘しつつも、当該地域における民事司法制度としてはパンチャーヤトに根幹を置くことを提案している²。このとき彼が紹介したように、パンチャーヤトの主要な役割としては村内のさまざまな紛争を解決することが挙げられる。イギリスによる統治が開始した当初は、地方自治の発達をめざした制度改革がなされたとはいえず、実際にパンチャーヤト制度に変化が起きたのは、1880年代以降である³。1884年にはマドラス、1885年にはベンガルの管区都市で地方政府法(Local Government Act) が制定された。これらの法律により組織されたユニオン・パンチャーヤトとよばれる組織は道路のメンテナンス、水の供給などを管轄としていた。これについては村民の意思により組織されたものではなく、旧来のパンチャーヤトとは異なって形式的なものにすぎなかったという意見もある一方⁴、地方自治組織の理念が広がる契機となったと評価する意見も見られる⁵。

1907年の分権化に関する王立委員会において村レベルの組織に関する事項が取り上げられ、その報告の中で村内の事項を執行する組織として村パンチャーヤトを設置することを勧告している。この村パンチャーヤトは、村長が職権により議長となるもので、その事務としては軽微な民事および刑事紛争解決、衛生、学校の建設及び運営、家畜用貯水池などの管理が挙げられている。ただしこの勧告に対しては、官僚による村の支配が強化されるおそれがあり、分権化が十分に進まないという批判も見られた⁶。

1919年にはインド統治法が制定されたが、その制定前に出された「インド憲法構造改革委員会(モンタギュー＝チェルムズフォード委員会)報告」では、「インド政庁は、村におけるパンチャーヤトの発展に注目することを求める。この問題は分権化委員会で討議され、連合州

¹ 福武ほか(1964) pp.243-246.

² 小谷(1994) pp.131-135.

³ 当時の概要につき、浅野(2002) p.18 参照。

⁴ Malaviya(1956) pp.219-220.

⁵ Mathew(1994) p.2.

⁶ Malaviya *op.cit.* pp.220-224.

インド文化と近代法

およびアッサムでさらなる調査がなされた。パンチャーヤトの成功への展望は、地域の状況によって異なり、これに応じてパンチャーヤトに付与しうる事務及び権限はこととなってくる。しかし、パンチャーヤトが成功しているところについては、これらが民事・刑事の司法権限、衛生や教育に関する行政権限および地稅徴収権限を持つことを、視野に入れるべきである。これらを、今後できる限り有効なものとしなければならない」としている⁷。そして、統治の諸機能が中央と地方とに二分された中であって、地方自治については各州 (province) の管轄事項とされた。この改革ではパンチャーヤトを自治組織として置くことまでは想定されていなかったものの、多くの州および藩王国では村パンチャーヤトの設置に関する法律が制定された⁸。

つづいて制定された 1935 年インド統治法は議會政治の発達と地方分権の拡大とをさらに発展させたものとされているが、同法制定に基づき、ほとんどすべての州で村パンチャーヤトをはじめとする地方政府の組織法が制定されることとなった⁹。

(2) ガンディーの「村の自治」

地方自治の制度化が進む中で、ガンディーを中心として国民會議派から、村パンチャーヤトを基礎とする新たな政治体制を求める動きがみられた。ガンディーは、村パンチャーヤトの組織的な設置のため、次のような規則を設けるべきだと主張している。それは、

- ①州會議派委員会の書面による承認をもって設置すること
- ②太鼓によって広報された、選挙のための会合で選出された者で構成されること
- ③郡委員会の推薦を得ること
- ④刑事司法管轄権を持たないこと
- ⑤紛争の当事者がパンチャーヤトに付託することを認めた、民事訴訟を扱うこと
- ⑥パンチャーヤトに付託することを強制されないこと
- ⑦罰金を科してはならず、民事上の執行命令は当事者の道徳、公平性、服従の意思に基づくものであること
- ⑧社会的あるいはその他のボイコットをすべきではないこと
- ⑨すべてのパンチャーヤトは、次に掲げる事項について関与することが求められる；

⁷ Superintendent of Government (1918) pp.220-223.

⁸ ボンベイ村パンチャーヤト法 (Bombay Village Panchayat Act, 1920)、マドラスパンチャーヤト法 (Madras Panchayat Act, 1920)、コーチン藩王国パンチャーヤト法 (Cochin Panchayats Regulation Act, 1919)、トラパンコール藩王国村パンチャーヤト法 (Travancore Village Panchayat Act, 1925) などがある。ただし、これらの法律に基づく村パンチャーヤトは、権限も限定されたものであった。

⁹ 広瀬 (1994) p.30.

〈法〉の移転と変容

- a. 村内の子どもの教育
- b. 村の衛生
- c. 村の医療ニーズ
- d. 村の井戸および貯水池の維持及び衛生
- e. いわゆる不可触民の生活向上

⑩パンチャーヤトが、その選挙から6か月以内に⑨に掲げた事項について関与することがなく、または村民の善意を反映させることができず、またはその他の理由で自己批判すべき事態にあれば、州会議派委員会が適当と認める場合、これを解散し新たに選挙を行うことができる。

という10項目である¹⁰。これを述べたのは1931年のことであるが、この時点ではパンチャーヤトについて単なる紛争解決組織としての役割のみならず、社会基盤の整備にパンチャーヤトが関与することを求めていることが分かる。さらに1942年には、『ハリジャン』誌において、「村の統治は、毎年村の男女のうち最低限の資格を満たす者の中から選出された5名によって構成されるパンチャーヤトがこれを行う。パンチャーヤトは、すべての必要な権限と管轄権を有する。処罰する権限は認められないが、立法、司法および行政にかかわる権限を有することとなる」として、自らのパンチャーヤト像を記述している¹¹。こうしたガンディーの考えが憲法の条文に盛り込まれたのが、憲法第40条である。

(3) 憲法第40条の制定

憲法制定に当たり、最初に作成された憲法草案(The Draft Constitution)には、パンチャーヤトにかんする規定は入れられなかった¹²。これに対してガンディーは、「事前に提示された憲法(草案)には、村パンチャーヤトおよび分権化に関する規定や指示が置かれていないという。もしわれわれの独立が民衆の声を反映させるものであるとするならば、早急に対処すべき問題である。パンチャーヤトが権限を得れば得るほど、民衆にとっては善となる。さらに、パンチャーヤトが有効で効率的であるならば、民衆の教育は向上するであろう。」と述べており¹³、村パンチャーヤトにかんする規定を憲法に盛り込むことを主張している。こうしたガンディーの考えに基づいて作成されたのが、「自由インドのためのガンディー主義憲法」である。多田によれば、この憲法案の中では「自治的・自給自足的村が公共行政の基礎」とされ、村において原則5人の構成員からなるパンチャーヤトを置くこと、これが教育、レクリエーション、治

¹⁰ Young India 28-5-1931. (雑誌名だけのものについては、CD版ガンディー全集を参照した)。

¹¹ Harijan 26-7-1942.

¹² Government of India (1948) 参照。

¹³ Harijan 21-12-1947.

インド文化と近代法

安、農・工・商業、衛生・医療、司法、財政および租税などの広範な事項について権限を有することなどが規定されていた¹⁴。

その後制憲議会において、政治体制にかんする議論の中でパンチャーヤトが取り上げられた。憲法草案提出に当たり、起草委員長アンベードカルは、インド古来の政体が取り入れられていないという批判に対し、「村落共同体に誇りを持つ者は、それが国家の運営や運命にほとんど影響を及ぼしてこなかったことに目を向けようとしなさい」と述べたうえで、「村落共同体がインドを崩壊させてきた。・・・村は地域第一主義の巣窟、無知および狭隘な精神の巣である。」と答え¹⁵、村パンチャーヤトを憲法に取り入れることに反対の姿勢を示した¹⁶。アンベードカルは単に共同体と個人との対立という視点からだけではなく、草案への批判者が主張するほどには村という存在が過去のインドの歴史において重要な役割を占めていないという観点からも、「村」というものを憲法の中に入れることに抵抗感を示したものと考えられる。こうしたアンベードカルの考えについて、モノモハン・ダース (Monomohan Das) 議員のように同調する意見も見られたが¹⁷、逆にクリシュナスワミ・アイヤール (A. Krishnaswami Ayyar) 議員のように村を重視する視点、または村パンチャーヤトについての条文を憲法に盛り込むよう主張する意見もみられた¹⁸。

その後憲法の逐条審議においてサンターナム (K. Santhanam) 議員から、「国は村パンチャーヤトを組織化し、これが自治組織として機能しうる権限を付与しなければならない」とする旨の規定 (第 31A 条) を置く提案がなされた¹⁹。最終的にアンベードカルもサンターナム提案に同意し、村パンチャーヤトの組織化にかんする規定を憲法に設けられることが、採決の結果決定した。これが現行の第 40 条で、「国は、村パンチャーヤトを組織し、それが自治単位としての機能を持つのに必要な権限を与えなければならない」と規定されているものである²⁰。この規定は憲法第 4 編「国家政策の指導原則」の中の一条項として置かれているが、あくまでも憲法第 4 編は法的には強行されない国家政策の指針としての位置づけがなされており、パンチャーヤトの設置は政策目標とされたということになる。

村パンチャーヤトの設置が裁判により強行されないとはいえ、憲法にこの規定が置かれたことは村パンチャーヤトという組織をインド社会の中で活用しようとした政治的意識の表れと

¹⁴ 多田 (1977) pp.199-208.

¹⁵ C. A. D. VII, pp.38-39.

¹⁶ 孝忠 (2005) pp. 101-102.

¹⁷ C. A. D. VII, pp.308.

¹⁸ Ibid. p.212, 219-221, 264, 285, 309, 316, 336 参照。

¹⁹ Ibid. pp.520-527.

²⁰ 憲法の条文については孝忠・浅野 (2006) を参照した。

〈法〉の移転と変容

みることができ、ガンディー主義的価値を条文化しようとしたものといえよう。

（４）農村開発の主体としてのパンチャーヤト

連邦国家であるインドでは立法管轄事項は中央、州およびその両者の共同管轄に分類されており（憲法第7附則）、このうち地方制度については州の管轄事項（State jurisdiction）とされていた。憲法制定に先立ち、各州でパンチャーヤトの組織法が制定されることとなった。独立直後に制定されたパンチャーヤト法では、パンチャーヤトが立法面のみならず紛争解決などの役割も果たすことが明記されていたものがみられた。その一つの例が1947年ウツタル・プラデーシュパンチャーヤト法であり、村パンチャーヤトが紛争解決機能をもつことが明示されていた。これは、旧来の、あらゆる側面について関与するパンチャーヤト像が反映されていたものといえることができるが、徐々に行政と司法との分離が明確にされ、紛争解決機能が失われていくこととなった。むしろ独立後のパンチャーヤトは、いわば農村開発（農業などの産業開発のみならず、衛生、インフラ整備などの社会開発を含めた定義として用いる）の主体としての役割が期待されたのである。

1993年の憲法第73次改正までのパンチャーヤトについては、Mathew（1994）がバルヴァントライ・メータ委員会報告から1964年まで、1964年からアソカ・メータ委員会報告まで、そしてアソカ・メータ委員会報告から1992年の時代に分類している。

1952年に、コミュニティ開発事業とよばれる農村開発プログラムが開始された。事業開始当初は村レベルワーカーという職員が村におけるニーズを把握し、これに対処するという方法をとっていたが、生産の向上や住民の参加の点で期待した成果が得られなかったため、この事業にパンチャーヤトをまきこむことが提言された。この提言をおこなったのが、バルヴァントライ・メータ委員会である。同委員会報告では、農村開発の分野で住民のイニシアチブを喚起するためには、住民により選出される組織への分権化が必要であるとした。パンチャーヤトの制度としては村パンチャーヤト、パンチャーヤト・サミティ、県会の三層構造とし、村パンチャーヤトの長がパンチャーヤト・サミティの議員に、パンチャーヤト・サミティの長が県会の議員になるとしたうえで、開発事業の中心的主体はパンチャーヤト・サミティにすることが提言されていた。

同委員会の報告をみるかぎりでは、「民主的分権化」という用語を用いて、選挙により選出された代表者を通じての住民参加拡大を目指していると思われるが、ここで想定されているパンチャーヤトは、開発事業の実施という役割に重きが置かれているといえることができる²¹。い

²¹ 詳細については、GOI [1958]を参照。

インド文化と近代法

いわゆる地方自治組織としてのパンチャーヤトという位置づけは不明瞭であったが、これより後、各州において同委員会報告にもとづくパンチャーヤト法制が整備されることとなった。しかしながら、コミュニティ開発事業の退潮とともにパンチャーヤトの停滞も始まっていった。

初代首相ネルー死後の政局の変動の中で、パンチャーヤトの整備運営は取り残されていった。後述するアソカ・メータ委員会報告の中では、さまざまな農村開発事業の実施に際してパンチャーヤトには事業の委任がなされるばかりで、事業計画および決定の機会がほとんど設けられなかったとしている。1966年にはパンチャーヤトを統括していたコミュニティ開発省が局へと格下げされ、1971年には農村開発局へと名称変更されていることから、コミュニティが農村開発の中で占める位置づけが弱まったと指摘することもできる。

さらに、パンチャーヤト議員の選挙も実施されなくなった。これは、国会議員や州議会議員が、パンチャーヤトを自らの政治的勢力をそぐものにとらえ、非協力的な態度を示したケースがあったことが原因として挙げられている。

1977年に誕生したジャナタ党政権は、重要な政策の一つに地方分権化を挙げ、その一環として「パンチャーヤト制度検討委員会」を設置した。その委員長の名前から、アソカ・メータ委員会と一般に呼ばれている。同委員会は、まず農村部における開発の状況を概観したうえで、パンチャーヤトについて詳細に検討している²²。

委員会報告では、分権化について「州レベルの下に民主的組織を置くことは、政治的および社会開発の見地から不可欠である」とし、パンチャーヤトの重要性を示している。そのうえで、パンチャーヤト制度をマンダル・パンチャーヤトと県会との二層構造にすることを提言している。マンダル・パンチャーヤトとは人口15000人から20000人程度の村の集合体とされており、農村開発の効率性などから規模が設定されたとされている。村レベルでは、当該村を選挙区とするマンダル・パンチャーヤト議員および県会議員、さらに住民代表によって構成される村委員会が置かれる。なお、議員選挙に際しては、開発政策に明確な方向性を与え、上位組織との連携を強めるという理由から、政党の参加を奨励されるものとしている。アソカ・メータ委員会報告にみるパンチャーヤトは、単に農村開発のための組織とするばかりではなく、農村住民に政治的参加の機会を広げ、民主的分権化を進めようとしたものとみることができる。報告書に付記された憲法改正案の条文を見るかぎり、議員の選出や権限の付与に規定の多くが割かれていることからしても、パンチャーヤトを民主政の中に位置づけようとしていたということができよう。

アソカ・メータ委員会報告にもとづき、複数の州ではパンチャーヤト法の改正が行われた。

²² 下記について、詳細についてはGOI [1978]を参照のこと。

〈法〉の移転と変容

とくにカルナータカ州では、マンダル・パンチャーヤトと県会との二層構造に大きく改変がなされている²³。しかし、この動きがインド全土に広がるには至らず、パンチャーヤトの活性化が進められなかった地域も存在した。ただし、パンチャーヤトを民主的な自治組織として確立させようとする意見は継続的にみられ、1980年代以降の複数の政府委員会が、そうした考えを明示している。そのための手段の一つとして提言され続けたのが、パンチャーヤトにかんする規定を追加するという憲法改正であった。

(5) 憲法第 73 次改正

1989年5月、ラージーブ・ガンディー政権の下で憲法第 64 次改正法案が下院に提出された。同年8月に下院を通過したものの、上院では否決され、廃案となった法案であるが、パンチャーヤトについての規定を憲法に追加しようとした初めての改正法案であり、女性に対して議席の 30 パーセントを留保する旨規定しているなど、インドの地方制度にとって大きな意味をもつ憲法改正案であった。しかし、会計監査は連邦会計検査院長の役割とすることや、選挙人名簿の作成は連邦選挙委員会が監督することなどから、中央の期間が果たす役割が大きく設定されており、憲法改正に批判的な見方をとれば、形を変えた中央集権化をもくろんだものということができよう²⁴。

1989年の総選挙で勝利した国民戦線内閣は、同年9月に憲法第 74 次改正法案として地方分権化のための憲法改正案を議会に提出した。これは農村部のみならず都市部の地方公共団体についても規定を設けるという点で前述の第 64 次改正法案とは異なっている。最終的に下院の解散のため廃案となったが、村民総会についての規定をもちこむなど、のちの憲法改正にもつながる動きがみられた。

1991年の下院議員選挙で勝利した国民会議派が提出したのが、第 72 次改正法案、すなわちのちに憲法第 73 次改正法となる法案である。

憲法第 73 次改正によって追加された条文は、第 243 条から第 243O 条までの 16 か条である。それらの規定のうち、重要なものについて概観する。

a. 村民総会（グラム・サバ：Gram Sabha）

「グラム・サバは、州議会が法律により定めた権限を行使し、村規模でその活動を行う」（第 243A 条）とされている。これは選挙人名簿に載せられている成人すべてが構成員となる総会

²³ Government of Karnataka [1987]を参照のこと。

²⁴ 第 64 次改正法案については、Singh and Misra [1993]を参照。

インド文化と近代法

のことで、旧来の村レベルでの集会に近いものということができる。村民総会に対して何らかの権限を付与するか否かについては、憲法改正法案を作成する段階で議論になっていたが、最終的に上述の法文となり、州の定める権限を行使する組織として認められている。ただし、同様に法案作成の時点で提案のあった、村長の解職動議を採択するという権限については、削除されている²⁵。

b.パンチャーヤトの構成

「すべての州に、この編の規定に従い、村レベル、中間レベルおよび県レベルのパンチャーヤトを置く」（第 243B 条第 1 項）とされ、原則としてインド全土にわたって統一的なパンチャーヤト制度が敷かれることとなった。ただし、人口が 200 万人に満たない州では村レベルおよび県レベルの二層構造となっている。

c.パンチャーヤトの組織

これに関してもっとも重要なのが、第 243C 条第 2 項の「パンチャーヤトの全議席は、そのパンチャーヤト地域内の地域的選挙区から直接選挙によって選ばれるものとし、（以下略）」という部分である。これにより、村レベルのみならずすべてのレベルにおいて議員は直接選挙によって選出されることが明示された。なお、議長の選出については、村レベルでは各州の定める方法により、そしてそれ以外のレベルでは各議員の互選により選出されることが規定されている。

議員選挙や、議長の選出にかんして重要なのが議席等の留保である。憲法第 243D 条では、第 1 項で指定カーストおよび指定部族に対する、人口比に応じた議席の留保を、第 2 項および第 3 項で女性に対する議席の 3 分の 1 を留保することを、そして第 4 項では議長職における指定カースト、指定部族および女性に対する留保を定めている。

d.パンチャーヤトの任期

第 243E 条では、任期途中での解散を除き、5 年ごとに選挙を実施することが規定されている。これは、定期選挙が行われなかったことによってパンチャーヤトの活動が停滞していたことへの対処として設けられた規定ということができる。

議員の欠格事項は州が定めることとされており、一部の州では子どもを 3 人以上持つ者は被選挙権をもたないとする、いわゆる「子ども二人規定」を設けている。これは、人口対策の一

²⁵ 浅野前掲注(3) pp.47-50.

〈法〉の移転と変容

つとしての「子ども二人政策」の一環とされているが、子どもをもつ権利（自己決定権）と参政権とのせめぎあいの中で、議論の対象ともなっている²⁶。

e. パンチャーヤトの事務、権限

第 243G 条は、州議会がパンチャーヤトに対し、自治組織として活動するのに必要な権限と権能を付与することができるとしたうえで、経済的発展および社会正義のための計画の策定と、憲法第 11 附則に列記されたものを含めた経済的発展および社会正義のための計画の実施とを、その対象に含むものとすることを定めている。

憲法第 11 附則に列記された事項をみると、農業、水管理、畜産・酪農、漁業、林業、小規模工業といった産業関連のもののほか、飲料水、道路や橋梁、電気などのエネルギーといったインフラ関連のもの、そして教育、市場、保健衛生、社会福祉などの社会開発関連のものがパンチャーヤトの管轄とされている。

以上、憲法第 73 次改正によって追加された条文を概観したが、その内容から読み取りうることは、この憲法改正の目的は「民主的」な地方組織を設置するとともに、これに広義での農村開発にかんして重要な役割を果たしうるようにするという点である。そこから言えることは、「パンチャーヤト」という伝統的に存在していた名称は活用しつつも、インフォーマルな集会ではなく、あくまでも間接民主制の枠組みの中で住民参加が可能になるような、地方制度を設けようとしたということである。

1993 年 4 月に憲法改正法が施行され、それから 1 年以内に各州は憲法の規定に沿ったかたちでのパンチャーヤト法制を整備することが求められた。憲法改正以前からパンチャーヤト制度の整備を促進させていたカルナータカ州をはじめ、多くの州が憲法の規定にもとづきそれぞれの州パンチャーヤト法を制定している。それらの法律の規定をみれば、一部を除いては紛争解決機能など旧来のパンチャーヤトがもっていた権限は取り払われ、いわば農村開発の主体としてのパンチャーヤトという方向性が明らかに示されたものとなっていた。これは、州パンチャーヤト法のモデル法案を作成したのがアーンドラ・プラデーシュ州ハイデラバードにある国立農村開発研究所であったことも、その表れといえるであろう²⁷。

地方分権化の重要な主体として、伝統的に使用されてきた集会の名前「パンチャーヤト」に、さらに焦点を当てた憲法第 73 次改正であったが、その主な役割は農村開発の推進にあったといえる。いわば、伝統的な組織を法制化し、現代の農村におけるニーズに合わせよ

²⁶ *Ibid.* pp.112-113 および pp.116-119.

²⁷ National Institute of Rural Development [1993]を参照のこと。

インド文化と近代法

うとした例ということができよう。

しかし、憲法改正から 20 年が経過する中、パンチャーヤト法制にも変化がみられるようになってきた。2000 年代に入ってから状況を概観し、その変化のありようについて検討したい。

(6) 州パンチャーヤト法制の変容²⁸

憲法第 73 次改正にもとづく各州パンチャーヤト法制の整備ののちも、その修正は継続的に行われてきた。本稿で取り上げるカルナータカ州もその一例として挙げることができる。

カルナータカ州では、1994 年パンチャーヤト法が制定された翌年には第一次改正法が、1996 年には第二次改正法が制定され、パンチャーヤト法の一部改正がなされている。さらに大規模な改正となったのが 1997 年の第三次改正法によるもので、この改正により、まず村パンチャーヤトの権限の拡大がなされ、当初は「政府が時宜に応じて特定できる条件に従い、村パンチャーヤトは、第一附則に定める事務を執行する」とされていた規定が、「村パンチャーヤトは、第一附則に定める事務を執行する；ただし、州政府または中央政府が第一附則に定める事務のための資金を供与するとき、村パンチャーヤトは事務執行のためのガイドラインおよび規範に従い、当該事務を執行しなければならない」(パンチャーヤト法第 58 条第 1 項)と改正された。さらに、同条第 1-A 項として、「村パンチャーヤト基金からの支出が認められる限り、以下の事項について村パンチャーヤトは、その領域内での供与を行わなければならない」として、トイレ、上下水、衛生状態の改善、初等教育への完全就学、予防接種の実施など 16 項目を挙げている。列举された事項は衛生状態やインフラの改善および維持に関連するものが多いが、1998 年の法改正で議員の欠格事由の一つに「衛生的便所を保有していない」ことが追加されたことを考え合わせても、衛生問題が重要な課題として挙げられていたことがみてとれる。

そして、パンチャーヤト法制定後もっとも大きな改正として挙げられるのが、2002 年の法改正である。この改正でもっとも大きなものが、村民総会およびワード総会 (ward sabha) の問題であった (以下、条項番号は 2002 年パンチャーヤト (改正) 法の条項番号を指す)。

まず、新たな組織としてワード総会を設置した (第 3 条)。ワードとは、村パンチャーヤト議員の選挙区となる領域を指すもので、一つの村パンチャーヤトの領域内で複数のワード総会が開催されることとなる。これは、住民の参加拡大に向けた瀬策の一つとされている。ワード総会は少なくとも 6 か月に 1 回開催され (同条第 1 項)、その定足数は全構成員の 10 分の 1 あるいは 20 人のいずれか少ない数となっている (同条第 2 項)。ワード総会の機能としては、

²⁸ 以下本節の記述については浅野[2006]を参照。

〈法〉の移転と変容

ワード領域におけるニーズをまとめ、開発計画における優先順位を設定すること、そしてこれを村民総会に提出することが第一である。このほか、開発事業の受益者の選定、村パンチャーヤト職員などからの情報収集、ボランティア活動の組織化、税金支払いの強化、街灯や公共井戸などの位置についての勧告、衛生問題など公益にかかわる事項についての啓蒙、社会的調和の推進などが挙げられている（同条第3項）。

ワード総会の設置とともに、村民総会にかんする規定にも改正がなされた（第3A条）。たとえば、通常6か月に1回開催される以外に構成員の10分の1以上からの要請があれば特別総会を開催することができるように定められた（同条第1項）。定足数については、構成員の10分の1あるいは100人のいずれか少ない方と定められた（同条第2項）。

村民総会の機能としては、「ワード総会の勧告を検討したうえで」村パンチャーヤトの領域内における開発計画での優先順位を設定すること、「ワード総会による優先順位にもとづいて」受益者の選定を行うことが、まず挙げられている。また、「開発および福祉事業にかんしての広報、地域で利用可能な資源を提供しての開発事業の効果的な実施とそのフィードバック」や、街灯や公共井戸などについて、ワード総会の勧告にもとづいて（整備の）決定を行うこと、母子保健活動の支援、カースト、宗教、性別による差別の撲滅、児童労働の発見と児童の保護なども挙げられ、村民総会の管轄する対象が非常に広い範囲に拡大されることとなった。また、村パンチャーヤトの年次会計が村民総会の場にも提出されるように改正された。

こうした改正について、村民総会よりも領域の点で小さなワード総会を設置し、開発事業にかかわって重要な役割を与えていることは、いわゆる農村開発への住民の参加を拡大させようとする意図のもとに行われたものと考えることができる。また、受益者の選定作業にもワード総会が関与することで、実情に即した受益者の選定が行われる可能性が高まったと評価しうる。また、村民総会については、改正前に比べてその機能について詳細に規定されることになったことから、村民総会のなすべき事務が明確になったといえることができ、さらに定足数の明記によって村民総会の適正な開催を明確なものにしようとしたと考えられる。

（7）小括

上述のように、伝統的に存在していた地域レベル（村レベル）での統治の仕組みであったパンチャーヤトを、近代的な統治の仕組みのなかに取り込み、地方分権化をすすめる手段としてきたのが、独立以降のパンチャーヤト制度の動態であったといえることができる。憲法制定当時には、ガンディー主義の影響もあって、政府の政治的責任として設置することが規定されていたパンチャーヤトであったが、憲法第73次改正によって、憲法上の制度として設置を明確な

インド文化と近代法

ものにした。

しかし、その機能をみるかぎりでは、いわば農村開発の主体としての役割が主に期待されてきたということができ、ガンディーが理想としたような「自治的な村」の主たる組織としての位置づけまでは得られていないということもできる。

ただし、憲法改正から 20 年が経過する中で、カルナータカ州パンチャーヤト法の改正にもみられるように、村民総会の活性化をすすめることによって、伝統的な集会のあり方を制度化し、住民の農村開発事業への参加を拡大させようとしている動きがあることは、注目されるべき点といえよう。

2. 地域レベルでの紛争解決

上述したパンチャーヤトにおいて、削除された権限の最大のものが司法権限であった。すでにみたように、憲法改正以前から、法制面では村パンチャーヤトの司法権限をなくす動きが進められてきた。そして、1993 年に施行された憲法改正においてもパンチャーヤトの権限の中に司法権限を含めていなかった。

しかし、地域的なレベルで紛争解決を行うべきという意見が継続的にみられていた。その最大の理由としては、司法へのアクセスの問題、そして司法の滞留の問題がある。

(1) 地域レベルでの紛争解決：村法廷（Gram Nyayalaya）の設置まで

伝統的紛争解決処理の手段として存在していた前述のパンチャーヤトであるが、一時は州のパンチャーヤト法でも各村パンチャーヤトがもつ司法権限について規定を設けていた。例えば、ウッタル・プラデーシュ州 1947 年パンチャーヤト法はその一つである。伝統的な地域における紛争解決として、村パンチャーヤトの長（村長）なり、あるいは村の長老（インフォーマルなリーダー）がこれを行うケースがみられた。1998 年に筆者が実施した聞き取り調査においても、村長の重要な役割として村内での軽微な紛争について処理することが、村長自ら挙げられていた。しかし、法律上は憲法第 50 条に定められた「行政と司法との分離」原則ともかわり、村パンチャーヤトの紛争解決機能を定めた法律は減少していった。

1962 年に、司法パンチャーヤトの現状について検討、報告を行った通称ラージャゴパール委員会（The Study Team on Nyaya Panchayats）の報告書が提出された²⁹。その結論では、司法パンチャーヤトは村落における実際のニーズに対応しうるものであることから、これを再

²⁹ GOI [1962]参照。

〈法〉の移転と変容

度導入すべきであるとしたうえで、ただし、あくまでも自治組織としての村パンチャーヤトからは分離した組織であるべきだとした。その管轄は少額のものあるいは刑事事件については軽微な犯罪に限定されるべきものとしている。後述するように、1962 年に提示された司法パンチャーヤトに関する意見には、現行の村法廷に通じるものもあるといえる。このラージャグーパール委員会報告や、これに先立つ 1958 年の法律委員会第 14 次報告書などは、司法パンチャーヤトを地域における紛争解決推進に役立つ組織として積極的にとらえ、これをより推進すべきとの方針を見せていた。

しかし、これに対して法社会学者などは、実際には活動している司法パンチャーヤトが必ずしも多くないこと、司法パンチャーヤト長の支配に服するようなケースもみられ、その者に訴え出ることができるような一部の村民にのみメリットがあることなどの問題点を挙げ、さらには公式法の形式性と村の紛争解決機関がもつ政治的柔軟性との融合がこれを停滞させたと批判していた³⁰。

このように、司法パンチャーヤトに対する肯定的な意見と否定的な意見とが交錯する中で、1986 年には法律委員会第 114 次報告書（以下第 114 次報告書とのみ記述）において、村法廷の組織について様々な見方が提示された³¹。委員会設置当初のワーキングペーパーでは「司法パンチャーヤト」という名称が用いられていたが、報告書の段階で「パンチャーヤト」という文言は外され、村法廷（Gram Nyayalaya）というものが用いられた。この変更については、伝統的なパンチャーヤトとの混同を避けることが理由として挙げられている。ただし、その名称は変更されたとはいえ、内容としては過去の司法パンチャーヤトと同様な組織をイメージしていたと考えられる。

2000 年代になり、司法改革の一つとして、農村部における紛争解決機関の設置が重要な課題として一層提言されるようになった。その中で、2006 年には司法省より村法廷法案が提出され、2007 年にパンチャーヤト省からは司法パンチャーヤト法案が提出されるという事態となった。パンチャーヤト省の提出した司法パンチャーヤト法案については、法哲学者で元デリー大学副学長のウペンドラ・バクシ（Uppendra Baxi）を委員長とする「司法パンチャーヤト委員会（Committee on Nyaya Panchayats）」の提言に基づくものといえるが、2009 年には司法省から、行政と司法との分離という面から違憲であるとして、法案の提出に反対される結果となっている。これに対して、村法廷法案は、2008 年に議会を通過して法律となっている。これにより、全土を通じて統一的な農村地域における紛争解決機関が設置されることになった。

³⁰ Meschievitz and Galanter [1982] pp.68-70. および Galanter and Krishnan [2004] p.793. 参照。

³¹ GOI [1986] 参照。

インド文化と近代法

(2) 村法廷の組織と機能

2008 年村法廷法³²は、全 40 条及び 2 附則からなる法律である。本法の適用範囲に関わり、ジャンムー・カシミール州や北東部諸州の一部、さらに部族地域には適用されないことが定められている。これは、憲法第 6 附則に基づき部族地域では、慣習に基づく紛争解決機関を置くことが可能になっていることと関連があると考えられる（第 1 条）。

a. 村法廷の組織

村法廷は、州政府が高等裁判所と協議したうえで、原則として中間レベルのパンチャーヤトに設置されるもので、裁判所システムに組み入れられるものである（第 3 条）。村法廷を構成するメンバーとして、法文上は裁判長（Nyayadhipari）を任命することのみが規定されている。裁判長には第 1 級司法マジストレート（治安判事）に任命されうののと同等の資格が求められている。このことから、法律実務に就いたことのある者を村法廷の中心に据えようとしていたことが分かる³³。第 114 次報告書では、法曹である「パンチャーヤト裁判官」と 2 名の「非専門家裁判官」によって構成されるべきと述べられていた。これに対し、村法廷法の規定には、非専門家の参加について触れていない点が異なっている。なお、裁判長は管轄下の村を訪問して、当事者の居住している場所などで審理を進めなければならないとされている（第 9 条）。これは、農村住民の正義へのアクセスにとって重要なこととされ、すでに第 114 次報告書でも言及されていた事項である。

b. 村法廷の管轄

村法廷の管轄は、刑事裁判および民事裁判のいずれにも及んでいる。刑事裁判にかんしては、村法廷法第 1 附則に管轄事項が列挙されており、インド刑法に規定のある犯罪についていえば、窃盗、盗品の收受や保管、住居への不法侵入などが挙げられ、その他の連邦法にかかわるものでは隷属的労働者制度廃止法、家畜不法侵入法、市民権保護法、ドメスティックバイオレンスからの保護法などが管轄として挙げられている（第 12 条）。

刑事管轄権については、第 114 次報告書の時点から「第 1 級司法マジストレート」が扱う範囲が妥当であるとされていた。刑事訴訟法第 29 条では、第 1 級司法マジストレートが担当する刑罰の範囲として、「3 年以下の有期刑、5000 ルピー以下の罰金刑またはその両方」

³² <http://www.lawmin.nic.in/doj/justice/gramnyayalayas.pdf>

³³ たとえば、マハーラーシュトラ州の第 1 級司法マジストレート試験受験資格としては、法学の学位を取得しているうえ、高等裁判所または下位裁判所において 3 年以上弁護士などとして活動した経験をもつことが要件とされている。

〈法〉の移転と変容

と定めている。村法廷法に定める村法廷の管轄は、上記のうち2年以上の有期刑を科しうる犯罪が除かれ、かつ略式手続によって処理されうるものということができる。

民事裁判については、財産の取得、取水、共有牧草地の利用等、生活に直接的に関連する事項のほか、賃金支払いにかかわる請求などが管轄とされている。なお、第114次報告書において管轄に含めることが提示されていた家事事件（婚姻、離婚、子の監護など）については、管轄から除かれている。

c.村法廷の手続き

刑事手続については、原則として1973年刑事訴訟法第21章に定める略式手続により、なされなければならないとされている（第19条）。いいかえれば、村法廷の刑事管轄権は、略式手続のとりうる範囲内で定められているということができる。また、司法取引を申請することができる（第20条）。民事手続については、原則として民事訴訟法の規定が適用される（第23条）が、村法廷法にも民事手続についての規定がある（第24条）。

本制度の特徴の一つが、審理をできるかぎり速やかに進めなければならないとされている点にある。刑事裁判については、審理終結後ただちに、またはその後15日以内に、判決の言い渡しとなされなければならない（第22条）。民事裁判については、第24条に基づく訴訟については提起から6か月以内に処理されなければならないこと、判決の言い渡しは聴聞の終結後ただちに、あるいはその後15日以内になされなければならないことを定めている。ただし、村法廷は、事件の性質にかんがみて可能な限り、調停などの手段により紛争解決を試みなければならないとされている（第26条）。

上訴に関しては、制限がある。刑事裁判の場合は、被告人が罪を認めた場合や、1000ルピーを超えない罰金刑が宣告された時には上訴できない（第33条）。刑事事件の上訴はセッションズ裁判所に行い、その判決が最終のものとなる。民事裁判の場合、上訴は県裁判所に行うものとされ、当事者の合意が得られたものや、訴額が1000ルピーを超えないものについては上訴できないことが定められている（第34条）。民事裁判においても県裁判所の判決が最終のものとなるが、刑事事件、民事事件のいずれにしても、憲法第32条または第226条にもとづく令状訴訟により、権利保護を求めることができる。

（3）村法廷の現状と司法パンチャヤトとの差異

上述の村法廷にかかわる制度をみるかぎりでは、紛争の迅速な解決に主眼を置いた、裁判所の系列におかれた組織と位置付けることができる。第114次報告書の時点では住民の参加を一

インド文化と近代法

定程度企図していたものの、実際に設置されたものは専門職により構成される組織になっている点が、大きな違いといえる。

すなわち、第114次報告書では、既存の司法パンチャーヤトのような組織を念頭に置いたうえで、村法廷の設置を構想していたとみることができるものの、2008年村法廷法にもとづいて設置された村法廷は、既存の司法制度の基層部分に、特定の管轄事項を扱うものとして置かれたということが位置付けられよう。このことは、司法パンチャーヤトに関する検討を行った、「司法パンチャーヤト委員会」の報告書に記述された司法パンチャーヤトの案との違いからみてもとることができる。

ちなみに、司法パンチャーヤト委員会は、パンチャーヤト省が司法パンチャーヤト法案を起草するに当たり、法案やモデル規則の策定などを目的に設置されたものである。村レベルでの紛争解決は地域レベルで行うことがもっともよく、法律委員会の報告書でもこれが示されているとしており、非専門家による司法が時に求められているとしている³⁴。

司法パンチャーヤトは「慣習」にもとづくもので、環境に適合的であるとともに、ときに人権を侵害する側面もあったとしたうえで、これが独立期において植民地期に蓄積された紛争を処理することに一定の役割を果たしたことを考え合わせると、法的多様性を受け継ぐということは無視しえないものであると述べ、司法パンチャーヤトの改革を通じて、過去とのつながりを進めるという考えの下で検討を進めるという方針を示している³⁵。

以下では、司法パンチャーヤト委員会による司法パンチャーヤト案と、村法廷との差異を、構成員、管轄地域、および管轄権の三点について概観する。

まず司法パンチャーヤトの構成員は、選挙により選出される5名のメンバーとされ、その長は1年ごとに持ち回りで務める案が示されていた。司法パンチャーヤトが受理した案件について、司法パンチャーヤトの長、2名のメンバーおよび当事者が選択したその他の者2名により審議される。なお、ドメスティックバイオレンスやセクシャル・ハラスメント、子どもや離婚した配偶者を含む、被扶養者に対する扶養および監護などにかかわる争いの場合、女性のメンバーが審理に参加することが求められている。これに対し村法廷は、裁判長を置くことが法律で定められているのみであり、女性メンバーの参加についても規定されていない。

管轄地域については、司法パンチャーヤトが「村または村の集合体のレベル」に設置されるのに対して、村法廷は郡などのいわゆる中間レベル（県と行政村との間に位置づけられる）に設置される点が異なっている。司法パンチャーヤトの方が小さな領域を管轄することになり、「草の根の紛争解決組織」という理念に沿ったものといえることができる。

³⁴ GOI[2007] para. 2.3 and 3.3

³⁵ *Ibid.* para 3.15 and 4.3.

〈法〉の移転と変容

管轄権について比較すると、司法パンチャーヤトのもつ刑事管轄権は、村法廷のもつそれに比べて範囲が広い。司法パンチャーヤトのみが管轄する事項としては、たとえば名誉棄損（そのための印刷行為や、当該印刷物の販売を含む）、神罰を受けると信じさせる行為、公共の水源地や貯水池の汚染、道路等への障害物設置、既婚女性の連れ出し、姦通などが挙げられる。また、宗教感情を害する意図的発言や治安侵害を誘発させる侮辱なども管轄権の及ぶ犯罪とされており、「コミユナルな緊張を高める」問題について予防的な管轄権を有するとしている点にも特徴がみられる。いわば、刑事管轄権については、司法パンチャーヤトは管轄地域において発生した犯罪について、軽微なものである限り広く対象とする傾向が見られるといえよう。

民事事件については、司法パンチャーヤトおよび村法廷のいずれも、まず調停による紛争解決を図るように定められているほか、管轄権のおよぶ事案についてもほぼ同様の規定が設けられている。

（４）小括

村法廷という名称で設置された地域レベルの紛争解決組織について概観すると、その名称から伝統的な紛争解決組織と類似した組織にみせているが、実際には専門家による審理が実施される、いわば迅速な司法手続きの執行を目的にした組織構成になっており、また、管轄権の及ぶ事項についても司法パンチャーヤトや第 114 次法律委員会報告に示されたものから比べれば大きく絞り込まれたものとなっていた。

司法パンチャーヤト委員会報告書では、司法制度改革の要点は、「司法の負担を効率的にかつ公平にさせることができるようにすること」および「非専門家または一般市民の草の根司法への参加の必要」という点にあると述べられている。そのうえで、村法廷は「集権的な方法での草の根司法の再構築」であるとしている。そして、司法パンチャーヤトは「民主的分権化」という憲法上の発展に重要な位置を占めるものであり、村法廷と相互に補完しうるものであつて競合するものではないとも述べている。委員長のパクシをはじめ、司法パンチャーヤト委員会の委員からみれば、村法廷は伝統的な地域の紛争解決組織とは異なった位置にあることが、明らかだったのではないかと思われる。

このように、現行の村法廷は第 114 次報告書において法律委員会が想定していたような、伝統的な地域における紛争解決組織というよりも、近代的司法制度の中におかれた基層的紛争解決組織という色彩が濃くなっている。このような位置づけは、前項で取り上げた現代におけるパンチャーヤトにも相通ずるところがあるといえよう。

インド文化と近代法

まとめ

本稿ではインドにおいて伝統的な統治、紛争解決の組織を現代に導入しようとした動きについて、パンチャーヤト制度および村法廷を取り上げて検討を行った。本稿で取り上げたような統治機構にかかわる規定のほか、序論においてふれた家族法分野において、伝統的文化が現代の法制に影響を及ぼしているものは少なくない。また、このほかにも、インドの伝統的文化を法規定の中に含めようとした事例はさまざまに存在しており、その例としては、憲法第 47 条に規定されている「酒類及び麻薬類の販売の禁止」や同第 48 条に規定されている「牛などの家畜類のと殺禁止」など、枚挙にいとまがない。

なかでも本報告で紹介した地方自治の仕組みと地域的紛争解決の仕組みとは、いずれも外見的には、伝統的に存在していた組織を改めて近代的法制度のなかに組み込もうとしたものであった。しかし内実を見る限りでは、伝統的な組織とは大きく異なっていることが明らかである。地方制度としてのパンチャーヤトは、独立前に存在していたパンチャーヤトとは異なり、むしろ農村開発事業の遂行において重要な役割を果たす組織としての位置づけが大きくなり、紛争解決の機能などは失われていつている。地域的紛争解決のために設置された村法廷は、司法パンチャーヤト委員会が提出した司法パンチャーヤトの案と比べても分かるように、伝統的な紛争解決組織とは必ずしも類似していないものとなっている。

このように、伝統的な文化や社会の仕組みを近代的な法制度と接合させようとしているとき、それらが実質的にいかなる機能を果たそうとしているのか、また、伝統的な組織のいかなる側面を現代に生かそうとしているのか、十分に検討する必要がある。インドにおけるパンチャーヤトや村法廷をめぐる今後の動きは、こうした検討を進めるための良い実例になるものと考えられる。

参考文献

[英文]

- Baxi, Upendra and Galanter, Marc [1979] *Panchayat Justice: An Indian Experiment in Legal Access* in M. Cappelletti and B. Garth (eds.), *Access to Justice: Vol. III: Emerging Issues and Perspectives*, Milan: Giuffrè and Alphen aan den Rijn: Sijthoff and Noordhoff, pp.341-386.
- Galanter, Marc and Krishnan, Jayanth K. [2004] 'Bread for the Poor: Access to Justice for the Needy in India', *Hastings Law Journal* 55: 789-834.
- Gupta, H.P. and Chopra, K [2004] *Commentaries on U.P. Panchayat Raj Act, 1947*, Manav Law House, Allahabad.

〈法〉の移転と変容

Guruswamy, M. and Singh, Aditya [2010a] Accessing Injustice: The Gram Nyayalayas Act, 2008, *Economic and Political Weekly* 45(43): 16-19.

Guruswamy, M. and Singh, Aditya [2010b] Village courts in India: unconstitutional forums with unjust outcomes, *Journal of Asian Public Policy* 3(3): 281-293.

Malaviya, M.D. [1956] *Village Panchayats in India*, Indian National Congress, New Delhi.

Mathew, G. [1994] *Panchayati Raj –From Legislation to Movement-*, Concept Publishing, New Delhi.

Meschievitz, Catherine S. and Galanter, Marc [1982] In Search of Nyaya Panchayats: The Politics of a Moribund Institution in R. Abel (ed.), *The Politics of Informal Justice: Comparative Studies*, New York: Academic Press pp.47-77.

Mahatma Gandhi (CD-ROM), Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

Singh, S.S. and S. Misra [1993] *Legislative Status of Panchayati Raj in India*, Intellectual Publishing, Delhi.

[政府刊行物] (注では Government of India を GOI と表記)

Constituent Assembly Debates (C.A.D.), Lok Sabha Secretariat, New Delhi.

Government of India, Superintendent of India [1918]: *Report on Indian Constitutional Reforms*, Calcutta.

Government of India [1948] *Draft Constitution of India*, Government of India Press, New Delhi.

Government of India, Ministry of Law [1962] Report of the Study Team on Nyaya Panchayats, New Delhi.

Government of India, Ministry of Agriculture and Irrigation [1978] *Report of the Committee on Panchayati Raj* (Asoka Mehta Committee), New Delhi.

Government of India, Law Commission of India [1986] *One Hundred and Fourteenth Report on Gram Nyayalaya*, New Delhi.

Government of Karnataka [1987] The Karnataka Zilla Parishads, Taluk Panchayat Samithis, Mandal Panchayats and Nyaya Panchayats Act, 1983 and Various Rules under The Karnataka Zilla Parishads, Taluk Panchayat Samithis, Mandal Panchayats and Nyaya Panchayats Act, 1983, Bangalore.

Government of India [2007]: The Report of the Committee on Nyaya Panchayats, New Delhi.

National Institute of Rural Development [1993] *Panchayat Bill (A Suggestive Framework)*, Centre

インド文化と近代法

for Panchayati Raj, Hyderabad.

〔和文〕

バクシ、ウペンドラ [1985] 「パンチャヤットの裁判—インドにおける法的アクセスの実験—」
マウロ・カペレッティ編『裁判・紛争処理の比較研究（下）—アクセス・トゥ・ジャスティス・プロジェクト—』中央大学出版部、pp.186-195.

浅野宜之 [2002] 『インドにおける村パンチャヤットの「自治」と法—アーンドラ・プラデー
シュ州法を中心に』名古屋大学大学院国際開発研究科博士学位請求論文

浅野宜之 [2006] 「インドにおける州パンチャヤット法の展開」 アジア法学会編『アジア法研
究の新たな地平』成文堂、pp.258-289.

浅野宜之 [2011] 「インド 2008 年村法廷法の特質-とくに司法パンチャヤットと比較して」

孝忠延夫ほか編『差異と共同『マイノリティ』という視角』関西大学出版部

孝忠延夫 [2005] 『インド憲法とマイノリティ』法律文化社

孝忠延夫・浅野宜之 [2006] 『インドの憲法』関西大学出版部

小谷汪之[1994] 『『カーストの自治』政策とカースト集団』小谷汪之編『西欧近代との出会い』
明石書店、pp.127-158.

多田博一[1977] 「ガンディー主義憲法草案—抄訳—」大内穂編『インド憲法の制定と運用』ア
ジア経済研究所、pp.199-229.

広瀬崇子[1994] 「インドの地方制度」財団法人地方自治協会『アジア諸国の地方制度(III)』
pp.23-62.

福武直、大内力、中根千枝編[1964] 『インド村落の社会経済構造』アジア経済研究所

イスラーム法と政治

——マレーシアにおける一夫多（ポリガミー）をめぐる論争から¹

桑 原 尚 子

はじめに

イスラーム復興運動の高まりとともに、シャリーア (Shari'ah) は、マレーシアにおける政治上の争点となった。そこにおける論点は、シャリーアの意義及び国家法としての適用であり、とりわけイスラーム国家の概念、ハッド刑 (hudud)、棄教、ジェンダー及び家族法ヘムスリム (イスラーム教徒) の関心が向けられてきた。なかでも激しい論争が繰り広げられてきた一夫多妻 (polygamy) は、その擁護者からイスラームの最後の砦とみなされてきたのも事実である。

多くのムスリム諸国において法・司法制度の近代化は、シャリーアの適用領域を家族及び一部の宗教的事項へ限定し、ときに、シャリーアと西欧法との「混合法 (hybrid law)」を実体法及び手続法において創出することとなった。結果として、これらムスリム諸国においてイスラーム法適用を求める者達にとって家族法は、守るべき最後の砦となったと言っても過言ではない。それ故、家族法から生じる諸問題が公的空間において議論され、これまで、タラーク (talaq) (夫の専断的な裁判外離婚)、女性の離婚権、監護権や一夫多妻が論争的となってきた。これらの論争からは、イスラーム法学の下での保護者・扶養者 (qawwām) の概念と、そこから派生する夫の扶養義務・妻の従順義務という夫婦の対価的な権利義務関係に基づいた伝統的な婚姻制度を現代に適合させるにあたっての葛藤が看取される。そこにおいて国家は、シャリーアの法典化だけでなく、近代のシャリーア司法制度の構築、イスラーム行政機構創設やシャリーア司法を担う法曹の養成などにおいても極めて重要な役割を果たしてきた。

そこで、本稿では、現代のムスリム諸国においてシャリーアに基づく法・司法制度を国家がどのように構築してきたかを把握するために、マレーシアにおける一夫多妻をめぐる論争を取り上げる。第1節においてマレーシアにおけるイスラーム及びイスラーム法の特徴を明らかにした上で、第2節ではシャリーアの近代化に果たした国家の役割についてマハティール政権の

¹ 本稿は、科学研究費補助金・基盤C (平成24年度～26年度) 「イスラーム離婚法制の比較法的研究：マレーシア、モロッコ、エジプト、アラブ首長国連邦を中心として」〔課題番号24530016〕の研究成果の一部である。なお、本稿は、Naoko Kuwahara (2013) “Shari'a in Law and Politics: Polygamy Debate in Malaysia” 高知短期大学『社会科学論集』第103号、PP.29-58の一部を和訳したものである。

イスラーム法と政治

下で本格的に開始された「イスラーム化政策」の内容と範囲を検討する。第3節では、イスラームの文脈でのジェンダー平等という観点から進歩的改革と称される1980年代のイスラーム家族法改革を考察する。第4節及び第5節では、1980年代のイスラーム家族法改革への反動と2000年代のイスラーム家族法改正の動きを追う。第6節では、一夫多妻をめぐるマレーシアの議論状況を整理する。

1. マレーシアにおけるイスラームとイスラーム法の特徴

マレーシア連邦憲法第3条は、イスラームが国教であることを明定している。同条は、ムスリムの宗教儀式に則って公的行事における宗教的部分を執り行うよう参加者へ強制しうるという意味である (Sheridan and Glove 2004: 32)。エジプトなどと異なり、国家法がシャリーアに従うべきこと、あるいはシャリーアが国家法の法源であることをマレーシア連邦憲法は定めていない。

マレーシアは13の州と連邦直轄領（クアラルンプール、ブトラジャヤ、ラブアン）から成る連邦国家である。マレーシア連邦憲法第9附則は、イスラームが各州の専権事項であることを定めている。州は、家事、宗教的事項、一部の刑事事件並びにシャリーア裁判所の組織及び手続に関するイスラーム法について、立法権、行政権及び司法権を有する。連邦直轄領を除いてシャリーア裁判所は州の裁判所であり、これら州の裁判所を統一する連邦のシャリーア裁判所はなく、それ故、後述のような「法廷地漁り」の問題が生じている。1988年の憲法改正によって新たに設けられた第121(1A)条は、ムスリムとムスリムでない者が当事者である場合やイスラーム法と世俗法が交錯する諸問題について、シャリーア裁判所と通常裁判所の間で管轄権をめぐる争いを引き起こしている (Lee 2012: 313)。マラッカ州、ペナン州、サラワク州及びサバ州を除く州には州王 (*Sultan*) がおり、彼らは州の宗教たるイスラームの長であり、宗教的事項を規律する州法を制定する権限を有する²。

連邦憲法第160条において、マレー人は「イスラームの宗教を信仰し、日常的にマレー語を話し、マレー慣習に従う者」と定義され、民族と宗教が分かち難いことも、マレーシアにおけるイスラームの特徴である。さらに、連邦憲法第153条は、民族的にも宗教的なマレーシアにおいて、マレー人とサバ州及びサラワク州の先住民へのアフターマティブアクションの根拠となっている。

² 例えば、スランゴール州憲法第48条第1項など。

〈法〉の移転と変容

2. イスラーム及びイスラーム法の制度化

1980年代から、マハティール政権は、イスラームとイスラーム法の制度化を主導した。そのころまでには、体の線を隠すような服装が好まれるようになったり、社会生活での男女の接触が以前よりも少なくなったり、アラビア語の単語を話し言葉に織り込むようになったり、ハラール食品（イスラーム法において合法的な食品）への意識が高まったりといったイスラーム復興の兆候がマレーシアのムスリム社会において顕著になっていた（Muzaffar 1987: 3, 4）。マレーシアにおけるイスラーム復興は、グローバルなイスラーム復興だけでなく、国内の都市化や、マレー人を支持基盤とする統一マレー国民組織（UMNO: United Malays National Organization）と汎マレーシア・イスラーム党（PAS: *Parti Islam Se-Malaysia*）の政争に人々が辟易していた、といった国内的要因にも起因するものであった（Muzaffar 1987: 13-26; Liow 2009: 33-37; Nagata 1984: 81-85）。

もっとも、マレーシアにおけるイスラーム復興は、主として大学生グループが主導したダクワ運動に由来する社会現象として始まったのであった（Liow 2009: 34, 44）。地元の人々は、「イスラームの理想」を追求する、またはそれを抱く「風潮、活動、考え及び団体の集合体」を指す言葉として、緩やかに「ダクワ運動」の用語を用いていた（Nagata 1984: 81）。様々なダクワ運動に共通の特徴は、ダクワ運動の参加者又は集団が宗教、政治又は社会のエリートではなかったという点にあった（Ibid）。

イスラーム復興運動の高まりはマレーシア政治へも影響を与えた。ダクワ運動からのイスラーム化要求に応じて、マレー人政党の統一マレー国民組織及び汎マレーシア・イスラーム党は、「真正な」イスラーム及び「真正な」イスラーム法をめぐる論争へと突入したのだった。1981年にマハティール政権が誕生すると、マハティール首相は、イスラーム化政策への「お墨付き」を得るべくダクワ運動の著名な指導者であったアンワール・イブラヒムを自らの政権へ取り込み、イスラーム及びイスラーム法の制度化という一連のイスラーム化政策を遂行していった。イスラーム及びイスラーム法の近代化と同時に経済成長を追求する同政権の下で遂行されたイスラーム化政策は、同国におけるイスラームに関する言説を管理すべく、注意深く戦略的に策定されたものであった。

イスラーム化政策へのお墨付きを得るためにマハティール政権は、イスラーム化政策を策定及び遂行するための知を提供するイスラーム開発庁（JAKIM: *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*）やイスラーム理解研究所（IKIM: *Institut Kefahaman Islam Malaysia*）といった機関を設置した（Liow 2009: 48）。イスラーム開発庁の前身である首相府の下にあったイスラーム部（*Bahagian*

イスラーム法と政治

Hal Ehwal Islam、通称「*Pusat Islam*」)³は、その権限を連邦直轄領だけでなく、州へも及ぼすようになった。イスラームに関する事項について連邦憲法は連邦直轄領を除きそれが州の専権事項であることを定めているが、連邦政府は、同イスラーム部を通じて、州へ介入したのであった。すなわち、同イスラーム部は、各州のイスラーム法に関する制定法の齟齬を減じるべくこれら制定法の統一を促したのだった (Lindsey and Steiner 2012: 92)。さらに、ムフティー庁のようなイスラームに関する行政機関も設置され、連邦政府主導で国内のイスラームに関する行政の標準化が図られた。

連邦レベルでのイスラーム法・司法部門を制度化するために、カディ裁判所が三審制のシャリーア裁判所へ再編成されて首相府イスラーム部の管理下から独立し、シャリーア司法庁 (JKSM: *Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia*) が創設された。シャリーア裁判所制度を担う法曹も、通常裁判所の法曹に倣った教育制度の導入によって近代化され、例えばシャリーア法曹のための学位プログラムが、1983 年設立の国際イスラーム大学 (IIUM: *International Islamic University Malaysia*) に設けられた。

1980 年代以降のイスラーム法の変動は、イスラーム及びイスラーム法の制度化と格上げに特徴づけられる。それ以前は、各州がイスラームに関してそれほど精緻でない立法をしていた。例えば、首都クアラルンプールに隣接するスランゴール州におけるイスラームに関する主要な法律は、1952 年ムスリム法施行法 (*Administrative Muslim Law Enactment 1952*) であり、全 180 条から成る同法は、宗教評議会 (*Majlis Agama Islam*) やイスラーム宗教庁 (*Jabatan Agama Islam*) といった行政機関、カディ裁判所組織、訴訟手続、寄進 (*wakf*)、宗教税 (*zakat*)、婚姻・離婚、宗教上の犯罪について定めていた。1980 年代及び 1990 年代になると、スランゴール州も他の州と同じように、1984 年イスラーム家族法 (*Islamic Family Law Enactment 1984*) や 1994 年イスラーム法施行法 (*Administration of Islamic Law Enactment 1994*) をはじめとする、より詳細な内容を定める法律を制定するようになった。

3. イスラーム家族法改革

1970 年代後半から 1980 年代中頃にかけて、シャリーア専門家及び法務省 (*Department of Attorney General*) 法律家から成る連邦政府の委員会は、国内のイスラーム家族法の統一を図るべくイスラーム家族法のモデル法を起草した。他方、汎マレーシア・イスラーム党の強い支持基盤たるクランタン州においても、独自の家族法が起草された。連邦モデルとクランタン州

³ 1997 年に、首相府下のイスラーム部は、連邦レベルでのイスラーム行政を掌る機関へ昇格され、イスラームに関する知識を提供するシンクタンクの役目も担うようになった。

〈法〉の移転と変容

モデルというイスラーム家族法に関する二つのモデル法が導入された結果、連邦政府はイスラーム家族法の統一に失敗し、国内のイスラーム家族法に関する立法は連邦モデルとクランタンモデルに従う州にそれぞれ分断された (Horowitz 1994: 267-269)。

このような状況下で 1987 年 4 月 29 日に施行された連邦直轄領・イスラーム家族法 (Islamic Family Law Act (Federal Territories) 1984。以下「IFLA」と称す) は、イスラームの文脈でのジェンダー平等に向けて大きく前進した法律であった。なかでも、もっとも重要な改革は、夫の専断的な離婚 (*talaq*) 及び一夫多妻について行われた。それまで専断のかつ裁判外での離婚が夫に認められていたが、同法の下では、裁判離婚とされた (第 47 条)。もっとも、裁判外の離婚宣言が無効か否かについて同法は明定するものではなかった。イスラーム法学において夫は 4 人まで妻を有することが認められているが、IFLA は、一夫多妻についてシャリーア裁判所の許可を要することを定めた。一夫多妻に関する審理へは妻の出席が必要とされ、これを認めるか否かについてシャリーア裁判所が勘案すべき事項が定められ、一夫多妻の要件が厳格に規定されることとなった (第 23 条第 1 項、第 4 項)。すなわち、シャリーア裁判所は、次に掲げる要件が満たされる場合に、夫へ一夫多妻の許可を与えることができるとされた (第 23 条第 4 項)。

- (a) 妻の側の不妊、虚弱体質、夫婦関係に肉体的に不向きであること、夫婦の権利回復を故意に拒むこと又は精神疾患といった事情に鑑みて請求される婚姻が公平かつ必要であること
- (b) 原告がシャリーアの準則 (*Hukum Syara'*)⁴が求めるように妻、将来の被扶養者を含む被扶養者を扶養できること
- (c) 原告がシャリーアの準則が求めるようにすべての妻を平等に扱うこと
- (d) 一夫多妻が妻にとってシャリーアが定める虐待 (*darar syarie*) とならないこと
- (e) 一夫多妻が、直接にも間接にも、妻及び被扶養者が現在享受している生活水準を下げないこと

旧法たるスランゴール州 1952 年ムスリム法施行法 (連邦直轄領が創設されると同法は連邦直轄領へも適用されることとなった) が一夫多妻の要件について何ら規定を有しなかったことに比べると、IFLA は、イスラーム法学が前提とする家父長制の家族モデルたる扶養者としての夫とそれに従順な妻というジェンダーに基づいた権利義務の範囲内で、一夫多妻を制限する

⁴ 「シャリーアの準則 (*Hukum Syara'*)」とは、ハナフィー派、マーリク派、シャーフイー派及びハンバリー派のスナナ派に従ったイスラーム法をいう (IFLA 第 2 条)。

イスラーム法と政治

実体法上のルールと手続法上のルールを定めたものであったといえる⁵。

IFLA は一夫多妻についてより厳格な要件を課すものであり、ヌグリ・スンビラン州⁶、パハン州⁷、ペナン州⁸、ブルリス州⁹、サバ州¹⁰及びスランゴール州¹¹もこれに倣った。マラッカ州¹²及びサラワク州¹³は基本的には IFLA に倣ったが、論争を巻き起こした IFLA 第 23 条第 4 項(e)に相当する条文は設けなかった。論争が生じた別の条文たる IFLA 第 23 条第 4 項(a)に相当する条文を設けなかった点を除いて、クダー州も基本的に IFLA に倣った。他方、クランタン州・イスラーム家族法¹⁴は、「カディ裁判所の書面による許可がなれば、男性は、複婚できない」と定めるにとどまり、許可を与えるか否かに際して勘案すべき要件を何ら定めていなかった。ペラ州¹⁵及びトレンガヌ州¹⁶が、クランタン州・イスラーム家族法に倣った。

一夫多妻の要件に違いがあるとはいえ、IFLA もクランタン州イスラーム家族法も、裁判所の許可のない複婚についてはその登録を認めないと定める点では共通していた。もっとも、これら法律が、裁判所の許可はないがイスラーム法学の定める要件を満たす一夫多妻を無効とするか否かについては、判然としなかった。

連邦直轄領モデルに倣った一夫多妻に対する制限に従って、*Aisha bte Abdul Rauf v Wan Mohd Yusof bin Wan Othman* 事件¹⁷においてスランゴール州上訴委員会は、一夫多妻の要件について進歩的な見解を示した。本件で、夫（原告、被上訴人）はスランゴール州 1984 年イスラーム家族法第 23 条に基づく一夫多妻の許可をシャリーア下級裁判所へ請求したところ、同裁判所は、夫が妻の性的必要並びに妻及び妻となる予定の者の物質的必要を満たす能力を有すること、夫が二番目の妻と婚姻しない場合には姦通（*zina*）を犯すおそれが生じることを理由

⁵ もっとも、スランゴール州 1952 年ムスリム法施行に一夫多妻の規定がないとはいえ、許可なしに一夫多妻婚を締結できることを意味するわけではない。1950 年代にスランゴール州宗務評議会の長を務めた父を持つマハティール元首相の妻は、同評議会が「一夫多妻を望む男性は第一夫人の合意を得なければならぬ」とのルールを導入した」と述べている。New Straits Times, “Dr Siti Hasmah ‘saddened’ by polygamy ruling” (Oct 28, 1996).

⁶ Section 23 of Islamic Family Law Enactment (Negeri Sembilan No.7 of 1983).

⁷ Section 23 of Islamic Family Law Enactment (Pahang No.3 of 1987).

⁸ Section 23 of Islamic Family Law Enactment (Penang No.2 of 1985).

⁹ Section 23 of Islamic Family Law Enactment (Perlis No.4 of 1992).

¹⁰ Section 23 of Islamic Family Law Enactment (Sabah No.15 of 1992).

¹¹ Section 23 of Islamic Family Law Enactment (Selangor No.4 of 1984).

¹² Section 19 of Islamic Family Law Enactment (Malacca No.8 of 1983).

¹³ Section 21 of Islamic Family Law Enactment (Sarawak No.5 of 1991).

¹⁴ Section 19 of Islamic Family Law Enactment (Kelantan No.1 of 1983).

¹⁵ Section 21 of Islamic Family Law Enactment (Perak No.13 of 1984).

¹⁶ Section 21 of Islamic Family Law Enactment (Terengganu No.12 of 1985).

¹⁷ [1990] 3 MLJ lx.

〈法〉の移転と変容

に、夫の請求を認めた。

上訴委員会は妻（被告、上诉人）の訴えを認め、次を理由に、第1審判決を棄却した。すなわち、第23条第4項が定める一夫多妻の要件は等しく重要であり、それぞれについて勘案せねばならないにもかかわらず、第1審では、第23条第4項(b)が定める経済力に関する要件しか考慮せず、しかも夫の陳述をそのまま採用した、というのが第1の理由である。第2の理由は、請求された婚姻が公平かつ必要であるという証拠も、一夫多妻の許可が与えられた場合に夫が複数の妻を等しく扱うという証拠も提出されなかった、というものであった。

第1審及び上訴審においては、一夫多妻に対する二つの異なる見解が示された。すなわち、第1審は、夫に経済力がある場合には一夫多妻を認めるというマレーシアの宗教関係者の多数が支持する見解に従った。クルアーンの女人の章第3節の中の「女を二人なり三人なり、あるいは四人娶れ。もし妻を公平にあつかいかねることを心配するなら、一人だけを娶っておけ」という文言に依拠して、第1審の裁判官は、「ここでいう公平とは、食物及び飲料における公平、住居における公平、衣服における公平、そして夜を共に過ごすことにおける公平」をいう、と述べた¹⁸。一夫多妻の「必要」の意義について第1審の裁判官は、ブハーリーのハディースへ言及した上で、「妻の物質的及び性的必要を満たすことができ、かつ婚姻しなければ姦通罪又は誤りを犯してしまう危険が存する場合は、〔婚姻することが：訳者挿入〕男性の義務であるとしている」とのイスラーム法学の見解を支持した¹⁹。

他方、上訴委員会は、第1審が採った多数説には従わなかった。Hamka教授著『*Tafsir Al-Azhar*』に依拠して、イスラーム家族法第23条第4項の課す要件がクルアーンに反するという見解に異議を唱え、次のように述べた。

「…（前略）… 女人の章第3節は、全体の意味を把握すべきであり、同節の最初や最後だけを取り上げるべきではない。全体の意味を把握すれば、同節の第1文は夫に一夫多妻を認めているが、第2文が妻達を公平に扱うことができない場合は一夫多妻を禁止していることは明白である。イスラームは、一夫多妻を認めているが、食物、住居、衣服、性交といった目に見える事項だけでなくその他の事項についても完全な平等を達成することで、公平をすべての妻へもたらす義務を〔夫に：訳者挿入〕課している。一夫多妻を望むが平等な扱いができず、全ての妻へ義務を果たすことができそうにない者の場合は、不公平をもたらすことは禁じられ、それはイスラーム上の禁止（ハラーム）となるので、女人の章第3節において神が命じるように、その者の一夫多妻は禁止される。すでに述べたように、〔IFLA：訳者挿入〕第23条第4

¹⁸ [1990] 3 MLJ lxi.

¹⁹ Ibid.

イスラーム法と政治

項が定める要件は、聖なるクルアーンが求めるように、一夫多妻における妻達への正義を保障するためにある。第 23 条第 4 項の趣旨は一夫多妻を廃止することにあるのではない。第 23 条第 4 項は、ムスリムの家族における正義が達成されることを求めて設けられた規定なのだ。」

また、上訴委員会は、ブハーリーのハディースが妻の物質的及び性的必要を満たすことができ、かつ姦通罪又は誤りを犯す恐れがある場合に未婚の青年に対して婚姻を義務と課していると述べ、第 1 審の解釈に異を唱えた。

4. イスラーム家族法改革に対する反動

上訴委員会判決の *Aishah bte Abdul Rauf v Wan Mohd Yusof bin Wan Othman* 事件に対する激しい批判にみられるように、一夫多妻に対する制限は、マレーシアのマレー人社会にとっては行き過ぎないしイスラームの伝統からの逸脱とも受け止められた結果、1980 年代のイスラーム家族法改革に対する反動が IFLA 改正として現れることとなった。

1994 年 IFLA 改正法（1994 年 9 月 9 日施行）²⁰は、IFLA に違反して裁判所の許可なく締結した一夫多妻婚であっても「当該婚姻がシャリーアの準則に従って有効であれば」、裁判所がこれを登録できることを定めた。同改正法は、裁判所の許可なく締結した一夫多妻婚であっても、IFLA の定める要件を満たして裁判所の許可を得た一夫多妻婚と同じ効果を生じることを公式に認めることとなった²¹。また、同改正法は、裁判所の許可なく締結した一夫多妻婚が「シャリーアの準則」に従って有効か否かを判断する裁量を裁判所へ与えた。さらに、同改正法は、「請求された婚姻が、直接にも間接にも、現在の妻及び被扶養者の生活水準を下げないこと」の立証責任を夫に課していた第 23 条第 4 項(e)を削除した。この改正は、新たな妻の存在は必然的に現在の妻及び被扶養者の生活水準に影響するが故に、第 23 条第 4 項(e)が定める要件は男性が裁判所から許可を得ることを不可能にするという一部の宗教学者の見解に従ったものである、と指摘されている（Zainah 2008: 277）。

また、同改正法は、夫の権利を拡大することにつながった。裁判所の許可を得ない夫の離婚宣言による裁判外離婚について、当該離婚がシャリーアの準則に従って有効であると裁判所が判断すれば、裁判所はこれを認めることができることが明定された（第 55A 条）。そして、同改正法は、改正前には妻だけに認められていたファサフ（*fasakh*）の形式による婚姻解消を、妻の

²⁰ Islamic Family Law (Federal Territories)(Amendment) Act 1994 [Act A902].

²¹ ただし、裁判所の許可なく複婚を締結した者は、1,000 リングを超えない罰金刑、6 ヶ月を超えない拘禁刑又はその両方を科される（IFLA 第 123 条）。

〈法〉の移転と変容

性的不能を原因とする場合に夫にも認めることとした（第 52 条第 1A 項）。結果として、妻の性的不能を原因とするファサフにおいては、夫の離婚宣言で成立する離婚と異なり、妻への慰謝料（*mut'ah*）及び待婚期間中の扶養料支払いから夫を免除することとなった。

このような 1980 年代のイスラーム家族法改革に対する反動は、連邦直轄領に限ったものではなかった。例えば、スランゴール州においては、1994 年 IFLA 改正法施行前に、IFLA 第 23 条第 1 項及び第 4 項(e)に相当する条文を削除していたのである²²。

1994 年の IFLA 改正後、ムスリム女性の権利を主張する SIS（Sisters in Islam）及び女性法律家協会（Association of Women Lawyers）は共同で、改正を目的として、「一夫多妻に関するイスラーム家族法改革（Reform of the Islamic Family Law on Polygamy）」についてのメモランダムをマハティール首相（当時）へ提出した。SIS は、かかる提案がシャリーアに基づくものであることを強調して、提案の趣旨が「一夫多妻に関する法令は、クルアーンが述べるように、女性及び子へ公平をもたらすことを」保証することにある、と述べた²³。

5. 2005 年 IFLA 改正法案をめぐる論争

Aishah bte Abdul Rauf v Wan Mohd Yusof bin Wan Othman 事件の結末が示すように、法廷地漁りがマレーシアにおいては深刻な問題として取り上げられるようになった。一夫多妻婚の許可を裁判所から得られなかった男女が、クランタン州やトレンガヌ州のような一夫多妻の要件の緩い州で婚姻締結する事例がいくつか指摘されるようになっていた²⁴。クランタン州及やトレンガヌ州に加えて、南部タイも、簡易な一夫多妻婚の締結を望む男女にとっては人気の地であった。政府関係者はこのような法廷地漁りを憂慮し、国内におけるイスラーム家族法の統一性の欠如がかかる事態を招く要因となっているとみなした。かような状況下で、南部タイに隣接するプルリス州が一夫多妻の要件を大幅に緩和したのであるが、同州政府関係者は、緩やかな一夫多妻の要件は南タイまで行っていたマレーシア人男女にとって魅力的であり、一夫多妻の要件緩和こそが法廷地漁りの問題を解決するとの見解を示したのであった（Raihanah 2007: 21-22）。

2000 年代には、国内におけるイスラーム法の統一と標準化に向けて、新たなイスラーム家

²² Selangor, Islamic Family Law (Amendment) Enactment 1988 (Enactment No.6 of 1988). 1984 年イスラーム家族法は、同改正後の 1989 年 1 月 1 日に施行されたため、削除された第 23 条第 1 項及び第 4 項(e)はスランゴール州で適用されることはなかった。

²³ <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.610.8>

²⁴ *New Straits Times*, "When the family law provisions backfire" (June 26, 1995).

イスラーム法と政治

族法が連邦直轄領とトレンガヌ州を除くすべての州で制定された²⁵。スランゴール州立法府は、2003年4月28日に2003年イスラーム家族法を採択した。同法の一夫多妻に関する規定は、次の点を除いて、旧法たる1989年改正後の1984年イスラーム家族法にほぼ倣ったものであった。まず、一夫多妻の要件の一つが、請求される婚姻が「公平かつ必要」から「公平又は必要」であることへと緩和された。第二に、一夫多妻婚の審理へ現在の妻だけでなく妻となる者及びその婚姻後見人 (*wali*) の出席も要することとなった。第三に、夫婦の一方から請求のある場合において裁判所へ夫婦財産 (*harta sepencarian*) の分与を命じる権限を与える財産に関する条項が新たに加えられた (第23条第10項(b))。この夫婦財産の制度は、マレー・アダット (慣習) に由来するものであり、マレーシアではシャリーアの一部として認められている。例えば、IFLA 第2条では、夫婦財産について、「シャリーアの準則に従って婚姻期間中に夫婦が共同で取得した財産」と定義している。

「公平かつ必要」から「公平又は必要」への一夫多妻婚要件の緩和及び財産に関する規定の新設は、女性の権利を声高に主張する団体たる SIS からの厳しい批判を招いた。SIS は、「第23条の財産に関する新たな規定は、新たな妻と婚姻する前に現在の妻との間の夫婦財産に対する夫の分与請求を認めるものであり」、「複数の女性との婚姻を望む男性は経済的にそれが可能であるべきだ」、と批判した²⁶。SIS は、また、「伝統的な法によれば、ムスリムの女性は、夫に対する扶養請求権を有する一方で、自らの財産については彼女だけが権利を有する」とも指摘した²⁷。マスメディアへ声明を発表する一方で、女性法律家協会などの女性の権利擁護団体と共同で、スランゴール州政府、女性・家族・開発大臣、首相府法務担当へ、「2003年スランゴール州イスラーム家族法案と1984年スランゴール州イスラーム家族法の比較に関するメモランダム (*Memorandum Perbandingan Rang Undang-Undang Keluarga Islam [Negeri Selangor]*)

²⁵ Johor, Islamic Family Law Enactment 2003 (Enactment No.17 of 2003);
Kedah, Islamic Family Law Enactment 2008 (Enactment No.11 of 2008);
Kelantan, Islamic Family Law Enactment 2002 (Enactment No.6 of 2002);
Malacca, Islamic Family Law Enactment 2002 (Enactment No.12 of 2002);
Negeri Sembilan, Islamic Family Law Enactment 2003 (Enactment No.11 of 2003);
Pahang, Islamic Family Law Enactment 2005 (Enactment No.3 of 2005);
Penang, Islamic Family Law Enactment 2004 (Enactment No.3 of 2004);
Perak, Islamic Family Law Enactment 2004 (Enactment No.6 of 2004);
Perlis, Islamic Family Law Enactment 2006 (Enactment No.7 of 2006);
Sabah, Islamic Family Law Enactment 2004 (Enactment No.8 of 2004);
Sarawak, Islamic Family Law Ordinance 2001 (Chapter 43);
Selangor, Islamic Family Law Enactment 2003 (Enactment No.2 of 2003).

²⁶ *New Sunday Times*, "Selangor Family Law Enactment discriminates against women", (May 18, 2003).

²⁷ *Sunday Mail*, "Women's groups unhappy with changes" (May 18, 2003).

〈法〉の移転と変容

2003 dengan Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam [Negeri Selangor] 1984) を提出した²⁸。スランゴール州首相は州宗教局 (Jais Jabatan Agama Islam Selangor)、ムフティー局 (Mufti Department) 及びスランゴール州法律顧問に対して SIS が提出したコメント及び提案の検討を命じた²⁹。しかしながら、結局、スランゴール州の 2003 年イスラーム家族法は、SIS のコメントも提案も反映することなく、2004 年 1 月 1 日に施行された。

連邦直轄領においても、イスラーム開発庁主導で進められた国内のイスラーム法に関する制定法統一に基づいて、2005 年 IFLA 改正法案 (Bill of Islamic Family Law (Federal Territories)(Amendment) 2005) が下院 (Dewan Rakyat) と上院 (Dewan Negara) で 2005 年 9 月 26 日と同年 12 月 22 日にそれぞれ採択された。同改正法案は、スランゴール州 2003 年イスラーム家族法と同じ規定を IFLA へ移植するものであった。同改正法案は、男性へさらなる権限を与える一方で女性からいくつかの権限を奪うものだ、という批判を女性団体から招き、スランゴール州 2003 年イスラーム家族法のときと同じ論点が再び提起された。2005 年 IFLA 改正法案は国会を通過したものの、SIS、マレーシア・ウラマー協会 (Persatuan Ulama Malaysia)、イスラーム・ダクワ基金 (Islamic Dakwah Foundation)、マレーシア・イスラーム青年運動 (ABIM: Angkan Belia Islam Malaysia)、マレーシア改革協会 (JIM: Jemaah Islah Malaysia) などリベラル派から保守派までを含む関係諸機関の話し合いが政府によって組織された。結局、同改正法は、さらなる検討を要するとされ、その施行が棚上げされたのだった。

6. 一夫多妻をめぐる議論状況

マレーシアでは、イスラームに関する事項は、棄教やイスラーム国家の概念をめぐる論争のように他の民族の利益を侵害しない限り、マレー人の中で議論されるのが常である。それ故、本節においては、マレー人の中における一夫多妻をめぐる議論に焦点を当てることとする。もっとも、2005 年 IFLA 改正法案における一夫多妻をめぐる議論はマレー人だけでなく、民族横断的な女性団体や主に華人を支持基盤とする野党の人民行動党 (DAP: Democratic Action Party) などの間でも議論となった。

(1) 統一マレー国民組織

下院及び上院の統一マレー国民組織党員で 2005 年 IFLA 改正法案に対して反対票を投じた

²⁸ *Sunday Mail*, "Women's Groups unhappy with change" (May 18, 2003), *New Straits Times*, "State departments and legal advisor to study SIS comments on law" (May 21, 2003).

²⁹ *New Straits Times*, "State departments and legal advisor to study SIS comments on law" (May 21, 2003).

イスラーム法と政治

議員はいなかったが、同法案における一夫多妻の規定に関する議論は同党を二分した。12 の女性団体の連合たるイスラームにおける女性の権利連合 (Coalition of Women's Right in Islam) が2003年5月に一夫一妻キャンペーンを開始したとき、与党統一マレー国民組織が率いる連邦政府は、当時の首相代理の妻が同キャンペーンの舞台に登場することで、その支持を表明したようにみえた。同キャンペーンは、統一マレー国民組織が与党の座にあるプルリス州政府が、既婚者ムスリム男性が南部タイで一夫多妻婚を締結するのを抑止する名目で一夫多妻の要件を緩和する動きに触発されて組織されたものであった³⁰。

下院における2005年IFLA改正法案に関する非公開の議論で、多くの男性議員は同法案がムスリム男性の一夫多妻婚を困難とすることを理由に留保を表明した、と報じられている。とりわけ、婚姻前の財産分与を目的として、現在の妻、複婚の相手方及び婚姻後見人の訴訟への出席を要件とする点に、批判が集まった。ある統一マレー国民組織の男性議員は、「多くの男性はこのような状況に直面するほど勇気がない」し、「彼らは、第一夫人にトラウマを経験させたくないだろう、あるいは義父に会うのを恥じるだろう」、そして「彼らは結局罪深い生活を送ることになるだろう」と述べた、という。別の統一マレー国民組織の男性議員は、「一夫多妻の実践が非常に難しくなるなら、カップルは婚姻締結のためにタイへ駆け落ちするだろう」と述べた、とされる。他方、これら男性議員の発言に対して、統一マレー国民組織の女性議員は、「男性が一夫多妻を実践したいならば、彼らはすべてのことに喜んで直面すべきである」と述べ、「なぜ簡単な逃げ道を選び、罪深い生活を送り、あるいは婚姻締結のために国境へ逃げるのか」と問いかけた、とされる³¹。さらに、人民行動党の議員と見解を同じくしつつ、財産分与に関する規定について、主婦の中には、夫の給与額や資産について知らない者もいるし、あるいは「財産分与請求しないよう脅されるかもしれない」ことを理由に、同規定が主婦へ望ましからぬ影響を与えることとなろうと指摘した、という³²。通常の法案審議とは異なる党内における批判にもかかわらず、首相府宗務担当大臣は、下院において1票の反対票もなく、2005年IFLA改正法を通過させた³³。

2005年IFLA改正法案は、2005年12月には上院へ上程された。19人の全ての女性議員は、ジェンダー平等のための共同行動団体 (Joint Action Group of Gender Equality) のメモランダムに付された法案取り下げと見直しを求めて上院議長へ提出された書簡に署名した。その提案には、一夫多妻の要件の一つを「公平かつ必要」から「公平又は必要」へ改正した規定、夫

³⁰ プルリス政府の動きについては、“Streamline Islamic family law”, *New Straits Times*, (Jan 4 2003)を参照。

³¹ *New Straits Times*, “Male MPs express reservations” (September 23, 2005) and “Marrying right” (September 24, 2013).

³² *New Straits Times*, “Islamic Family Law Act passed” (September 27, 2013).

³³ Ibid.

〈法〉の移転と変容

が現在の妻の財産分与を請求しうることを暗示する規定及び夫の一夫多妻婚の請求に際して扶養か夫婦財産の分与かの選択を迫る規定についての見直しが含まれていた³⁴。16名の統一マレー国民組織女性上院議員は2005年IFLA改正法案に反対していたようであるが、首相府の議会担当大臣に命じられて結局は賛成票を投じたのであった³⁵。

(2) JAKIM

JAKIM発行の「一夫多妻は制限付きで必要 (Polygamy is a Conditional Necessity)」によれば³⁶、クルアーン、ハディース及びイスラーム法学に基づいて、(1) 夫が妻を扶養できること、(2) 夫がすべての妻に公平であること、という一夫多妻についての二つの要件が示されている。(2)の要件は、夫が住居の提供、夜を過ごすこと及び旅行について公平でなければならないことを意味する、という。マレーシアのイスラーム家族法が定める一夫多妻の規定の趣旨は、一夫多妻の禁止がシャリーアに反するが故にそれを禁止することではなく、「男性が一夫多妻を濫用するのを防ぐことにある」と述べている³⁷。それ故、IFLA第123条は、裁判所の事前の許可なく一夫多妻婚を実践する男性に対して罰則を科すのだ、と強調する。また、IFLA第128条は、妻を公平に扱わなかった夫に対して罰則を科している、とも指摘している。

(3) 汎マレーシア・イスラーム党

汎マレーシア・イスラーム党はイスラーム政党であり、彼らのシャリーア解釈に基づいてジェンダーについて、統一マレー国民戦線よりも保守的な見解を示してきた。先述のように、汎マレーシア・イスラーム党と統一マレー国民組織は、イスラームがマレー人有権者を引き付ける重要な要素であると考え、真正なイスラーム及び真正なイスラーム法をめぐる論争を繰り広げてきた。汎マレーシア・イスラーム党のムスリム女性部 (Dewan Muslimat) は、2005年IFLA改正法案が、とりわけ一夫多妻、離婚、扶養、監護権及び財産分与に関して女性を不利にするものだと主張して、同法案を批判した。議会担当者も同法案がイスラーム法にもシャリーアの目的にも従っていないと批判した³⁸。しかしながら、汎マレーシア・イスラーム党は法案を批

³⁴ *New Straits Times*, "Women senators to debate Bill in Parliament today" (December 22, 2005).

³⁵ *New Straits Times*, "Grudging nod from 16" (December 23, 2005). One of the female senators said that "there were many male Senators who practiced polygamy and had no qualms admitting it". Ibid.

³⁶ JAKIM, *Poligami Suatu Keharusan Bersyarat* [Polygamy is a Conditional Necessity], <http://www.islam.gov.my/sites/default/files/5.poligamippuu.pdf>

³⁷ Ibid, p.8.

³⁸ *Harakah Daily*, "Undang-Undang Keluarga Islam pinda, implikasi kepada wanita" [Islamic Family Law

イスラーム法と政治

判したものの、SIS や野党の人民正義党 (PKR: Parti Keadilan Rakyat) のような法案修正に関するメモランダムなどは提出しなかったようである。

いずれにせよ、汎マレーシア・イスラーム党は、SIS や *Aishah bte Abdul Rauf v Wan Mohd Yusof bin Wan Othman* 事件において示した上訴委員会の見解のような一夫多妻についてのリベラルな解釈には強く反対した。例えば、汎マレーシア・イスラーム党ムスリム女性部は、イスラーム系 NGO の女性部と連携して、2003 年にイスラームにおける女性の権利連帯 (Coalition of Women's Right in Islam) が展開した一夫一妻キャンペーンに反対した (Maznah 2006: 101)。2004 年から 2008 年の期間を除いて 1999 年から汎マレーシア・イスラーム党が州議会の多数派を占めてきたトレンガヌ州だけが、これまでのところ、裁判所から一夫多妻の許可を得るための要件を明定していない。トレンガヌ州イスラーム家族法施行法第 21 条は³⁹、「いかなる男性も複婚してはならない。但し、シャリーア裁判所裁判官の書面による許可のある場合を除く。」と定めるにすぎない。

(4) SIS

2003 年の一夫一妻キャンペーンにおいて、SIS も加わったイスラームにおける女性の権利連帯は、自らの見解について、(1) 一夫一妻はシャリーアの準則にしたがうものである、(2) 一夫多妻は極めて例外的な事情の存する場合に限られる、(3) 一夫一妻はイスラームにおける理想的な状態である、そして (4) 一夫多妻の下で生きられない女性には離婚の選択肢が与えられる、と表明した。また、SIS は、注意深く「我々は一夫多妻の廃止を求めているのではない」とも述べた。クルアーンの女人の章第 3 節中の「もし妻を公平にあつかいかねることを心配するなら、一人だけを、娶っておけ」を引用して、SIS は、一夫多妻が極めて例外的な事情の存する場合に限って許されることを主張した。そして、ハディースに依拠して、夫が別の女性と婚姻締結した場合には、現在の妻には離婚を選択する権利が与えられるべき、との見解を示した⁴⁰。しかしながら、一夫一妻キャンペーンは国内においてそれほど支持を得ることはなく、マレーシア・イスラーム青年運動の女性部、マレーシア改革協会の女性部や汎マレーシア・イスラーム党女性部といったムスリム女性の団体はこれに反対した (Maznah 2006: 101)。2005

amendment implying for women] (December 27, 2005).

³⁹ Enactment No.12 of 1985.

⁴⁰ 一夫一妻キャンペーンにおける SIS の一夫多妻に関する見解については、“Campaign for Monogamy; By the Coalition on Women's Rights in Islam (16 March 2003)” [<http://www.sisterinislam.org.my/print.php?news.833>] and “Monogamy is NOT against Islam (18 March 2003)” [<http://www.sisterinislam.org.my/print.php?news.832>]を参照。

〈法〉の移転と変容

年 IFLA 改正法の議会通過後、ジェンダー平等のための共同行動団体の一員として SIS は、政府に同法案の取り下げと見直しを促した。2005 年 IFLA 改正法案に関する論争の後から、SIS は、ムスリム家族法、とりわけモロッコのムスリム家族法に関する比較の重要性を主張するようになったように思われる。

おわりに

一夫多妻についてのマレーシアの論争は、シャリーアの成文化が選択的かつ交渉の産物であることを示している。

IFLA は一夫多妻について進歩的な見解を採用した。すなわち、IFLA は、いかなる男性も裁判所の事前許可なく一夫多妻婚を締結してはならない、かかる許可のない婚姻についてその登録をしてはならないとし、裁判所が一夫多妻婚の許可を与えるための満たすべき要件を定めたのである（もっともこのうちの要件の一つは 1994 年改正で削除された）。*Aisha bte Abdul Rauf v Wan Mohd Yusof bin Wan Othman* 事件でスランゴール州上訴委員会は、これらすべての要件が満たされ、それぞれ証明されるべきであるとの解釈を示した。上訴委員会が採った見解は、妻を扶養できる夫はその経済力についての簡単な陳述があれば一夫多妻婚を締結できるとの支配的見解から脱却することを示していた。また、*Aisha bte Abdul Rauf v Wan Mohd Yusof bin Wan Othman* 事件及び一夫多妻をめぐる論争は、クルアーンの同一の法源から一夫多妻について異なる解釈が存することを明らかにし、シャリーアの法典化が選択的であることの例を示している。

国内におけるイスラーム法に関する制定法の統一という名の下で実施された 2000 年代におけるイスラーム家族法の導入は、旧法の一夫多妻の要件の一部を緩和する一方で、新たに一夫多妻の相手方女性及びその婚姻後見人が一夫多妻婚請求の審理へ出席することを求め、そして新たに財産に関する条項を追加するものであった。イスラーム法に関する制定法の統一へ向けた動きに応じて 2005 年に国会へ上程された IFLA 改正法案は、女性の権利擁護団体から激しい批判を招いた。これら女性の権利擁護団体は、一夫多妻の要件の緩和及び財産に関する条項の追加に対して懸念を表明したのだった。このことは、2005 年 IFLA 改正法案が定めるジェンダーについてのパラドックスを示している。財産に関する条項において批判的となったのは、妻が扶養又は財産分与のいずれかを選択せねばならず、そして夫も財産分与請求できる点であった。SIS は、「イスラーム法の下において」妻は扶養請求権及び財産分与請求権のいずれも行使でき、『当事者』という選択的なジェンダー・ニュートラルな言葉は夫が妻に対して

イスラーム法と政治

財産分与請求するのを可能にする」、として批判を繰り広げたのである⁴¹。

さて、IFLA1994年改正法、2000年代の全国的なイスラーム法改正、そして論争の末に2005年IFLA改正法の施行が棚上げとなったことは、どのように国家が人々からの要求と制定の目的に応じてシャリーアに基づく法律を定めているか、換言すると、シャリーアの成文化が交渉の産物であることの例を示している。統一マレー国民組織に率いられる連邦政府は、そのイスラーム化政策によってイスラームに関する言説を管理するだけでなく、利益関係者の要求へブラグマティックに応じてきたといえよう。

一夫多妻についての論争は、現代におけるイスラームに関する言説やシャリーアの法典化が、もはや、伝統的な権威だけに独占されるものでないことを明らかにしている。すなわち、ムフティー (mufti) やウラマー ('ulama') といった伝統的なイスラーム法学者だけが、イスラームに関する言説を支配する状況にはもはやない。また、2000年代における国内のイスラームに関する制定法の統一に向けたシャリーアの成文化は、連邦政府が強力にイスラーム法の統一化を図ったという点において、州におけるイスラームの長たる州王へ付与された権限を侵食する結果ともなった。

参考文献

- Ahmad Ibrahim (1997) *Family Law in Malaysia*, third edition, Malaysia: Malayan Law Journal.
- Ahmad Ibrahim (1999) *Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia*, Malaysia: Malayan Law Journal.
- Farid Sufian Shuaib (2008) *Powers and Jurisdiction of Syariah Courts in Malaysia*, 2nd edition, Malaysia: LexisNexis.
- Farid Sufian Shuaib, Tajul Arial Ahmad Bustami and Mohd Hisham Mohd kamal (2010) *Administration of Islamic Law in Malaysia: Text and Material*, Ssecond edition, Malaysia: LexisNexis.
- (2002) *Halsbury's Laws of Malaysia*, vol.14 (Remedies, Syariah Law), Malaysia: Malayan Law Journal.
- Harding, Andrew (2002) "The Keris, The Crescent and the Blond Goddess: the State, Islam and the Constitution in Malaysia", *Singapore Journal of International & Comparative Law*, 6.

⁴¹ Sisters in Islam, "To Review the Islamic Family Law (Federal Territories) (Amendment) (8 December 2005)" [<http://www.sisterinislam.org.my/print.php?news.30>].

〈法〉の移転と変容

- Harding, Andrew (2012) "Constitutionalism, Islam, and National Identity in Malaysia" in Grote, Rainer and Roder, Tilmann J., *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, Oxford University Press.
- Hefner, Robert W. (2011) "Introduction: Shari'a Politics-Law and Society in the Modern Muslim World" in Hefner, Robert W. (ed.) *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, Indiana University Press.
- Horowitz, Donald L. (1994) "The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change, *American Journal of Comparative Law*, vol.42.
- Jones, Gavin W. (1994) *Marriage and Divorce in Islamic South-East Asia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Lee, H.P. (2012) "Malaysia: Politics of the Judiciary" in Grote, Rainer and Roder, Tilmann J., *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, Oxford University Press.
- Lindsey, Tim and Steiner, Kerstin (2012) *Islam, Law and the State in Southeast Asia*, London and New York: I.B.Tauris.
- Liow, Joseph Chinyong (2009) *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*, Oxford University Press.
- Maznah Mohamad (2006) "Negotiating Political Islam: Women in Malay-Muslim Organizations" in Cecilia Ng, Maznah Mohamad and Tau Beng Hui (2006) *Feminism and the Women's Movement in Malaysia: An Unsung (R)evolution*, London and New York: Routledge.
- Maznah Mohamad (2011) "Malaysian Sharia Reforms in Flux: The Changeable national Character of Islamic Marriage", *International Journal of Law, Policy and the Family*, 25(1).
- Mimi Kamariah Majid (1999) *Family Law in Malaysia*, Malaysia: Malayan Law Journal.
- Mohammad Hashim Kamali (2000) *Islamic Law in Malaysia Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Moustafa, Tamir (2013) "Islamic Law, Women's Rights, and Popular Legal Consciousness in Malaysia", *Law and Social Inquiry*, vol. 38.
- Muzaffar, Chandra (1987) *Islamic Resurgence in Malaysia*, Malaysia: Penerbit Fajar Bakti.
- Nagata, Judith (1984) *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Radicals and their Roots*, Vancouver: University of British Columbia.

イスラーム法と政治

- Nik Noriani Nik Badli Shah (2008) "Legislative Provisions and Judicial Mechanisms for the Enforcement and Termination of the Islamic Marriage Contract in Malaysia" in Quraishi, Asifa and Vogel, Frank E.(eds.) *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, Harvard University Press.
- Nik Noriani Nik Badli Shah (2010) *Marriage and Divorce under Islamic Law*, Malaysia: International Law Book Services.
- Raihanah Abdullah (2007) "Polygamy without Shariah Court's Permission in Malaysia: a Socio-Legal Perspective", *Malaysian Journal of Social Administration*, vol.4.
- Sheridan and Groves (2004) *The Constitution of Malaysia*, 5th edition, Kuala Lumpur: Malayan Law Journal.
- Ting, Helen (2007) "Gender Discourse in Malay Politics: Old Wine in New Bottle?" in Gomez, Edmund Terence (ed.) *Politics in Malaysia: The Malay Dimension*, London and New York: Routledge.
- Tucker, Judith E. (2008) *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge University Press.
- Zainah Anwar (2008) "Advocacy for Reform in Islamic Family Law: The Experience of Sisters in Islam" in Quraishi, Asifa and Vogel, Frank E.(eds.) *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, Harvard University Press.
- Welchman, Lynn (2007) *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, Amsterdam University Press.

MLJ *Malaysian Law Journal*

SERBIAN LAW BETWEEN ROMAN-BYZANTINE AND AUSTRIAN TRADITIONS

Prof. Dr. Sima Avramovic

Serbia was often described as “West of the East and East of the West”. Being located at Balkans, at a historical European crossroad, it served many times as a border or a buffer zone - between East and West Roman Empire in antiquity, between Ottoman and Austrian empire in Middle Ages, between West and Eastern “iron curtain” after the WW II during XX century and Tito’s era. Therefore, similar denotation “West on the East and East on the West” has not only geographical meaning. Serbia, as a relatively small country, was a battleground of diverse interests of great powers. They have affected Serbia’s turbulent history, mixing of population, perplexing three religions (Orthodox Christianity, Roman Catholic Christianity and Islam), etc. The mentioned motto has its cultural, political, religious, national, anthropological, religious, even gastronomic loading and significance. This is why the saying about ambiguous character of Serbia, launched already in 13th century by founder of the Serbian church St. Sava, has the same value even today, not only in geographical and other senses, but also in the field of law.

Due to its prominent position and historical circumstances, when Serbia achieved its independence during the second half of XIX century, Serbian legal system was developed rapidly. Quite early it offered an example of a very advanced legal systems for its time, with many significant achievements in comparative law, no matter how strongly they were influenced by other donor systems.

ROMAN-BYZANTINE INFLUENCE

The first important scene in the theater of Serbian legal history was connected to the period when both the Late Medieval Serbian state and Church were shaped. It was by the end of 12th century when Stephen Nemanja, later to be known by the monastic name St. Simeon (which he acquired at the monastery of Chilandar at Mount Athos), founded the dynasty of Nemanjic and the Serbian state itself. It was formed on the territory and

SERBIAN LAW BETWEEN

boundaries of tired and weakened Byzantine Empire after the Fourth Crusade and s.c. Latin Empire, created in the very core of Byzantium (1204-1261). The city of Constantinople was re-captured by the Nicaean Greeks under Michael VIII Paleologus in 1261, and commerce with Venice was re-established, but the Slavic neighbors (particularly Serbs and Bulgarians) were a new mighty power. Byzantine rulers founded a smart way how to collaborate and coexist with potential enemies, how to attach Slavic rulers by inter-marriage connections and to establish a relatively coherent environment during XIII and XIV century, until the invasion of the Ottoman Turks in 1453, which marked the end of Byzantine, Serbian and Bulgarian medieval empires.

The Serbian State formally acquired "international recognition" owing to Nemanja's older son, Stephen the First Crowned, who obtained the regal crown from the Pope in 1217. His coronation was performed in the monastery of Zicha by his younger brother Rastko (later known by the monastic name St. Sava), who brought the crown from Rome.

An event of the same historical significance as the inauguration of the Serbian kingdom was the almost contemporaneous creation of the autocephalous Serbian Orthodox Church. Nemanja's younger son, St. Sava, won the Serbian Church's independence from Emperor Theodore I Lascaris and Patriarch Manuel Saranten Haritopoulos in Nicaea in 1219. In that same year, the Serbian church acquired the right to autonomously organize its internal and external relations, and St. Sava became the first Serbian archbishop. He established both the spiritual and organizational side of the Serbian Orthodoxy.

In that same year he also enacted the first Serbian legal collection - *Nomocanon*. This codification, which became known as *Krmchija*, became very popular and was later used in Russia, Bulgaria, Romania and other countries in addition to Serbia. At the time the *Nomocanon* was drafted, the relationship between church and state was organized according to the principle of symphony, in keeping with Roman-Byzantine tradition. It was edited in 1219, only four years after the Magna Charta Libertatum in England. Contrary to contemporary practice in Europe, it was written neither in Latin or Greek, but in national old Serbian language, reflecting a specific combination of Byzantine law with some elements of traditional Serbian customary law. Although some authors use to say that it was the first

〈法〉の移転と変容

Serbian constitution (and one may read it at Wikipedia), *Nomocanon* is, as its very name denotes, basically a collection of secular and church norms in different branches of law. It does not have much to do with “constitutional” issues, as well as Magna Charta Libertatum was also not a kind of constitution *stricto sensu*. The only touch with “constitutional” matters could be detected in St. Sava’s efforts to affirm the concept of cooperation between church and state, according to the Byzantine perception of *symphony* (idea of autocephalous, independent church within the sovereign state). It became a kind of the first important legal transplant in the history of Serbian law. Even more, *St. Sava’s Nomocanon* is still today considered the important legal source and codification for the Serbian Orthodox Church.

St. Sava’s Nomocanon was mostly based upon Byzantine legal collection *Procheiron*, but it was completed and modified in many aspects. St. Sava used a number of different Byzantine nomocanons, and made a kind of collection. It consisted of 70 chapters, out of which 6 were introductory, 44 on church law and 20 dealing with secular law. It is not a simple translation and compilation of Byzantine rules, but in some parts it evidently contradicts to Byzantine civil law.

Although St. Sava did not want to contradict to previous church rules, his contribution was in the fact that he has shown a great invention in selection of the rules from various Byzantine sources. This is how we discover today particularly specific tone considering the norms on protection of poor and vulnerable members of the society (establishing social care institutions, showing particular concern for handicapped persons, widows and orphan girls, war prisoners, protection of slaves against their owner’s cruelty, protection of debtor from creditors). It strongly reflects Christian view over social justice (particularly in the chapter 4). But probably, in the second plan, trying to adapt Byzantine rules to the Serbian society, he selected those norms which reflected ancestral tribal idea of social solidarity, some of them already quite alien to the developed Byzantine law in *Procheiron* and in his time (although such rules were quite vivid in earlier Byzantine law *Nomos georgikos*, issued after the Justinian codification – in VI or VIII century). The issue of possible perplexing of Slavic and Byzantine law in *Nomocanon* is a very controversial one, and due to poor sources for early Slavic customs, it will probably remain opened for long. The prevailing attitude today is that *St. Sava’s Nomocanon* is a modification, quite original combination and compilation, but basically

SERBIAN LAW BETWEEN

a transplant of Byzantine church and secular norms, those that will suit best to the contemporary Serbian society.

The main goal of St. Sava was evidently to introduce Roman-Byzantine law into the Serbian customary legal surrounding. This is how, already in XII century, Serbian law became strongly influenced by Byzantine legal tradition through the next centuries. All subsequent Serbian legal sources tended to be in accord with the *Nomocanon of St. Sava*. It happened broadly with the famous XIV century Code of tsar Dushan, as well as in the XIX century legislation, already in first written law during the Serbian revolution against Ottoman rule, namely in the *Laws of Priest Matija Nenadovic* of 1804, who acknowledged value and validity of the old *Nomocanon*. It is also generally accepted by the Serbian Civil Code of 1844 by delegating regulation of family matters to the law of the Serbian Orthodox Church. However, very explicitly, in regulations on legal impediments as an obstacle to valid marriage, the modern Serbian civil code explicitly refers to provisions of the *Nomocanon of St. Sava* (Art. 93).

The next step of keeping with the Byzantine tradition denoted famous and mighty Serbian *Tsar Dushan's Code*, one of the first medieval great European codifications of XIV century. It was also written in the national old Serbian language, differently than contemporary *Majestas Carolina* issued by tsar Dushan's friend, Czech king Karl IV, which was adopted in 1355. Tsar Dushan's code was firstly proclaimed at the Assembly in Skopje (now Macedonia) in 1349 (having 155 articles), and its expanded version was presented to the Assembly in Serres (now in Greece) five years latter, in 1354, with 66 additional clauses (only a year before the *Majestas Carolina*).

The Code was basically inspired by the *Nomocanon of St. Sava*, and some of the clauses were completely transferred (6, 8, 11, 101, 109, 196). However, it is a more original piece of codification, not only a simple translation. It deals with many issues that are missing in Byzantine sources. Contrary to the Byzantine models, he pays much more attention to the state organization and court procedure. More than a half of the Code is about the relationship among different social groups and the ruler, particularly between lords and the tsar. Some norms are devoted to administrative law and state administration, while only minority of norms is about the civil law (as it was mainly regulated in the *Syntagma*). In problems that it

〈法〉の移転と変容

tries to solve it seems quite close to contemporary *Majestas Carolina*, but sources do not mention any unfavorable reaction of the aristocrats as the Czech legislation had provoked.

Dushan's code is particularly famous according to few norms, often quoted today as the seed of rule of law and independent judiciary in medieval Serbia. The first article sounds very anticipating: Art. 171: "If the Tsar writes a writ either from anger or from love, or by grace for someone, and that writ transgress the Code, and be not according to justice an law, as written in the law, the judges shall not believe that writ, but shall only judge and act according to justice".

Art. 172 sounds even more revolutionary: "All judges shall judges according to the law, rightly, as is written in the Code, and shall not judge out of fear of the Tsar".

Those famous self-limitation clauses, restricting power of the ruler, might be a tribute that he was willing to pay and it maybe explains why the sources do not mention any unfavorable reaction of the nobles against the Code. In any case, those two norms provoked a long, never ended discussion whether they contradict to the famous Roman-Byzantine principle *princeps legibus solutus* (Dig. 31, 1, 3). Or they are again inspired by Roman-Byzantine law, but by another, less popular motto: *princeps legibus alligatus*, attributed to the tsar Theodosius II, mentioned in Cod. I, 14, in two *Novells* by Justinian, (82 and 113) and some other *Novells* and in codification by Leo VI the Wise *Basilica*, (VII, 1, 16-17). In any case, whatever was the source, the formulation "If the Tsar writes a writ either from anger or from love, or by grace for someone" can not be found in any other Byzantine text and sounds like a very original contribution of the Serbian legislator.

Following his imperial idea to be the tsar of the Greeks and Serbs, as he conquered wide territory of Byzantium, reaching at some point Athens itself, he wanted to unite Byzantine and Serbian legal system, on the ground of stable and well established Byzantine law. Although the Code of tsar Dushan is the most popular Serbian medieval legal text, which is often mentioned as a national legal symbol, it is only a part of a wider legal venture. In a more recent literature it is called *Dushan's Legislation* or *Dushan's Tripartitum*. Aside with his great Code, it encompasses other important Byzantine sources, modified to a certain extent.

SERBIAN LAW BETWEEN

The second one was the *Law of tsar Justinian* (having no connection with the *Digest*, as the very title may suggest, but rather with a latter Byzantine law *Nomos georgikos*). This is a very short piece of legislation (33 articles only) regulated mainly use of land and agrarian issues.

The third was shortened version of the well known Byzantine legal collection from his time (1335) *Syntagma of Matheus Blastares*, monk from Thessalonica. Tsar Dushan probably has adopted its translation in 1348, a year before the expanded version of his Code, but with many modifications. It encompassed only 94 out of 303 chapters – not more than a third of the original legal text. Nearly all church law norms were omitted (except some rules in marriage law), while mostly secular regulations were left (dealing with criminal law, property, obligations, inheritance). It was probably the most exploited part of legislation, and it is not strange that in most medieval manuscripts Dushan's Code never appears alone, but always with other two parts, having been posted as the last one.

After the fall of the Serbian independent state under the Ottoman rule in XIV century, the Serbian medieval law survived the state, and was kept within the church all through next few centuries. It was applied mostly in the field of marriage, family and inheritance law, as well as in criminal law. *St. Sava's Nomocanon* remained alive and it outlived the Serbian state and secular law. It is applied as a main legal source within the Serbian Orthodox Church even today. Also, during the subsequent centuries, *Code of Tsar Dushan* was not completely forgotten, but it was re-written many times until XVIII century (about 20 transcripts exist today, witnessing that it was in use, at least partially, many centuries after its adoption). Some of its norms were adopted by the new Serbian legal system in XIX century.

This is how Byzantine Law, mixed in everyday practice with the Serbian customary law, has survived centuries of Ottoman occupation, and came up to the XIX century.

WESTERN TRANSPLANTS AND MIXED TRADITIONS

Liberation process was initiated through the First Serbian Uprising in 1804 led by national hero Karadjordje (founder of the Karadjordjevic dynasty), when the first legislation of the new era was enacted. After breakdown of the First in 1813, the Second Serbian Uprising happened already in 1815, led by another great national figure, prince Milos Obrenovic

〈法〉の移転と変容

(founder of the second, concurrent Serbian dynasty). During his rule Serbia became autonomous country due to his skilled diplomacy, and got quite independent status from Ottoman Empire, with its own hereditary ruler – prince Milos, recognized by the Turks. It resulted with the first Serbian Constitution enacted already in 1835. The process of independence was formally completed by the Treaty of Berlin in 1878, when independence both of Serbia and Montenegro was confirmed.

During the rule of prince Milos the first codification efforts were made both in civil and criminal law. Already in 1844 Serbia got its quite original Civil Code (SCC), among the first countries in the world (after French Code Civil of 1804, Austrian Civil Code of 1811 and Dutch Civil Code of 1838, earlier than many much more developed countries of that time).

Serbian case is one of favorite examples for Alan Watson's theory of legal transplants and his explanation of legal borrowing causes. At first, prince Milos wanted to take French Code Civil as the basis for the Serbian codification. Due to bizarre reasons (poor translation by a Greek teacher, who did not know well neither Serbian nor French, so he used German translation of the French code, and who was, finally, not a lawyer) the translation was inadequate and unreliable. Therefore in 1836 Prince Milos called upon a respectable Serbian lawyer and intellectual *Jovan Hadzic*, a city senator of Novi Sad from the province of Woiwodina, which was then a part of the Austrian Empire. His task was to make a codification upon the example of the Austrian Civil Code. German language was nearly like his mother tongue, he applied Austrian law often in his practicing lawyers office, and he had a high-quality academic background - he studied law in Vienna and graduated in 1824, while he received his *doctor iuris* title from the University of Pest in 1826.

This is how, partially due to a chance, Serbia switched from French to Austrian law in choosing its donor system, similarly as Japan has switched from French to German legal heritage. Only the reasons for the great change were different. In Serbia it was more or less a chance, combined with developing political and economic ties between Serbia and Austria, while in Japan the change was rather consequence of general mighty position of Germany after the Franco-Prussian war and of the reputation of the most modern and actual model code that was available by the end of XIX century.

SERBIAN LAW BETWEEN

Likewise many codificators (including Japanese), Hadzic was faced with a genuine challenge: how to bring balance between traditional Serbian, mainly customary law and the modern demands, institutions and criteria. At one side he had highly developed model codes of the two leading European countries (French and Austrian). On the other hand, Serbian legal conservative and patriarchal tradition of unwritten law was strong, though it was leaned upon the rich heritage of Roman-Byzantine influence. It was nearly the same problem that *Gustave Boissonade* was faced in 1870's when he was drafted the first Japanese Criminal Code (1875)¹, and criticized for not obeying Japanese traditional values and custom.

Resistance to modernization of Serbian law in 1840's was equally strong. Hadzic's attitude towards customary law has been matter of heated disagreement in Serbian society and among prominent intellectuals. The controversial issues were mainly family organization (he was accused to endanger old fashioned, great, joint families named "zadruga", encompassing several generations living together in a community of life with joint property), as well as Hadzic's attempt to abandon discriminatory inheritance rights of daughters, and legal capacity of woman equal to that of minors.²

At the same time he had to fulfill the wish of Prince Milosh to make a short and clear codification. As a result Serbia has got in 1844 a civil codification which was mainly based upon the Austrian model, but in a quite abbreviated form (950 instead of 1502 articles in the Austrian original). However, it was not only a copy of the Austrian Civil Code, as some scholars claim. Hadzic did not simply translate and uncritically borrow legal solutions from Austria. The modifications that he made were significant. The Serbian Civil Code of 1844 was also influenced by Roman law, customary law, Church law, remnants of Sharia law, and even by some Code Civil provisions. In any case, it is clearly visible that the SCC carries Hadzic's own, personal stamp - this is evident in the code volume, partially in the system of the SCC,

¹ After many changes, Japanese Criminal Code and Code of Criminal Procedure were adopted in 1880, and entered in force in 1882. In Serbia, Criminal Code appeared much latter then the Civil Code – not before 1860 (but earlier then in Japan), influenced by Prussian Criminal Code, while Code of Criminal Procedure was adopted in 1865. Serbian Commercial Code was also adopted in 1860, while Serbian Code of Civil Procedure was adopted already in 1853.

² Contrary to Hadzic's wish, the discriminatory solutions considering inheritance rights of daughters and legal capacity of woman entered into the Code, by pressure of legislative Committee and Prince himself.

〈法〉の移転と変容

in its language and form, and in many particular solutions distinctive than in the Austrian model code.

The issue for current generation of Serbian legal scholars is to determine in how much Hadzic and Serbian law and particular legal institutions were influenced by Roman-Byzantine tradition and by direct reception of Roman law solutions, parallel to undisputable major influence of Austrian law due to its reception as a model code.

Opposition to the SCC was again very similar to the one that met Japanese Civil Code written by *Boissonade* which was adopted in 1890. The only difference is that Boissonade's Code did not come into effect as it was postponed (and never more revived). Differently then in Japan, who switched from French law to German Civil Code, Serbian Civil Code of 1844 survived contemporary criticism, and stayed in force during next 100 years, until the end of the WW II and the new, communist regime, which broke off with the "capitalist" legal tradition. Nevertheless, validity of legal principles posted in the SCC were recognized in interpretation of law, so that even today in some cases courts may quote in their sentences solutions stated by SCC of 1844.

In any case, Serbian law today (particularly civil law) remains a kind of mixed legal system set up of the two main elements. However, during the process of accession to European Union, it is quite probable that the third, new element will prevail in the future, as it happens in many European countries. Until "common law of Europe" replaces national legal systems, at least in civil law matters, Serbia is still going to live mainly in accordance with its specific legal tradition, basically leaned upon the Austrian Civil Code.

セルビア法

——ローマ・ビザンツとオーストリアの法伝統の間で

シマ・アヴラモヴィチ*

松本 英実** 訳

セルビアは「東の西であり西の東である」といわれる。バルカン半島に位置し、ヨーロッパの交差点であった歴史から、何度も緩衝地域の境界となった。古代においては東と西のローマ帝国の間の、中世においてはオスマンとオーストリア帝国の間の、第二次世界大戦後 20 世紀のチトー時代には西と東の「鉄のカーテン」の間の境界となった。「東の西、西の東」という呼称は、それゆえ地理的な意味のみをもつものではない。セルビアは、比較的小さな国だが、様々な利益をめぐる大国同士の戦いの場であった。それはセルビアの波瀾万丈の歴史を、人種の混淆を、三つの宗教（正教、ローマ・カトリック、イスラム教）のもつれ等を引き起こした。この呼称は、文化的、政治的、宗教的、民族的、人類学的、そして食文化的な意味合いさえも負っているのである。セルビア教会の創始者である聖サヴァ St. Sava は早くも 13 世紀に、セルビアの多義的な性格について語ったが、それは地理的な意味においても他の意味においても、そして特に法の分野において今日でも妥当するところである。

その重要な位置と歴史的条件から、19 世紀の後半にセルビアが独立国となると、その法制度は急速な発展を見た。極めて早い時期に、当時としては非常に先進的な法制度を整え、そこには他国の制度の影響も強く見られるが、なお比較法の観点から多くの重要な達成を含むものであった。

* Sima Avramovic ペオグラード大学法学部長、教授、法学博士。古代ギリシア法を中心に教会法、相続法、レトリックに関する研究で知られ、国際古代法史学会 (SIHDA)、国際ギリシア法史学会 (Symposion) 会員として国際的に活躍する。法伝統に着目した比較法、古代法模擬法廷等の研究・教育でも大きな成果を挙げている。移行期のセルビアの様々な法的問題に取り組み、教会、および高等教育に関する立法作業にも携わった。

今回の東洋大学による招聘での来日では、2014 年 1 月 11 日の本シンポジウムの他に、比較法セミナー「セルビア民法・モンテネグロ民法―日本法との接点について (Bogisic and Japanese Civil Code)」(1 月 10 日、青山学院大学法学部)、クラシカル・セミナー “What was the role of ‘(h)istor’ in the Achilles’ shield trial scene?” (1 月 10 日、東京大学文学部) の講演が行われた。

** 青山学院大学法学部教授

〈法〉の移転と変容

ローマ＝ビザンツの影響

セルビア法制史の最初の重要なシーンは、中世後期にセルビアの国家と教会がともに形成される時期に見出される。ステファン・ネマニャ Stephen Nemanja は、後に聖シメオンの名で知られるようになる（アトス山の Chilandar 修道院でこの名を与えられた）が、ネマニャ朝とセルビアの国家自体を創始した。この国は、第4次十字軍によって疲弊し衰退したビザンツ帝国と、ビザンティウムの真中に築かれたいわゆるラテン帝国（1204－1261）の領域の中に、その境界の地に生まれた。コンスタンチノーブルはニカイアのギリシア人ミカエル8世パレオロゴス Michael VIII Paleologus によって1261年に奪還され、ヴェネチアとの交易も再開されたが、近隣のスラヴ人たち（特にセルビア人とブルガリア人）は新たな権力を伸張させていた。ビザンツの支配者たちは潜在的な敵と協力し共存する巧みな方法を探り、スラヴ人の支配者との間に婚姻関係を結び、13、14世紀の間比較的安定した状態を保っていた。その後1453年にオスマン・トルコの侵入によって、ビザンツ、セルビア、ブルガリアの中世諸帝国は終焉を迎えた。

セルビアが国家として正式に「国際的承認」を得たのはネマニャの息子ステファン初代戴冠王 Stephen the First Crowned の時であり、1217年ローマ法王より王冠を受けたことによる。戴冠はジーチャ Zicha の修道院で、弟のラストウコ Rastko（後に聖サヴァの名で知られるようになる）がローマから王冠を運んで執り行った。

セルビア王国の創始と同等の歴史的重要性を持つ出来事は、ほぼ同時期に行われたセルビア正教会の独立教会としての創設である。ネマニャの息子聖サヴァはニカイアのテオドール1世ラスカリス Emperor Theodore I Lascaris と総主教マニエル・サランテン・ハリトプロス Patriarch Manuel Saranten Haritopoulos から1219年にセルビア教会の独立を勝ち取った。同じ年にセルビア教会は対内的な関係も対外的な関係も自律的に組織する権利を獲得した。そして聖サヴァは最初の大主教となった。彼は霊的な側面においても組織的側面においてもセルビア正教を設立したのである。

同じ年、聖サヴァはセルビアで最初の法令集ノモカノン Nomocanon を制定した（写真1、写真2）。クルムチャ Krmchija の名前で知られるようになるこの法典は評判が良く、後にセルビア以外にもロシア、ブルガリア、ルーマニアその他の国々で用いられようになった。ノモカノンが起草された時期は、ローマ・ビザンツの伝統にならい、教会と国家の関係は調和の原則に従って形作られていた。1219年に編纂されたということは、イングランドのマグナ・カルタに後れることわずか4年である。当時のヨーロッパの慣行に反して、この法典はラテン語でもギリシア語でもなく、古い時代のセルビア民族の言語で書かれ、ビザンツ法とセルビアの伝

セルビア法

統的慣習法の要素をかけあわせた特別な混合を呈している。これを最初のセルビア憲法だとする論者もいるが（ウィキペディアにもそのように書いてある）、ノモカノンはその名も示しており、基本的には、様々な法領域についての世俗と教会の規範の集成である。マグナ・カルタが厳密な意味での憲法とはされないのと同様に、ノモカノンも「憲法的」問題とはあまり関係がない。唯一「憲法的」な色彩を認めうるのは、ビザンツの調和 *symphony* という考え方に従って、教会と国家の協働のコンセプトを追求する聖サヴァの努力であろう（主権国家の枠内で建てられる独立正教会の考え方）。いわばセルビア法制史における最初の重要な法移植といえよう。さらに注目すべきは、聖サヴァのノモカノンは今日でもセルビア正教会にとって重要な法源であり法典とされている点である。

聖サヴァのノモカノンは主にビザンツ法の集成たるプロケイロン *Procheiron* に基づいているが、多くの点について補完され修正されている。聖サヴァはビザンツの多くの異なるノモカノンを用い、いわばその集成を作り上げた。70 章からなり、6 つの章は導入に宛てられ、44 の章は教会法を、20 の章は世俗法を扱っている。ビザンツ法の単なる翻訳、集成ではなく、ビザンツ市民法と明らかに矛盾する点もある。

聖サヴァは先行する教会法に反対することを望んだわけではないが、様々なビザンツ法源から選択を行う際に大いに独創性を発揮している点はその功績とされよう。たとえば社会における貧者や弱者の保護に関する規範を見ると、そのとりわけ特別な色調に驚かされる（障害者、未亡人、孤児となった娘、捕虜への特別な配慮を通して、また残酷な主人からの奴隷の保護、債権者に対する債務者の保護などに見られる、ソーシャル・ケアの諸制度の確立）。社会正義に対するキリスト教的態度が強く反映されている（特に第4章）。しかし第二には、おそらく、セルビア社会にビザンツ法を適応させようとして、社会的連帯についての代々受け継がれた部族的観念を反映するような規範を選び出した。その中には、プロケイロンや、彼の時代の発達したビザンツ法ではすでに失われた規範も見られる（このような規範は、ユスティニアヌス法典の後、7 ないし 8 世紀に出された初期ビザンツ法ノモス・ゲオルギコス *Nomos georgikos* にはきわめて明瞭に見られるが）。ノモカノンにおけるスラヴ法とビザンツ法の混淆の可能性は大いに議論を呼ぶところであるが、初期のスラヴ慣習法についての資料が乏しいこともあり、おそらくこの先も長く決着をみないままであろう。今日有力な説によれば、聖サヴァのノモカノンはビザンツの教会法・世俗法の修正であり、きわめてオリジナルな組合せと編集が認められるが、基本的にはビザンツ法の規範のうち当時のセルビア社会に最も適合するものを移植したものである、とされる。

聖サヴァの主たる目的は、明らかに、セルビアの慣習法の世界にローマ=ビザンツの法を導入することであった。こうして、セルビア法は 12 世紀には早くもビザンツの法伝統によって

〈法〉の移転と変容

強い影響を受け、その影響はその後何世紀も続くことになる。この後に続くセルビアの法源はみな聖サヴァのノモカノンに一致する傾向を示す。14世紀の有名なドウシャン帝 Tzar Dushan の法典、19世紀の立法も同様であり、オスマン支配に対するセルビア革命の際に最初に出された成文法、すなわち 1804 年のマティヤ・ネナドヴィチ師 Priest Matija Nenadovic の法を手始めに、この傾向が認められる。同法はノモカノンの価値と効力を認めるものであった。1844 年のセルビア民法典も、家族法に関してセルビア正教会の法によると規定することで、ノモカノンを一般的に受け容れている。婚姻障害については極めて明示的に、近代セルビア民法典は聖サヴァのノモカノンの諸規定を参照している（第 93 条）。

ビザンツの法伝統に従う次の段階を記すのは、有名で剛腕なドウシャン帝の法典 *Tsar Dushan's Code* であり、14 世紀に作られたこの法典は、中世ヨーロッパにおける法典化の初期のものの一つである（写真 3）。この法典も古いセルビア語で書かれており、この点がドウシャン帝の盟友チェコの国王カレル 1 世（神聖ローマ皇帝カール 4 世）によって 1355 年に制定されたマイエスタス・カロリーナ *Majestas Carolina* と異なる。ドウシャン帝の法典は、はじめは 1349 年にスコピエ Skopje（現マケドニア）での会議で宣言され（155 か条）、さらに 5 年後の 1354 年（マイエスタス・カロリーナの 1 年前）に 66 か条を追加した拡大版がセレス Serres（現ギリシア）の会議に提出された。

この法典は聖サヴァのノモカノンに基本的にに基づいており、いくつかの条文はそのまま採用されている（第 6 条、8 条、11 条、101 条、109 条、196 条）。しかし、単なる引き写しではなく、むしろオリジナルな法典化といえる。ビザンツ法源には欠けている問題を多く扱っている。ビザンツの例とは異なって、ドウシャン帝の法は国家組織と裁判手続に多くの関心を払っている。法典の半分以上が支配者と様々な社会的グループの間の関係、とくに領主と皇帝の関係について規定している。行政法と国家行政に宛てられた規定もあるが、これに対して民法に関する規定は僅かしかない（この分野は主にシュンタグマ *Syntagma* によって規定されている）。法典が取り組んでいる問題は同時代のマイエスタス・カロリーナに極めて近いように思われるが、このチェコの立法が惹起したような貴族による否定的な反応は、ドウシャン帝の法典に対しては記録されていない。

ドウシャン法典の中でも有名な規定は、中世セルビアにおける法の支配と司法の独立の萌芽を示すものとして参照されることが多い。最初の条文は非常に時代を先取りするもののよう響く。第 171 条「皇帝が、怒り、愛情、恩情からある人に対して命令状を認め、その命令が法典に反し、法典に規定されている正義と法に違うときは、裁判官は当該命令に従うことなく、専ら正義に従って判断し行動すべし」。

セルビア法

第 172 条はさらに革命的に見える。「すべて裁判官は、法典に記されている法に従い、正しく裁判を行うものとする。皇帝を恐れて判断を行ってはならない。」

支配者の権力を縛るこの有名な自己制限条項は、皇帝がすすんで示そうとした尊重の態度の表れであるかみしれず、法典に対する貴族の反対が見られなかったことも説明がつくかも知れない。いずれにせよこの二つの規定は、有名なローマ=ビザンツの原則 *princeps legibus solutus* (Dig. 31, 1, 3) に反するものかどうか、あるいはまたローマ=ビザンツ法の別の、あまり知られていないモットー *princeps legibus alligatus* に基づくものか、長く終わることのない議論を引き起こしてきた。後者はテオドシウス 2 世に帰せられ、ユスティニアヌス法典勅法集 Cod. I, 14、二つの新勅法 (82 と 113) やその他いくつかの新勅法、およびレオ 6 世賢帝の法典 *Basilica* (VII, 1, 16-17) で言及されている。その出所が何であれ、いずれにしても、「皇帝が、怒り、愛情、恩情からある人に対して命令状を認め」という表現はビザンツのいかなる他のテキストにも見あらず、セルビアの立法者の大変オリジナルな功績のように思われる。

ビザンツの広大な領域を征服し、アテネにまで至ったドウシャン帝は、彼の帝国理念に従って、ギリシア人とセルビア人の皇帝たらんとし、しっかりと確立されたビザンツ法の基礎のうにビザンツとセルビアの法システムを統一しようとした。ドウシャン帝の法典は中世セルビアの最も有名な法文献であり、しばしばセルビアの法的シンボルとされるが、実はより広汎な法的企図の一部をなすものにすぎない。近時の法学文献では、これを「ドウシャンの立法」*Dushan's Legislation* あるいは「ドウシャンの三部作」*Dushan's Tripartitum* と呼んでいる。法典に加えて、これは別の重要なビザンツ法源を含み、これに一定の修正を加えている。第二の部分は『ユスティニアヌス皇帝の法律』である (タイトルが想起させるような学説彙纂との関係はなく、むしろ後期ビザンツ法のノモス・ゲオルギコス *Nomos georgikos* と密接な関係にある)。これは非常に短い立法で (33 か条のみ)、主に土地の利用と農地の問題を扱っている。

第三は、ドウシャン帝の時代 (1335 年) の、テッサロニカの修道僧によって編纂された有名なビザンツ法集成 *Syntagma of Matheus Blastares* の簡略版である。ドウシャン帝はおそらく 1348 年、法典の拡大版を出す 1 年前にその翻訳を採用したと思われるが、そこでは多くの修正も加えている。303 章のうち 94 章のみを取り入れており、もとの法文の三分の一足らずということになる。教会法の規定は殆ど全て削除され (例外として婚姻法に関するいくつかのルール)、殆どの世俗の規定は残された (刑法、財産、債務、相続に関するもの)。おそらくこの部分がドウシャンの立法の中でも最もよく用いられた部分であり、ドウシャンの法典が殆どの中世写本では単独で現れず、常に他の二つの部分と共に、その最後に置かれるかたちで記されているのも不思議ではない。

独立国であったセルビアは 14 世紀にオスマン朝の支配に屈するが、中世セルビア法は生き

〈法〉の移転と変容

延び、その後数世紀にわたって教会の中で維持された。主に婚姻、家族、相続の分野と刑法において適用された。聖サヴァのノモカノン¹はセルビアの国家と世俗法を越えて生き残り、今日でもセルビア正教会の主たる法源として適用されている。ドゥシャン帝の法典もまた、完全に忘れ去られたわけではなく、18世紀まで何度も書き換えられた（今日20ほどの写本が伝えられており、この法典が制定から何世紀もの間、少なくとも部分的には用いられたことを示している）。その法の一部は19世紀の新しいセルビアの法制度に採用された。

ビザンツ法はこのように、日常の実務の中でセルビアの慣習法と混合され、オスマン支配の数世紀を生き延びて、19世紀に至るのである。

西欧法の移植と法伝統の混合

1804年、国民的英雄カラジョルジェ Karadjordje（カラジョルジェヴィチ王朝の創始者）の率いる最初のセルビア蜂起によって解放の一步が踏み出され、新時代の最初の立法が行われた。第一次蜂起が1813年に挫折すると、早くも1815年には第二次セルビア蜂起が起こり、もう一人の国民的英雄ミロシュ・オブレンヴィチ公 prince Milos Obrenovic（競合する第二のセルビア王朝オブレンヴィチ家の創始者）がこれを率いた。巧みな外交術によりミロシュ公はセルビアを世襲君主を戴く自立的な国とし、オスマン帝国から自治的な地位を得た。トルコに承認されたミロシュ公の誕生である。これを起点に、1835年には最初のセルビア憲法が成立する。独立の過程は、1878年ベルリン条約によって正式に完結し、この条約によってセルビアとモンテネグロの両国が独立を承認された。

ミロシュ公の治下で民法と刑法の最初の法典化が試みられた。1844年には極めてオリジナルなセルビア民法典（SCC）が出来上がった。これは世界でも早い時期に完成した民法の一つである（1804年フランス民法典、1811年オーストリア民法典、1838年オランダ民法典に次ぎ、当時より先進的であった多くの国々よりも早い）。

セルビアの事例は、アラン・ワトソンの説く法移植理論と法的借用の理由を説明する上で好例である。はじめミロシュ公はフランス民法典をセルビア法典の基礎としたいと考えた。全く特別な事情によって（翻訳を任されたギリシア人教師は、セルビア語もフランス語も知らず、そのためフランス民法典のドイツ語訳を用いたが、加えて法律家ではなかったため、劣悪な翻訳であった）、翻訳民法典は不十分かつ不確かな代物となった。そこで1836年ミロシュ公は高名なセルビア人法律家であり知識人であるヨヴァン・ハジッチ Jovan Hadzic に白羽の矢を立てた。ハジッチは当時オーストリア帝国の一部であったヴォイヴォディナ地方出身で、（その首都）ノヴィ・サドの市参事会議員であった。その任務はオーストリア民法典を範として法典

セルビア法

を作成することであった。ドイツ語は彼の母語のようなものであり、彼は弁護士として活動する際にオーストリア法を適用することも多かった。アカデミックな背景も申し分なく、ハジッチは1824年にウィーンの法学部を卒業し、1826年にペシュト大学から法学博士の学位を受けていた。

このように、部分的には偶然もはたらいて、セルビアはフランス法からオーストリア法へとその母国の選択を変えた。ちょうど日本がフランス法からドイツ法へと乗り換えたのと同様に。この大きな転換の理由だけが異なっている。セルビアでは、偶然が多かれ少なかれ作用し、これにセルビアとオーストリアの政治的、経済的結びつきの進展が重なった。これに対して日本では、転換をもたらしたのは、普仏戦争後のドイツの優越的地位と19世紀末には参照可能であった近代的・先進的な法典モデルによるところが大きいであろう。

(日本も含め)多くの法典編纂者がそうであったように、ハジッチも真の難問に直面した。主として慣習法であるセルビアの伝統法と近代的な要請、近代的な制度と基準との間でどのようにバランスをとったらよいか。一方にはヨーロッパの二つの先進国(フランスとオーストリア)の高度に発達した法典のモデルがある。もう一方には、セルビアのローマ=ビザンツの豊かな遺産に依拠しながらも保守的で家父長制的な不文法の伝統が根強く存在する。それは1870年代に日本の最初の刑法典(1875年成立¹)を起草し、日本の伝統的価値や慣習に従っていないと批判されたギュスタヴ・ボワソナードが向き合った問題と殆ど同じであった。

1840年代のセルビアにおいても、法の近代化への抵抗は同様に厳しかった。ハジッチの慣習法に対する態度は、セルビア社会の、高名な知識人も含めた人々からの激しい反対論にさらされた。議論的となったのは、主に家族の構成について(数世代が共同財産の下に生活を共にする、「ザドゥルーガ」zadrugaと呼ばれる旧来の大・結合家族を危険に陥れるものと非難された)、また娘の相続権の差別的なありかたを、未成年と同等の女性の法的能力の制限を廃止するハジッチの試みについてであった²。

同時に、ハジッチは明晰で簡潔な法典を作る、というミロシュ公の要望にも応えなければならなかった。その結果、1844年のセルビア民法典は、オーストリア民法典を主たるモデルとしたものの、ずっと凝縮された形をとることとなった(オーストリア民法典が1502か条を擁するのに対し、セルビア民法典は950か条である)。一部の学者が唱えるところに反して、セ

¹ 多くの修正が加えられた後、日本の刑法典および治罪法典は1880年に公布され、1882年に施行された。セルビアでは刑法典は民法典よりもずっと遅れて1860年にプロイセンの刑法典の影響の下に成立し、刑事手続法典は1865年に採用された(しかし日本に先行する)。セルビア商法典も1860年に採択されたが、民事手続法典はより早く1853年に成立している。

² ハジッチの目指したところとは反対に、立法委員会の圧力と君主自らの意向によって、娘の相続権の差別的な扱いと女性の法的能力の制限は法典に規定された。

〈法〉の移転と変容

ルビア民法典はオーストリア民法典のコピーではない。ハジッチはオーストリア民法典をただ翻訳し、その法的解決を無批判に借用したのではない。彼が加えた修正は重要なものであった。1844年のセルビア民法典は、ローマ法、慣習法、教会法、シャリーア法の名残、そしてフランス民法典のいくつかの規定にも影響を受けている。いずれにせよ、セルビア民法典がハジッチ独自の刻印を受けていることは明らかである。法典の規模に、その体系の一部に、その用語と形式に、そしてオーストリアのモデルとは異なる、多くの個別の解決方法にそれは見て取れる。とりわけ顕著であるのは、セルビア民法典が旧来の家父長制的家族制度の名残を留めている点であり、ここにも日本の19世紀の民法との類似性が見られる。

セルビア法制史研究の近時の関心は、ハジッチとセルビア法、そしてその個別の法制度が、モデル法典として受容されたオーストリア法の主たる影響—この点について異論はないだろう—と並んで、ローマ=ビザンツの伝統と、ローマ法上の解決の直接的受容に、どの程度影響されているのか、という点に向けられている。

セルビア民法典への反対もまた、1890年に成立したボワソナード民法典への反対とよく似ている。唯一の相違は、ボアソナード民法典が施行延期となり、(復活することなく)適用を見なかったという点である。フランス法からドイツ民法典のパターンへと転換した日本の場合とは異なり、1844年のセルビア民法典は同時代の批判に耐え、その後第二次世界大戦末まで、つまり共産主義体制の樹立によって「資本主義」の法伝統に終止符が打たれるまで、100年間効力を保った。さらに、セルビア民法典に記された法的原則の有効性は新体制の下での法解釈にあっても承認されており、今日でも裁判所はその判決の中で、1844年のセルビア民法典の規定した解決を引用する場合がある。

いずれにせよ、今日のセルビア法(とくに民法)は、二つの要素からなる、一種の混合法システム mixed legal system である。しかし、ヨーロッパ連合への加盟のプロセスの中で、新たな、第三の要素が将来力をもつこととなるだろう。「ヨーロッパの共通法」が、少なくとも民事法の領域において、国家法システムにとってかわるまでは、セルビア法はその固有の法的伝統、すなわちオーストリア民法典に基礎をおく法伝統に主として則りながら、なお生き続けていくであろう。

セルビア法

セルビア法制史年表

(シーマ・アヴラモーヴィチ 2012 年 1 月 11 日東洋大学シンポジウム配付資料翻訳)

12-15 世紀 中世セルビア王国、セルビア帝国

1219 *Nomocanon of St. Sava* (聖サヴァ法典、ノモカノン) (セルビア語、ビザンツの影響、教会で現在も通用している)

1349 *Code of Tzar Stephan Dushan* (ドゥシャン帝の法典) (セルビア語、ビザンツの影響+慣習法)

1804 オスマン支配に対する最初の蜂起 (ランケ:「セルビア革命」)

リーダー: *Karageorge* カラジョルジェ (黒ジョージ)

1804 最初の制定法 (小規模)

1808 最初の高等教育機関 (三年間の教育課程)

1808、1811 最初の憲法的法律

1815 二度目のセルビア人蜂起 リーダー *Milos Obrenovic* ミロシュ・オブレンノヴィチ (ミロシュ公)

1830 *Ottoman Hatti-Sharif* セルビアは内政に関して自治的な公国 *Principality* となる

ミロシュ公はセルビアの世襲君主となる。絶対君主の下で活発な立法活動

1835 最初の憲法 (リベラルな「*Candlemass* 憲法」)

1829 民法、刑法 (および憲法) の起草委員会

フランス民法典翻訳の失敗 ギリシア人 *Georgios Zachariades* による翻訳

1837 新起草委員会

Jovan Hadzic ヨヴァン・ハジッチ 実務法律家、著作家、言語学者ノヴィ・サド出身 (当時オーストリア帝国下ヴォイヴォディナ *Woiwodina*)

近代化が批判され、特に家族法における「民族的法精神」を無視するものとされる

オーストリア民法典 (ABGB) をモデルとする

1844 セルビア民法典 (SCC) 採択 (いくつかのデリケートな論点に関して国民投票)

・ 950 か条 (ABGB は 1502 か条)

・ ABGB の簡略版と一般に評価される

しかし

・ 慣習法の影響—固有の制度 (joint family “*zadruga*”: 共同の財産、女性の権利能力の制限、

〈法〉の移転と変容

娘の相続権なし)

- ・序章の充実 (35 か条 ; ABGB は 13 か条)
- ・ローマ法の影響 (commorientes, depositum miserabile, specificatio)
- ・フランス民法典の影響 (貸借-mutuum, depositum -culpa in concreto)
- ・教会法の影響 (教会における婚姻、*Nomocanon of St. Sava* の包括的受容、離婚は教会裁判権に服する)
- ・シャリーア法の影響 (*miljak*-封建的土地所有、*tapi*-土地登記簿)
- ・さまざまな条文にみられる固有の多様性

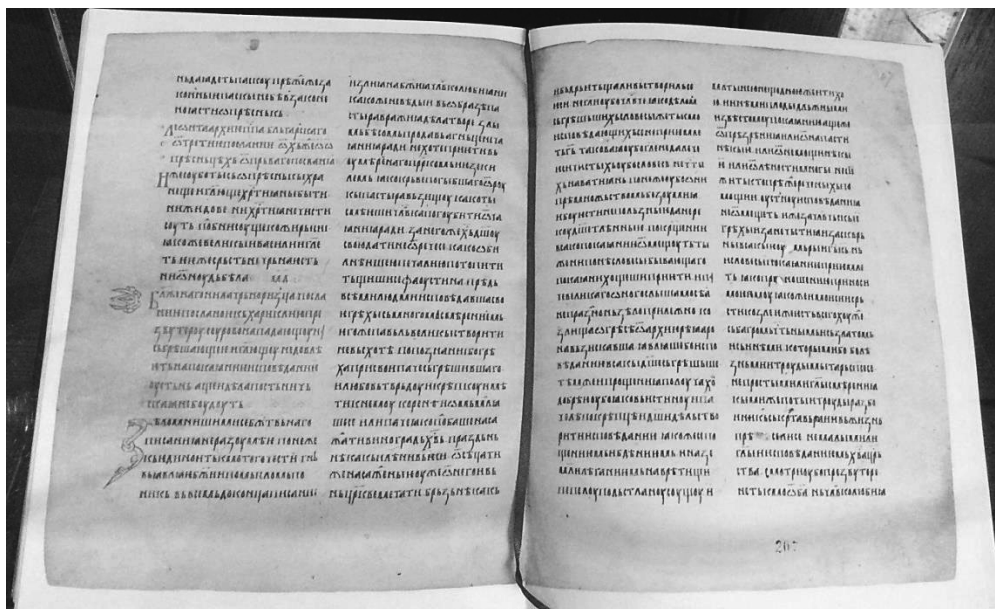
結論:セルビア法はローマ=ビザンツの基盤にオーストリア民法典の強い影響が加わっている。

しかし、セルビア民法典は後者の「簡略版」でも「コピー」でもない。大幅な変更を伴う法移植であり、19 世紀初期の特記すべき法典化である。

セルビア法

写真 1

聖サヴァのノモカノン（バオグラード大学法学部所蔵複製 撮影 松本英実）



〈法〉の移転と変容

写真2

ベオグラード大学法学部の旧教授会室には聖サヴァのイコンが掲げられている。

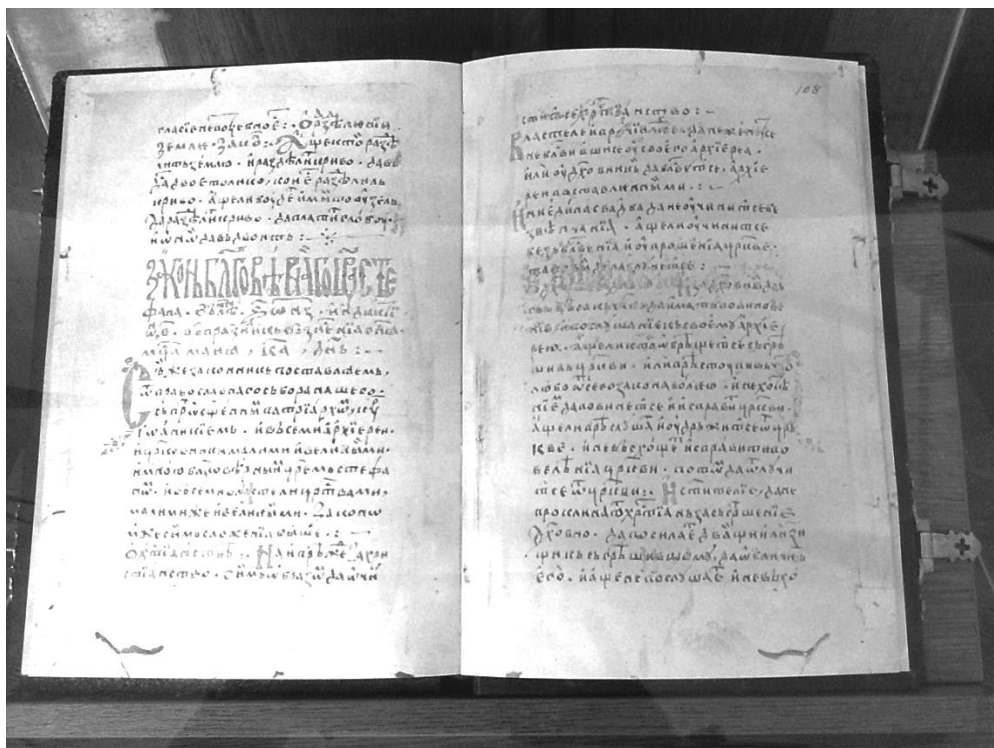
右列手前から二人目がシーマ・アヴラモヴィチ教授（撮影 松本英実）



セルビア法

写真3

ドゥシャン帝の法典（バオグラード大学法学部所蔵複製 撮影 松本英実）



『国際哲学研究』別冊8
Journal of International Philosophy, Extra Issue 8

Actes du colloque franco-japonais
Université Paris 1, 19 septembre 2015
Organisé par
Centre d'études cartésiennes
&
International research center for philosophy (Tôyo University)

日仏コロック報告書
2015年9月19日 於パリ第1大学
デカルト研究センター・東洋大学国際哲学研究センター共催

Descartes : la morale de la métaphysique
Pour saluer Katsuzo Murakami

デカルトにおける形而上学と道德
村上勝三の仕事を引き受けて

東洋大学国際哲学研究センター編
2016年2月

Descartes : la morale de la métaphysique
 ——— *Pour saluer Katsuzo Murakami*

Table des matières

端書き	5
Avant-propos	7
Yoshinori Tsuzaki (Tsukuba)	
—— <i>La meditatio et la formation du jugement</i>	9
Frédéric Lelong (Ac. Créteil)	
—— <i>Altérité et convenance, de la métaphysique à la morale</i>	27
Yoshitomo Onishi (Kumamoto)	
—— <i>Eligere : du choix cartésien</i>	39
Pierre Guenancia (Dijon)	
—— <i>Erreur et libre arbitre : le croisement de la métaphysique et de la morale</i>	51
Frédéric de Buzon (Strasbourg)	
—— <i>La morale sans la physique ? : un aspect de la doctrine cartésienne de la générosité</i>	68
Katsuzo Murakami (Tôyo)	
—— <i>La métaphysique de Descartes et le fondement de la morale</i>	78
Denis Kambouchner (Paris 1)	
—— <i>De la modération en métaphysique</i>	98

端書き

この報告書の底には、一つの深い無力感が滞留している。2015年11月13日、無事なる命をパリの地に奪ったテロリズムを前にして、また、その後迅速に講じられた空爆という愚かな対抗措置を前にして、さらには、三色旗が飛ぶように売れ在庫の払底に至るという胡乱な事態を前にして、私たちに出来たのは、砂を噛む思いに堪えることだけだった。

ここに収められた七つの論考は、いずれも、惨事に先立つ9月19日、パリ第1大学における日仏デカルト研究会上でなされた口頭発表を原型とする。会は、東洋大学国際哲学研究センターが五年来積み重ねて来た「方法論研究」を締め括るべく企図された。研究は、自分と他人の見解の相違をそれとして認めた上で、より善い共通認識に至るには理性をいかに働かせればよいのかという愚直とも呼べる問いの追求を目的とした。その共同性は、哲学的探求が長い迂路を経て切り結ぶべき現実を参画した研究者たちが共有することで、確保された。現実とは、すなわち、金融資本主義の自己膨張に合わせて踊る人間の愚かさであり、彼らに足蹴にされてみずから立つことすらままならない人々の哀しみに他ならない。

こうした研究が時代の趨勢に投げ得るものは、砂礫にも満たない。世界の諸処で無数の人々が無意味な苦汁を嘗めるよう強いられ続けている限り、私たちはいわば無力感の塊であり続ける他ない。冒頭に述べた無力感もまた、その一片でしかない。にもかかわらず私たちが哲学からの撤退を拒むのは、「それでもなお」の一念が沈黙を拒むゆえであり、この念の卓越した働きを、私たちは初秋の研究会をともに過ごした四名のフランス側研究者の内に見た。凶弾は、彼ら（内三名はパリ在である）が執筆の最中に放たれた。尋常ならざる精神的負荷を蒙りつつも本報告書への寄稿断念を潔しとはしなかった著者たちを、私たちは誇りとする。

この研究会は、遡れば、D. カンプシュネル教授と村上勝三センター長の二十年に渡る信頼関係を支えに実現されたものでもあった。長らく闊達さを失っていた日本におけるデカルト哲学研究を賦活すべく、村上教授（当時）がカンプシュネル教授を招聘したのが2005年。その志は、翌年の研究合宿を経て、2007年の *Journée Descartes*（デカルト研究者のいわば年次総会であり、この年は日仏研究会のかたちを取った）に、また、P. ゲナンシア教授の尽力を得た大学院生による日仏研究会にも、引き継がれる。津崎良典准教授と本文面の執筆者はカンプシュネル教授の下に学びつつ一連の会に参加した。F. ルロン氏も同様である。こうした経緯を踏まえて、村上教授の東洋大学退職を

フランスで言祝ぐ必要があるというカンブシュネル教授の強い意向が、*Descartes : la morale de la métaphysique. Pour saluer Katsuzo Murakami* と題された研究会に結実した。F. ビュゾン教授はこの企画に逸早く賛意を示された人の一人である。

それにしても、なぜ、「形而上学」と「道徳」なのか。両者と「方法論研究」はどのような仕方で関わり合っているのか。そもそも、なぜ、デカルトなのか。その哲学の何が、無力感の只中にある者に「それでもなお」と呟かせるのか。七つの論考は、それぞれの仕方で一連の問いに答えようとするものであり、しかしそれ以上に、これらの問いが読者諸賢によって問い直されるための契機となることを強く希うものである。

大西克智（東洋大学国際哲学研究センター・客員研究員）

Avant-propos

Toutes les contributions qui se trouvent réunies ici ont pour origine les communications données à l'occasion du colloque franco-japonais (le 19 septembre 2015, à l'Université Paris 1), qui a porté sur « Descartes : la morale de la métaphysique — pour saluer Katsuzo Murakami ». D'un côté, le colloque s'est inscrit dans le cadre du *Séminaire Descartes — Nouvelles recherches sur le cartésianisme et la philosophie moderne*, dont sont responsables nos deux auteurs, Denis Kambouchner et Frédéric de Buzon. En termes chronologiques, il succède directement à la *Journée Descartes* en 2007, où les chercheurs des deux pays ont discuté sur Descartes et Spinoza, ainsi qu'à une autre journée d'études franco-japonaise qui l'a accompagnée pour les doctorants dix-septiémistes. Celle-ci n'aurait pas pu être menée à bien sans les soins prodigués par Pierre Guenancia.

Tout ceci remonte encore à la visite de D. Kambouchner au Japon en 2005. Trois séminaires organisés par K. Murakami et lui ont ranimé efficacement les études cartésiennes au Japon. En effet, celles-ci risquaient alors de perdre le caractère solidaire qui les caractérisait depuis les années 1980. C'est assurément leur amitié entretenue depuis plus de vingt ans qui a rendu possible la continuation de toutes ces communications franco-japonaises.

D'un autre côté, notre colloque de 2015 s'est aussi déroulé à titre de clôture des *Études de la méthodologie*, poursuivies depuis 2011 dans le Centre International de la Recherche Philosophique (Université Toyô). La méthodologie dont une centaine de chercheurs d'origines différentes s'employaient à rétablir la valeur conceptuelle est une méthodologie indissociable de la question suivante : « quelles choses *dois-je* faire, examiner, trouver, avant de faire, d'examiner, de trouver telle chose déterminée ? »¹ C'est donc non seulement le besoin du *vrai*,

¹ Nous emprunterons cette formule (soulignée par nous) à l'article de D. Kambouchner intitulé « La *Mathesis* cartésienne aujourd'hui ». Inédit en français, il a

mais aussi, et surtout, celui du *bon*, qui structuraient nos enquêtes ; le dernier colloque sur Descartes ne fait pas exception, comme le montre son titre.

En effet, ledit Centre a été fondé immédiatement après l'explosion du centre nucléaire de Fukushima. Dès son origine, il ne pouvait demeurer indifférent à la misère subie par celles et ceux qui sont sans défense devant la diffusion néfaste et planétaire du capitalisme financier et du néolibéralisme. Un tel intérêt moral au sens large ne cessait de se renforcer devant, notamment, l'attentat contre Charlie Hebdo, la politique japonaise de plus en plus militariste et, plus récemment, les attaques terroristes survenues à Paris et à Saint-Denis. Nous refuserons fermement de pactiser avec l'effroi ou la perplexité que suscitent de tels malheurs aussi profonds qu'obscurs. C'est cette fermeté dont nos quatre auteurs français ont fait preuve d'une manière exemplaire. Juste après le bain de sang du 13 novembre 2015, tout en vacillant à la limite du supportable, ils ont néanmoins refusé de renoncer à mettre en ordre leurs pensées respectives.

Ainsi faites, les sept études, s'éclairant les une les autres, concourront à jeter de vives lumières sur les idées cartésiennes métaphysico-morales — idées qui comportent encore beaucoup de choses importantes à nous apprendre aujourd'hui.

Yoshitomo ONISHI

été réalisé pour constituer, dans sa traduction japonaise, le dernier chapitre de *La philosophie sans frontières* (『越境する哲学』), éd. K. Murakami, Shunpû-sha, 2015.

La *meditatio* et la formation du jugement

Yoshinori Tsuzaki

Dans la *Præfatio ad Lectorem* attachée à l'édition latine de ses *Méditations*, Descartes précise qu'il ne s'adresse qu'à « ceux qui voudront avec [lui] méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés »¹. Quel est le profil plus détaillé de ces lecteurs désignés comme idéaux par notre philosophe ? Cette question concerne la distinction qu'il opère, dans les *Passions de l'âme*, entre : a) les âmes « nobles et généreuses »² ; b) celles qui sont « faibles et basses » ; et c) celles du commun des mortels. Quelles sont alors les âmes faibles et basses ? Descartes écrit dans l'article 48 des *Passions de l'âme* :

« les âmes les plus faibles de toutes, sont celles dont la volonté ne se détermine point [...] à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti, et l'employant à combattre contre elle même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être »³.

¹ AT. VII, 9. Traduction de Clerselier (édition de 1661), qui ne figure pas dans AT et est reprise dans FA. II, 393.

² *Passions de l'âme*, Art. 83, AT. XI, 390 ; Art. 164, AT. XI, 455²² et Art. 193, AT. XI, 474.

³ *Passions de l'âme*, Art. 48, AT. XI, 367. Voir aussi la *Lettre à Elisabeth du 18 mai 1645* : « [...] la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes ; au lieu que les autres ont des

Mais il est vrai que cela n'arrive pas pour la plupart des hommes⁴. Car, ceux-ci ont, malgré tout, « des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent *une partie de leurs actions* (n.s.) »⁵. Leurs jugements, considérés en eux-mêmes comme « les propres armes » de leur volonté contre les passions, risquent pourtant d'être « faux », et même fondés sur les passions « par lesquelles leur volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire »⁶. Ils sont ainsi plus liés à de « fausses opinions » qu'à la « connaissance de la vérité »⁷. Il s'ensuit qu'il *serait difficile, avec ces jugements, de régler la totalité de l'action*. En revanche, ceux qui ont « les âmes les plus fortes », c'est-à-dire « les plus généreux »⁸, sont déjà tellement habitués à « employer toutes les forces de [leur] esprit »⁹ à déterminer ce qu'il faut discerner, qu'ils ont les « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal »¹⁰. Ces jugements permettent ainsi aux généreux d'avoir « résolu de conduire les actions de [leur] vie ».

Avec cette distinction cartésienne des âmes, on pourrait remarquer que ce sont principalement les hommes du commun, sujets à des passions mal fondées, qui doivent être formés par un certain exercice. Cet exercice les aidera à faire ce qui est jugé être bon, mais aussi et d'abord à bien discerner ce qu'il faut faire, autrement dit à en « bien juger »¹¹. Quel est cet exercice ? Pour le dire très rapidement et schématiquement en se référant à la *Lettre à Reneri pour Pollot d'avril ou mai 1638*, il s'agit d'« un long exercice », c'est-à-dire d'une « méditation souvent réitérée », mais aussi attentive et longue, qui est requise pour empêcher « nos appétits et nos passions » de

raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie. (n.s.) » (AT. IV, 202)

⁴ *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 367-368 : « Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus, qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte. »

⁵ *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 368.

⁶ *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 368.

⁷ *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 368.

⁸ *Passions de l'âme*, Art. 156, AT. XI, 447 ; Art. 159, AT. XI, 450 et Art. 187, AT. XI, 469.

⁹ *Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647*, AT. V, 83.

¹⁰ *Passions de l'âme*, Art. 48, AT. XI, 367.

¹¹ *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645*, AT. V, 291.

« nous dicte[r] continuellement le contraire »¹² de ce qu'il faut faire dans la vie. C'est cet exercice méditatif auquel nous nous intéressons dans cette communication pour savoir s'il vise à fournir une sorte de *thérapie*, soit préventive, soit curative, contre la croyance, l'opinion, ou l'illusion mal fondées : dans quelle mesure cet exercice méditatif pourrait-il satisfaire à cette fonction thérapeutique aboutissant à la formation d'un bon jugement à propos du parti à prendre dans la vie ?

Commençons par constater que les termes de « méditation » ou de « *meditatio* » avaient une connotation bien spécifique à l'époque de Descartes : il s'agissait d'un exercice *spirituel* d'ordre *religieux*, c'est-à-dire l'acte de piété ou la prière destinée à élever l'âme. Ignace de Loyola (1491-1556), fondateur de la Compagnie de Jésus, précise, dans son ouvrage principal, les *Exercitia spiritualia* (1548), que les exercices consistent en « toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement, et d'autres opérations spirituelles »¹³ ; ils visent à disposer l'âme à « supprimer tous les attachements mal ordonnés », et une fois ceux-ci supprimés, à « chercher » et à « trouver » la volonté de Dieu en ce qui concerne « l'organisation de sa vie et le salut de son âme ». Parmi les exercices énumérés ci-dessus, c'est la « *meditatio* » qui était la plus adaptée aux besoins des âmes désireuses de s'imprégner lentement de certaines vérités de la foi. L'un des articles du *Dictionnaire universel d'Antoine Furetière* (1690) le confirme ; la première définition du terme « méditer » est effectivement la suivante :

« [...] en termes de Dévotion, se dit de cette retraite spirituelle, de ce recueillement d'esprit, dans laquelle on considère la grandeur & la bonté divine, la profondeur des mystères, les infirmités, la mort & les autres choses qui excitent à bien vivre (sic) ».

Dans cette mesure, la méditation n'avait jamais semblé être requise pour la recherche des vérités terrestres.

Sur ces thèmes, les études cartésiennes¹⁴ françaises et anglaises ont

¹² AT. II, 37. AT publie cette lettre comme datant de mars 1638 ; FA, AM et la nouvelle édition de BELGIOIOSO la publient comme datant d'avril ou mai 1638.

¹³ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, texte établi et trad. par GUEYDAN, E., et al., Paris : Desclée de Brouwer, 2006⁴ [1986¹], p. 27.

¹⁴ Depuis la conférence de Pierre MESNARD ('L'arbre de la Sagesse') et la discussion

cependant, jusqu'à une date récente¹⁵, perçu des « échos » de « la mystique ignacienne » ou de « la technique des *Exercices spirituels* »¹⁶ dans le projet philosophique dans les *Méditations* de Descartes. C'est en effet ce qu'a pu souligner Martial Guéroult en 1953 dans son commentaire déjà classique :

« [...] l'emploi de la première personne, le monologue de l'âme, le récit d'une expérience de transformation spirituelle, la perpétuelle tentation des vieilles habitudes (cf. fin de la I^{re} Méditation), l'effort pour confirmer l'esprit dans sa nouvelle voie (cf. fin de la II^e Méditation), etc., tous ces traits sont spécifiques du genre religieux : prières, confessions, soliloques, colloques, considérations, méditations, élévations, exercices spirituels (n.s.) »¹⁷.

Les thèmes évoqués ci-dessus n'ayant pas fait l'objet de développements détaillés chez le commentateur, il serait pertinent d'aborder l'*exercice cartésien*, dont la *meditatio* est un cas particulier. En dépit de cela, comme Henri Gouhier¹⁸ l'a bien remarqué, l'ensemble des ouvrages de Descartes possède

qui la suivit (repris in *Descartes, Cahier de Royaumont*, Paris : Les éditions de minuit, 1957, pp. 336-349), citons : HERMANS, M. et KLEIN, M., 'Ces *Exercices spirituels* que Descartes aurait pratiqués', in *Archives de philosophie*, n° 59, 1996, pp. 427-440 ; RUBIDGE, B., 'Descartes's *Meditations* and devotional meditation', in *Journal of the History of Ideas*, 51, 1990, pp. 27-49 ; THOMSON, A., 'Ignace de Loyola et Descartes : l'influence des *Exercices spirituels* sur les œuvres philosophiques de Descartes', in *Archives de philosophie*, 35, 1972, pp. 61-85 ; VENDLER, Z., 'Descartes's Exercises', in *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989, pp. 193-224.

¹⁵ KAMBOUCHNER, D., *Les Méditations métaphysiques de Descartes : introduction générale et Première Méditation*, Paris : P.U.F., 2005, pp. 137-147.

¹⁶ RODIS-LEWIS, G., *L'Œuvre de Descartes*, t. II, Paris : J. Vrin, 1971, p. 451, n. 123. L'auteur renvoie à ALQUIE, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : P.U.F., 1966² [1950¹], pp. 34-35 ; BECK, L. J., *The Metaphysics of Descartes : A Study of the Meditations*, Oxford : Clarendon Press, 1965, p. 31.

¹⁷ GUÉROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, Paris : Aubier, 1953, p. 288, n. 14 ; cf. p. 277.

¹⁸ GOUHIER, *op. cit.*, 1972 [1924¹], pp. 193-194 : « Descartes a [...] voulu défendre la cause de Dieu, combattre les athées et les libertins, fonder une philosophie chrétienne ; pourtant ce n'est pas une philosophie religieuse et nous avons été obligés d'établir longuement cet aspect de son œuvre, car, au premier abord, il n'est pas apparent. *Le Discours de la Méthode*, les *Principes* et même les *Méditations* sont des œuvres laïques, bien différentes des *Méditations chrétiennes* de Malebranche ». En ce

un caractère philosophique par excellence : Descartes ne s'approprie que le genre de la méditation en changeant les éléments constitutifs de son style et de ses sujets traditionnels. L'objectif des *Meditationes* de Descartes n'est plus la fortification de la foi religieuse par l'acceptation des vérités révélées, mais le salut *épistémique*. Bien que l'on retrouve dans les *Meditationes* des thèmes traditionnels de la spiritualité – ascensionnels¹⁹, pénitentiels et introspectifs –, ils reçoivent chez Descartes une nouvelle orientation : l'examen de soi-même, mais en tant qu'esprit connaissant, et ce en faisant retraite « dans une paisible solitude »²⁰ et n'effectuant qu'un dialogue intérieur de l'esprit avec lui-même plutôt qu'autrui²¹ ; la ferme intention de ne pas retomber dans l'erreur épistémique, plutôt que dans le péché religieux ; l'ascension vers les vérités humaines et non révélées. Ce changement de registre trouve un reflet dans la deuxième définition du verbe « méditer » dans le *Dictionnaire* d'A.

sens, les *Méditations* cartésiennes sont la forme « laïcisée » des *Méditations* religieuses, le nouvel avatar philosophique de l'oraison mentale pratiquée dans les exercices spirituels.

¹⁹ Cf. OKSENBERG-RORTY, A., 'Experiments in the philosophic genre : Descartes's *Meditations*', in *Critical Inquiry*, 9, 1983, pp. 550-551 : « The author of an *ascensional* meditation moves to self-realization through exhortation and admonition, celebration and prayer, but he does not suffer the dark night of the soul. [...] The *ascensional mode* stresses the primacy of cognitive understanding in the gradual clarification of ideas, the individual mind's movement to innate truths reflecting cosmic mind. Because emphasis is on this step-by-step movement from confused to clear ideas, the will's rejection of falsity is relatively muted. Since falsity is regarded as stemming from confusion rather than illicit assertion, the author-guide can illuminate the reader-meditator without demolishing his previous beliefs (n.s.) ».

²⁰ AT. VII, 17 ; trad. fr. en AT. IX-A, 13. Selon L. J. BECK, la solitude est « the *sine-qua-non* of metaphysical reflection in the Cartesian method » (BECK, *op. cit.*, 1965, p. 298). La retraite ne signifie pour Descartes pas qu'un simple détachement des mondantités, des dangers ou des soucis, qu'ils soient d'ordre politique ou non, pour se consacrer aux recherches purement scientifiques. Elle n'est pas non plus une simple variante de la « mort à soi », du « dépouillement », du « dénuement de soi-même », de l'« annihilation » et de la « désappropriation » (LEDUC-FAYETTE, 'Descartes et la contemplation', in *Revue philosophique*, 2000, p. 180).

²¹ Voir la remarque de M. FOUCAULT : « La méditation est un exercice au cours duquel le sujet ne dialogue pas avec les autres, mais reprend à son compte, pour en faire une épreuve à travers laquelle il passe, ce qui peut bien avoir été rencontré dans le discours des autres, ou bien encore ce qui apparaîtra rétrospectivement comme préjugé courtant (n.s.) » (*Lettre de Michel Foucault à Jean-Marie Beyssade du 7 novembre 1972*, repris dans BEYSSADE, J.-M., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris : P.U.F., 2001, p. 43).

Furetière :

« [...] s'attacher fortement à la considération de quelque chose,
faire plusieurs reflexions réflexions sur quelque pensée (n.s.) (sic) ».

On voit clairement que le terme de méditation n'a plus de connotation religieuse. C'est comme si la méditation se laïcisait ou se sécularisait pour désigner purement et simplement les activités philosophiques, plus précisément épistémiques²², dans la mesure où il s'agit d'une réflexion sur la pensée.

Ce type de méditation peut se diviser en trois moments distincts mais complémentaires, si l'on analyse les occurrences rares et cependant décisives des termes de « *meditatio* » ou de « *meditare* » dans les *Meditationes* (les *Responsiones* aux *Objectiones* ainsi que les autres paratextes exceptés). Il s'agit pour Descartes, premièrement et bien évidemment, de nous préparer à examiner attentivement et à considérer différemment ce qu'il a cru vrai ou même vraisemblable au sujet de la nature de l'âme :

« Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ay eues auparavant. C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être (quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim) avant que j'entrasse dans ces dernières pensées »²³, dit Descartes dans la *Deuxième Méditation*.

Même si c'est dans le sillage de Montaigne²⁴, écrivain fort cher à notre

²² Nous nous intéressons ici au terme employé dans les études anglo-américaines de l'œuvre de Descartes : « cognitive exercises ». Cf. HATFIELD, G., 'The Senses and the Fleshless Eye : The *Meditations* as Cognitive Exercises', in *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par OKSENBURG-RORTY, A., Londres-Los Angeles : University of California Press, 1986, pp. 45-79.

²³ AT. IX-A, 19-20 (AT. VII, 25).

²⁴ Montaigne soutenait dans ses *Essais* : « [C] Le mediter est un puissant estude et plein, à qui sçait se taster et employer vigoureusement : j'aime mieux forger mon ame que la

philosophe, le terme de « *meditare* » en tant qu'examen de soi ne se lit qu'une seule fois sous la plume de ce dernier. Cet exercice à la fois réflexif et introspectif doit être mené de pair avec un deuxième type d'exercice méditatif qui consiste à faire *une sorte d'expérience, expérience de l'identification*. Il s'agit dans la méditation, non pas tellement de penser à la chose elle-même, mais de s'exercer à la chose à laquelle on pense. L'exemple le plus célèbre serait sans doute la méditation de la mort fort thématisée chez les Stoïciens comme Cicéron ou Sénèque. Dans ce type d'exercice, le sujet se met, par la pensée, dans une certaine situation fictive où il s'éprouve lui-même et ainsi se transforme lui-même²⁵. À quoi correspond une telle situation fictive dans

meubler. Il n'est point d'occupation ny plus foible, ny plus forte, que celle d'entretenir ses pensées selon l'ame que c'est (n.s.) » (« De trois commerces », VS. III, 819). Charron, autre humaniste cher à Descartes, désirait lui aussi se connaître lui-même : « [en] entrant dedans avec la chandelle et l'esprouvette, fouillant et furetant par tous les trous, coins, recoins, destours, cachots et secrets, non sans cause, car c'est le plus fin et feint, le plus couvert et fardé de tous » (CHARRON, *De la Sagesse*, in *Toutes les œuvres de Pierre Charron*, Paris, 1635 ; Genève : Slatkine Reprints, 1970, t. I, préface du premier Livre, pp. 5-6). Les images de la chandelle et de l'éprouvette suggèrent assez ce désir – que l'on retrouve chez Descartes – d'explorer l'intériorité en soumettant tout à l'épreuve, à l'essai, à l'expérience.

²⁵ Cf. FOUCAULT, M., 'Mon corps, ce papier, ce feu', in *Dits et écrits*, t. II, Paris : Gallimard, 1994, p. 257 : « Une « méditation » [...] produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté de la contrainte des passions au détachement [...]. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours [...] l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial ». Cf. aussi ID., *Herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. par EWALD, F., et al., Paris : Gallimard/Seuil, 2001, p. 340 en particulier. Sur cet ouvrage décisif pour notre réflexion, voir en particulier : FLYNN, Th., 'Philosophy as a way of life : Foucault and Hadot', in *Philosophy & social criticism*, vol. 31, n° 5-6, 2005, pp. 609-622 ; JAFFRO, L., 'Foucault et le stoïcisme : sur l'historiographie de l'*Herméneutique du sujet*', in *Foucault et la philosophie antique*, éd. par LEVY, C. et GROS, F., Paris : Kimé, 2003, pp. 51-79 ; GUENANCIA, P., 'Foucault / Descartes : la question de la subjectivité', in *Archives de philosophie*, n° 65, 2002, pp. 239-254 ; MCGUSHIN, Edward F., 'Foucault and the problem of the subject', in *Philosophy & Social Criticism*, 2005, vol. 31, n° 5-6, pp. 623-648 ; ID., 'Foucault's Cartesian Meditations', in *International Philosophical Quarterly*, vol. 45, n° 177, 2005, pp. 41-59 ; ID., *Foucault's Askēsis : An Introduction to*

les *Méditations* ? C'est assurément à la distinction de l'âme et du corps qui participe, nous semble-t-il, de ce qu'on appelle l'« anachorèse (*anakhôrêsis*) » mentale :

« Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée (*manebo obstinate in hac meditatione defixus*) »²⁶, dit Descartes à la fin de la *Première Méditation*.

L'« anachorèse » constitue ainsi une étape essentielle non seulement au cours de la *Première Méditation*, mais aussi au début de la *Troisième Méditation*²⁷ pour reconstituer une atmosphère ascétique incontestable. Troisièmement, la *meditatio* est un exercice d'appropriation des pensées acquises dans cette situation fictive. Par cet exercice, on cherche à s'attribuer la propriété d'une pensée, comme Étienne Gilson le soulignait en 1930 :

« [la] philosophie [cartésienne] des idées pures, si abstraites et géométriques d'intention, revêt le caractère d'une ascèse et d'une discipline de la pensée, dont l'effort s'exerce non seulement dans le doute méthodique, mais à chacune des haltes que la méditation cartésienne nous impose pour réfléchir sur ses conclusions principales et prendre le temps de les assimiler (n.s.) »²⁸.

L'appropriation des idées est la conséquence de la persuasion, laquelle doit s'opérer si profondément qu'on peut s'en souvenir aussitôt que le besoin s'en fait sentir. C'est davantage sur ce dernier trait de l'exercice méditatif que

the Philosophical Life, Evanston : Northwestern University Press, 2007.

²⁶ AT. IX-A, 18 (AT. VII, 22-23).

²⁷ AT. IX-A, 27 (AT. VII, 34) : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai (*avocabo*) tous mes sens, j'effacerai (*delebo*) même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même ».

²⁸ GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : J. Vrin, 1951 [1930¹], p. 187.

nous nous interrogerons, car au moins deux questions se posent immédiatement : premièrement, il faudrait naturellement savoir quelles sont les pensées à assimiler. Leur liste est établie et même complétée plutôt dans la *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645* que dans les *Méditations* avec les *Réponses aux Objections* ; ce sont quelques connaissances à la fois métaphysiques, physiques et même éthico-morales, qui ne sont pas simplement vraies, mais surtout « le plus à notre usage » pour « être toujours disposé à bien juger »²⁹. Elles peuvent se répartir en trois groupes :

1/ Le premier groupe concerne la connaissance de soi, qui relève d'une double dimension chez Descartes. D'une part, il s'agit de la connaissance métaphysique de la distinction de l'âme et du corps. C'est celle-ci qui nous permet d'obtenir la connaissance claire et distincte sur « la nature de l'âme ». L'âme n'est pas seulement ce qui « subsiste sans le corps », mais aussi ce qui est « beaucoup plus noble que lui, et capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie »³⁰. D'où l'on peut savoir qu'il n'y a rien à craindre de la mort, et qu'il faut « détacher tellement notre affection des choses du monde, que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune »³¹. D'autre part, il faut procurer la connaissance physique du corps humain, qui consiste à s'interroger non seulement sur son union avec l'âme, mais aussi sur la nature de nos passions ainsi que sur des moyens de les maîtriser³².

²⁹ AT. IV, 291. Voir aussi : *Lettre à Chanut du 21 février 1648* : « Il me semble avoir trouvé par expérience que la considération de ces pensées fortifie l'esprit en l'exercice de la vertu, et qu'elle sert plus à nous rendre heureux, qu'aucune autre chose qui soit au monde. (n.s.) » (AT. V, 130)

³⁰ AT. IV, 292. Cf. *Lettre à *** de fin mai 1637* (datation selon FA. I, 537), AT. I, 353 : « [...] en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, [...] (n.s.) ». AT et la nouvelle édition de BELGIOIOSO publient cette lettre comme datant de mars 1637 ; la fin de la *Deuxième Méditation*, AT. IX-A, 26 (AT. VII, 34) : « Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance (n.s.) ». Cette « nouvelle connaissance » concerne évidemment la nature de l'âme.

³¹ AT. IV, 292.

³² Ainsi la *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645* poursuit qu'il faut considérer que « toutes nos passions nous représentent les biens, à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement ; et que les plaisirs du

2/ Le deuxième porte sur la connaissance de la société : il ne s'agit pas forcément d'établir un répertoire complet des comportements des autres hommes, avec qui nous formons la société, si ce n'est pour savoir jusqu'à quel point ils doivent être suivis³³ ; il s'agit bien plutôt de considérer que l'on est soi-même un être social né pour la communauté, et que le monde est un habitat commun, où tous les hommes sont réunis pour constituer cette communauté. Ainsi Descartes nous demande de penser :

« qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, [...] l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier »³⁴.

3/ Le troisième et dernier groupe est celui de la connaissance de l'univers comme création d'un Dieu tout-puissant et très bon. La « vaste idée de l'étendue de l'univers » nous fait renoncer à penser que cette terre n'est faite que pour « l'homme », et qu'elle est par conséquent « notre principale demeure, et cette vie notre meilleure » ; ce qui nous amène à ne plus nous considérer comme ayant vocation à « conduire le monde » ; en conséquence nous ne souffrons plus d'« une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries »³⁵. Quant à la connaissance de Dieu, « de qui toutes choses dépendent, [...] dont les décrets sont infaillibles », elle permet de nous apprendre ceci : tous les événements sont en effet prédéterminés par Dieu³⁶, de telle manière qu'ils se réalisent selon une nécessité immuable, sauf les choses qui ne dépendent que « de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre »³⁷.

corps ne sont jamais si durables que ceux de l'âme, ni si grands, quand on les possède, qu'ils paraissent, quand on les espère » : d'où quand nous nous sentons émus de quelque passion, il nous faut suspendre notre jugement, « jusques à ce qu'elle soit apaisée » (AT. IV, 294-295).

³³ Cf. AT. IV, 295 : « [...] il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies. »

³⁴ AT. IV, 293.

³⁵ AT. IV, 292.

³⁶ AT. IV, 291. Cf. *Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647* (AT. IV, 608-609), ainsi que l'Art. 145 des *Passions de l'âme* (AT. XI, 438).

³⁷ *Passions de l'âme*, Art. 144, AT. XI, 436. Cf. L'article 146 évoque des choses que le décret de la Providence divine « a voulu dépendre de notre libre arbitre », et qui

Les connaissances énumérées ci-dessus constituent une sorte d'« appareil de principes »³⁸ dans la formation du jugement. Le principe est ici pris dans les deux sens du terme. D'une part, il correspond aux vrais énoncés du projet théorique, que représente la première philosophie de Descartes ; ces énoncés sont de nature à fortifier l'entendement lui-même. D'autre part, il détermine l'énoncé de préceptes de conduite auxquels on doit se soumettre. C'est un principe d'ordre général et non circonstancié par rapport aux objets empiriques de l'intention, qui nous permet de mieux discerner ce qu'il faut faire. Le point est ici que le premier principe des vérités métaphysiques ainsi que physiques n'est absolument pas considéré comme dissociable du principe fondateur d'une bonne formation du jugement.

Si ces connaissances doivent être profondément assimilées par l'exercice méditatif, il faudrait savoir, deuxièmement, quelles sont les modalités de leur assimilation. Descartes admet toujours dans la *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645* qu'« outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger »³⁹. Il poursuit :

« d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à la même chose, *quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité*, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, *si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude*. (n.s.) »⁴⁰.

Quel est l'exercice requis pour acquérir cette « habitude » ? Il ne suffit peut-être ni d'un simple apprentissage ni d'une pure mémorisation des connaissances « utiles à la vie »⁴¹. Il faut que *l'assentiment qu'on y donne soit réel et effectif, plutôt que notionnel* ⁴². Si l'assentiment notionnel signifie

sont comme telles à excepter de la fatalité (AT. XI, 439).

³⁸ Terme emprunté à KAMBOUCHNER, D., 'Descartes et la perfection de la morale', in *Chemins de Descartes*, éd. par SOUAL, Ph. et VETÖ, M., Paris : L'Harmattan, 1997, p. 116.

³⁹ AT. IV, 295.

⁴⁰ AT. IV, 295-296.

⁴¹ AT. VI, 61.

⁴² Voir la différence entre assentiments notionnels et assentiments réels, proposée

l'acceptation d'une proposition théorique à laquelle on adhère d'une manière abstraite, comme une proposition mathématique, cela ne nous engage *moralement* à rien. Telle proposition est simplement reçue une fois pour toutes et destinée à être appliquée mécaniquement. À la différence de la somme ou du traité, qui prétendent donner immédiatement un savoir tout fait, mais qui ne comportent pas la dimension *morale* que représente l'adhésion volontaire, la forme méditative ne se limite pas à transmettre au lecteur une information déjà établie. L'assentiment réel et effectif, voire persuasif⁴³, engage tout l'être de celui qui adhère à telle ou telle proposition. Et tout ce qu'on demande dans l'assimilation des connaissances « utiles à la vie », c'est ce dernier type d'assentiment dans la mesure où *l'on doit assimiler les connaissances qui sont telles que, dès qu'on les a acquises, le mode d'être s'en trouve plus ou moins affecté*.

Comment cette transformation de soi est-elle possible ? Quelles sont les conditions à remplir ? Si l'on revient maintenant aux réflexions cartésiennes dans les *Méditations*, l'auteur invite ses lecteurs à reprendre progressivement un itinéraire mental où son propre « moi » (narrateur) étale ce que l'auteur avait déjà découvert. Dans les *Meditationes*, le Descartes narrateur invite ses lecteurs à suivre eux aussi avec précaution⁴⁴ l'« ordre

par : NEWMAN, J. H., *Grammaire de l'assentiment*, trad. par OLIVE, M.-M., Paris : Desclée de Brouwer, 1975, pp. 97-160.

⁴³ Voir la distinction cartésienne entre « assentiment (*assensio*) » et « persuasion (*persuasio*) » dans la *Sixième Réponse* (AT. VII,440), avec le commentaire classique pour ce texte, donné par : GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, pp. 41-45 ; 91-95.

⁴⁴ C'est ce que Descartes précise dans la *Præfatio ad Lectorem* attachée à l'édition latine des *Méditations* : « [...] j'exposerai premièrement dans ces Méditations les mêmes pensées par lesquelles je me persuade être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité, afin de voir si, par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres, et, après cela, je répondrai aux objections qui m'ont été faites par des personnes d'esprit et de doctrine (*virorum aliquot ingenio & doctrina excellentium*) [...]. C'est pourquoi je supplie ceux qui désireront lire ces Méditations de n'en former aucun jugement que premièrement ils ne se soient donné la peine de lire (*perlegere*) toutes ces objections et les réponses que j'y ai faites (n.s.) » (AT. VII, 10. Traduction de Clerselier (édition de 1661), qui ne figure pas dans AT et est reprise dans FA. II, 390-393). Dans le même langage, Descartes dit dans l'avis intitulé *Le Libraire au lecteur*, qui se substitue dans l'édition française de 1647 à la *Præfatio* : « Il faut lire [*ce livre*] sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire ; donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre par après

des raisons »⁴⁵, c'est-à-dire la démarche analytique⁴⁶ de la pensée du « je » du narrateur (une autre dimension de l'exercice méditatif comme expérience d'identification ?). Tout cela s'effectue dans une certaine dimension temporelle qui n'est absolument pas objective : « le temps de la méditation » (J.-M. Beyssade)⁴⁷. Il convient alors de s'interroger sur ce temps parce que la méditation est une activité consistant à penser essentiellement avec le temps ou dans le temps, mais en tout cas *sur un mode fréquentatif*. Comme c'est nécessairement un individu particulier qui médite et qui prend le temps de la réflexion, il est important et même inévitable d'adapter la méditation en tant qu'exercice d'assimilation aux exigences du progrès et à l'état d'avancement de cet individu⁴⁸.

celui de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre (n.s.) » (AT. IX-A, 3). En ce qui concerne la différence des deux textes, voir l'Introduction pour l'édition de BEYSSADE, M. et BEYSSADE, J.-M. des *Méditations métaphysiques* de Descartes : « La préface de l'auteur soulignait, en 1641, la nécessité d'une méditation sérieuse et rarement pratiquée ; le libraire la remplace en 1647 par un avis, qui certes fait toujours appel à l'attention des lecteurs [...] mais qui marque plus de confiance en la bonne docilité de ceux qui, ne sachant pas, désirent apprendre. »

⁴⁵ *Lettre à Mersenne du 24 décembre 1640 (?)*, AT. III, 266

⁴⁶ Cf. *Res. II*, AT. VII, 156 ; trad. en fr. AT. IX-A, 122 : « j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations* ». Les *Méditations* de Descartes peuvent être en effet qualifiées d'analytiques. Cf. OKSENBERG-RORTY, *op. cit.*, 1983, p. 554 : « [...] analytic meditations bring the self to a new understanding but leave everything else – especially practical and political life – as it had been » ; « analytic-architectonic mode is meant to turn the soul and reconstitute the mind, freeing it from falsity and confusion » ; « Because its metaphysical elements and the rules for their combination are quite simple, the analytic-architectonic meditation is openly accessible. Only care, clarity, and reflection are required from the reader to reach truth. The analytic-architectonic mode promises equality of minds and the possibility of individual refuse from mystification, established authority, and worldly powers. »

⁴⁷ J.-M. BEYSSADE fait état de ce procédé : « D'abord, le temps est celui de la méditation, ou plutôt du sujet qui médite et rend la vérité sienne, en lui consacrant le temps qu'elle requiert pour se rendre évidente. D'où l'importance du rythme, rythme de lecture et rythme de l'écrit tout ensemble, parce que d'abord rythme de la pensée métaphysique » (Introduction aux *Méditations métaphysiques*, *Objection et Réponses suivies de quatre lettres*, présentation par BEYSSADE, M. et BEYSSADE, J.-M., Paris : GF Flammarion, 1992, p. 5).

⁴⁸ C'est ce qui est conseillé dans les *Exercitia spiritualia* d'Ignace : « En effet, il arrive, dans la première Semaine, que certains sont plus lents à trouver ce qu'ils cherchent

Dans les *Réponses aux secondes objections*, Descartes insiste bien sur ces aspects répétitifs de la méditation pour justifier l'importance majeure accordée au thème du doute « hyperbolique » sur lequel évolue la totalité de la *Première Méditation* :

« [...] je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre »⁴⁹.

Il faut donc s'arrêter « quelques semaines », voire « quelques mois », mais ce sont là des formes symboliques, et par là ajustables, de la durée nécessaire à l'acquisition d'une conclusion métaphysique concernant une « philosophie première » ; il en va de même dans la *Seconde* et la *Troisième*, et même dans la *Quatrième*⁵⁰. Quant au moyen de connaître son esprit, Descartes demande au lecteur d'effectuer des retours actifs et répétés (*terere et repetere*), en précisant :

« [...] il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps (*diuturnenda est et repetenda*), afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en

[...], alors que d'autres sont plus rapides, et davantage agités ou éprouvés par différents esprits ; cela exige que la Semaine soit parfois écourtée et d'autres fois allongée ; et l'on fera de même pour toutes les autres Semaines qui suivent, cherchant toutes choses selon 'la matière proposée' » (n° 4, trad. par GUEYDAN, p. 29) ; « C'est en fonction des capacités de ceux qui veulent recevoir des exercices spirituels, c'est-à-dire en fonction de leur âge, de leur culture ou de leurs dons, qu'il faut proposer ces exercices, pour qu'on ne donne pas, à celui qui est fruste ou faible de santé des choses qu'il ne peut porter sans fatigue et dont il ne peut tirer profit ; de même, c'est dans la mesure où chacun aura voulu se disposer qu'il faudra lui donner des exercices, pour qu'il puisse y trouver davantage d'aide et de profit » (n° 18, trad. par GUEYDAN, p. 36).

⁴⁹ Trad. fr. en AT. IX-A, 103. Voir aussi la *Lettre à Huygens du 12 novembre 1640* : « [...] si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines entières à méditer sur les mêmes matières que j'ai traitées [...] » (AT. III, 763).

⁵⁰ Cf. « Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens [...] » (AT. IX-A, 42 (AT. VII, 52)).

nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. Ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde Méditation »⁵¹.

Les détours, les reprises et même les digressions de l'œuvre de Descartes sont donc des éléments formateurs.

Toutefois, même si cette répétition est essentiellement caractérisée comme indéfinissable, une fois acquise l'accoutumance à la vérité métaphysique⁵², et par là achevée la méditation en tant qu'exercice d'assimilation, il est inutile de répéter le processus qui y conduit. Descartes insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il suffit de s'y consacrer « une fois en sa vie (*semel in vita*) »⁵³. Les exercices à accomplir pour former son esprit ne doivent donc pas être trop nombreux, mais ils ne doivent pas être trop rares non plus ; il semble donc qu'ils doivent être modérés et tempérés. Dans ce cas, comment définir leur bonne mesure, d'une manière à la fois subjective et objective ? S'agit-il moins de leur quantité que de leur qualité ? C'est en effet autour de ces questions que s'établit une différence assez nette entre la méditation cartésienne et la méditation religieuse : celle-ci est un exercice à répéter à *intervalles réguliers*, dans la mesure où l'exercitant commet *constamment* des péchés d'ordre religieux ou doctrinal⁵⁴. Dans ce cas, il s'agit d'un entretien constant, et même perpétuel, de l'amour de Dieu et de la lutte contre le péché, alors que la méditation philosophique de Descartes vise la conquête à la fois définitive et unique des vérités métaphysiques. Il

⁵¹ AT. VII, 131 ; trad. fr. en AT. IX-A, 104.

⁵² Cf. *Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643* : « le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on [...] a une fois tirées [des principes de la Métaphysique] » (AT. III, 695).

⁵³ *Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643*, AT. III, 695. L'expression, ou une autre équivalente, revient souvent sous la plume de Descartes : *Reg.*, AT. X, 395, X, 396, X, 398 ; *D.M.*, AT. VI, 13 ; *Lettre à *** de mars 1638*, AT. II, 35 ; *Lettre à Messieurs de la Sorbonne*, AT. IX-A, 6 ; *Med. I*, AT. IX-A, 13 ; *R.V.*, AT. X, 508 ; *Ent. Burm.*, AT. V, 165.

⁵⁴ Cf. DE SALES, F., *Introduction à la vie dévote*, in *op. cit.*, 1969, p. 295 : « [...] vous avez besoin de réitérer et répéter fort souvent les bons propos que vous avez faits de servir Dieu, de peur que, ne le faisant pas, vous ne retombiez en votre premier état [...] ». Sur l'image de l'horloge qu'il faut remonter, voir : ENGAMMARE, M., *L'ordre du temps : l'invention de la ponctualité au XVI^e siècle*, Genève : Droz, 2004, pp. 298-300.

semble donc que dès que l'« exerçant » cartésien s'est transformé grâce à cette méditation philosophique, il ne lui est plus nécessaire de se concentrer exclusivement sur ces vérités.

Descartes demande ainsi à ceux qui prennent ses ouvrages entre les mains une lecture précautionneuse, à travers laquelle ils se laissent amener à conquérir leur savoir par leur propre effort, à le découvrir par eux-mêmes, donc à penser par eux-mêmes. Les *Meditationes* de Descartes ne sont pas écrites pour informer – comme nous le disions –, mais pour former, voire transformer leur lecteur, en lui faisant expérimenter, dans la démarche progressive qu'il a l'illusion de suivre, les exercices nécessaires pour comprendre la manière de former un bon jugement à propos du parti à prendre dans la vie. C'est cette leçon elle-même qui ne figure pas dans la *Lettre à Élisabeth* du 15 septembre 1645, mais seulement dans la *Quatrième Méditation*. Descartes y insiste, de la même façon que dans la *Lettre à Élisabeth* en question, sur la « faiblesse » de l'esprit humain ainsi que sur la difficulté d'« attacher » ce dernier à une même pensée :

« je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir. Et, d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas peu gagné par cette Méditation, que d'avoir découvert la cause des faussetés et des erreurs (n.s.) »⁵⁵, dit Descartes.

Qu'est-ce qu'il faut assimiler par cette « méditation » ? C'est bien entendu l'importance « de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue »⁵⁶. Cette réflexion de Descartes dans la *Quatrième Méditation* doit donc être lue pour compléter celle exposée dans la *Lettre à Élisabeth*, dans la mesure où celle-ci concerne plutôt la fortification de l'entendement et que celle-là concerne la « bonne volonté »⁵⁷ comme le plus grand de tous les biens⁵⁸.

⁵⁵ AT. IX-A, 49 (AT. VII, 62).

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Passions de l'âme*, Art. 154, AT. XI, 446 et Art. 187, AT. XI, 470.

⁵⁸ Cf. *Passions de l'âme*, Art. 161, AT. XI, 453-454 : « [...] encore qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu'à celle qui fait

Cependant, ces deux réflexions sont utiles et nécessaires pour un bon exercice du jugement.

L'exercice méditatif en tant qu'examen de soi dévoile ainsi l'« *infirmas* » qui marque non seulement un défaut de la nature humaine⁵⁹ ou une limite *a priori* imposée aux facultés intellectuelles⁶⁰, mais aussi et surtout la possibilité d'en faire un mauvais usage, selon l'exposé de la *Quatrième Méditation* et des articles 37⁶¹ et 38 du livre I des *Principia*. Le mauvais exercice de nos facultés suggère la possibilité d'en faire au contraire bon usage. Le projet de s'en servir d'une manière satisfaisante indique la dimension proprement technique attribuée aux facultés intellectuelles dans ce qui concerne la perfection de l'homme. De quoi s'agit-il dès lors dans la « *perfectio* » ? Sans qu'elle soit réservée à l'être infini⁶², elle peut désigner

qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur ; et qu'il soit aisé à croire, que toutes les âmes que Dieu met en nos corps, ne sont pas également nobles et fortes, [...] il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance ; et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user ; comme aussi d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux ; on peut exciter en soi la passion, et ensuite acquérir la vertu de générosité, [...] ».

⁵⁹ Cf. AT. VII, 60-61 : « *Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis & culpæ consistit, [...]* ».

⁶⁰ Dans la *Med. IV*, à propos de l'impossibilité de connaître les fins de Dieu, Descartes examine la « *natura valde infirma et limitata* » (AT. VII, 55) de l'homme ; Descartes rappelle plus loin qu'il est dans la raison d'un intellect créé d'être fini : « *de ratione intellectus creati ut sit finitus* » (AT. VII, 60) ; dans la *Med. VI*, enfin, Descartes s'interroge sur l'homme comme « *res limitata* », de sorte que sa connaissance est d'une « *perfectio limitata* (perfection limitée) » (AT. VII, 84).

⁶¹ Cf. AT. VIII-A, 18-19 ; IX-B, 40. Descartes identifie la principale perfection de l'homme au fait d'agir librement ou par volonté ou encore, dans la traduction française, au fait d'avoir un libre-arbitre.

⁶² Dans la *Med. III*, le terme de « *perfectio* » n'est certes jamais employé pour la *mens* ou pour la *cogitatio* de l'homme, mais seulement pour Dieu. L'être parfait est celui qui ne progresse pas parce qu'il a accompli la totalité de ce qu'il était. Ainsi Dieu ne progresse-t-il pas. C'est pourquoi Dieu n'est pas philosophe ; la sagesse divine s'oppose à la finitude de l'homme (cf. *L.-Préf.* : « Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses ; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes » (AT. IX-B, 2-3)). Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion de notre travail.

d'une part *un état parfait*, d'autre part *l'action de se parfaire*. Pour mettre en valeur l'importance de l'exercice méditatif cartésien consistant à entraîner deux facultés majeures – l'entendement et la volonté –, nous privilégierons le second élément. Certes, il ne s'agit pas ici d'augmenter la quantité de notre savoir, mais d'en améliorer la qualité, car l'expérience que l'on fait de l'accroissement de sa propre connaissance (« *paulatim augeri* ») – quelle que soit sa rapidité – n'est rien d'autre qu'un nouvel « argument d'imperfection (*imperfectio argumentum*) »⁶³. Au contraire, l'amélioration de la qualité du savoir ne se réalise pas d'une manière immédiate et spontanée, d'où la nécessité d'un exercice long. Dès lors, il faudra d'une part déterminer comment les capacités de l'esprit humain peuvent fonctionner par elles-mêmes, d'autre part comprendre comment la réconciliation de ces deux pensées (*perfectio hominis* et *infirmetas hominis*) sert à concevoir la nouvelle figure de *l'homme*, dans la mesure où le terme de « *perfectio* » vaut pour l'homme *en son genre*. La perfection qui nous intéresse ici devra, malgré tout, rester celle qui est finie et relative à la condition de l'esprit humain (réalisme cartésien), ce qui n'empêche nullement de définir la figure la plus achevée que l'exercice méditatif peut produire (optimisme cartésien). Il s'agit de celui que Descartes appelle, notamment dans le *Traité des passions de l'âme*, le « généreux ».

⁶³ *Med. III*, AT. VII, 47.

Altérité et convenance : de la métaphysique à la morale

Frédéric Lelong

Différentes raisons nous incitent à bien séparer la métaphysique et la morale de Descartes :

1. La méditation métaphysique de Descartes repose en partie sur une expérience de pensée solipsiste, le doute hyperbolique, qui à un moment donné me réduit à la seule certitude de mon existence « en tant que chose qui pense ». Dans la lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645, la réflexion morale de Descartes s'appuie au contraire sur la connaissance naturelle et fondamentale que « l'on ne saurait subsister seul » et qu'il faut préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier, avec mesure et discrétion, bien entendu. Descartes ne semble pas du tout considérer que cette connaissance fasse problème par rapport à la solitude du moi méditant. La conscience de mon existence en tant que partie d'un tout et en tant qu'âme unie à un corps est une connaissance naturelle et primitive qui doit être conçue par elle-même, cette connaissance fonde une obligation morale, un amour vertueux, et elle peut être tout naturellement retrouvée au terme du doute hyperbolique.

Ainsi, on peut penser dans un premier temps que la pensée morale de Descartes offre comme fondement une subjectivité inscrite dans le monde et moralement tournée vers l'altérité des autres hommes. Cette subjectivité est indépendante de la métaphysique qui renvoie d'abord à la notion de l'âme comme pure chose qui pense et à la certitude de ma propre existence.

Mais qu'en est-il du second pôle de la métaphysique cartésienne, à savoir la connaissance de l'existence de Dieu ? Joue-t-elle un rôle important dans la pensée morale ? Nous connaissons le rôle fondamental de Dieu dans *Les méditations métaphysiques* : au terme de la *Cinquième Méditation*, Dieu est le

fondement de la certitude et de la vérité de toute science, « en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune chose » (AT. IX, 56). Qu'en est-il dans le domaine moral ? La connaissance de l'existence de Dieu est-elle par exemple nécessaire au développement de la vertu morale ? Pas vraiment si l'on considère la troisième partie du *Traité des passions*. Certes, l'homme généreux éprouve une profonde humilité au regard de Dieu, mais son rapport à Dieu n'est pas le fondement de sa vertu. L'article 153 de ce *Traité* qui définit la générosité ne mentionne pas l'existence de Dieu. Le sentiment intérieur de la résolution généreuse ne semble pas conditionné par la connaissance de l'existence de Dieu et Descartes l'attribue même parfois à un bon naturel, à une bonne naissance (article 161), alors que dans une certaine tradition chrétienne, l'amour de Dieu a pour fonction de rompre avec un état de faute posé comme premier. Chez Pierre Nicole par exemple, le recours à Dieu est justifié par l'égoïsme tyrannique qui règne initialement dans le cœur de l'homme pécheur. En outre, Descartes affirme que les généreux sont « *naturellement* portés à faire de grandes choses, [...] Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser leur propre intérêt, ils sont *toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun* » (article 156, AT. IX, 447-448). Le généreux suit ici une inclination naturelle, il n'a pas besoin de l'amour de Dieu, et il est tourné vers l'action et les autres hommes, non pas vers Dieu et sa louange ou même sa contemplation.

Ainsi, la pensée morale de Descartes s'adresse à ce que l'âge classique nommait *l'honnête homme*¹, un honnête homme qui va bien entendu ici avoir une dimension spécifiquement cartésienne : un homme certes soucieux de vérité, de vertu et pourquoi pas de métaphysique, mais qui vit aussi dans le monde, parmi les autres hommes, qui est occupé, qui agit, et qui ne peut pas passer son temps dans les livres, dans le recueillement intérieur, dans la méditation, ou dans la louange de Dieu, un homme naturellement tourné aussi vers l'extériorité du monde immanent et vers l'altérité des autres hommes.

Mais on pourrait penser que s'il y a bien un principe métaphysique qui joue un rôle fondamental dans la pensée morale de Descartes, c'est bien la liberté de la volonté qui est déjà conçue et définie dans la *Quatrième Méditation*. L'article 161 du *Traité des passions* précise bien que pour acquérir la générosité, il faut bien considérer « ce que c'est que le libre arbitre », et la première partie de la définition de la générosité souligne que l'homme généreux connaît « qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que

cette *libre disposition de ses volontés* » (AT. XI, 446). Cependant, il faut tout d'abord souligner que cette conscience est indissociable du sentiment de la résolution de faire un bon usage de cette liberté. De ce point de vue, c'est plutôt la vertu et le bien qui mobilisent l'attention de l'homme généreux, et non sa propre liberté au sens métaphysique du terme. De plus, cette résolution vertueuse ne peut pas être assimilée à une simple décision de la volonté, elle comporte même, comme nous l'avons vu, une part de naturalité, et il est très probable, comme l'a montré Denis Kambouchner, qu'elle n'aille pas sans une certaine disposition du cerveau qui suppose habitude et travail du temps. La liberté du généreux ne peut donc pas être identifiée à la liberté métaphysique de la volonté qui concerne simplement l'âme comme pure « chose qui pense ». Quand un homme généreux met sa vie en danger pour aider sa Dame ou son Prince, faire de « grandes choses », il n'est pas en train de se soucier de la liberté intérieure de son vouloir. C'est l'homme faible et fragile qui doit se focaliser intellectuellement sur lui-même et sur la liberté. La liberté ne serait un souci principalement métaphysique pour l'homme généreux que s'il devait sans cesse combattre les passions pour la préserver, s'il était sans cesse angoissé de la perdre, si sa générosité ne reposait que sur une décision formelle de la volonté qu'il fallait sans cesse accomplir de nouveau pour ne pas déchoir. La liberté métaphysique n'est en ce sens qu'une liberté abstraite et formelle, elle n'est pas la liberté généreuse portée par un bon naturel, et le besoin excessif de théoriser cette liberté métaphysique traduit souvent une déficience dynamique de la volonté elle-même. En contexte cartésien, l'homme généreux semble porté par l'épaisseur d'une disposition à la fois passionnelle, physique et vertueuse (article 160 du *Traité des passions*), ce qui apporte à son action naturel et facilité, valeurs également chères à l'honnête homme que j'évoquais. N'oublions pas que dans la Lettre à Mesland du 9 février 1645, Descartes associe aussi la liberté à la « facilité » et à « l'élan » dans l'action, et pas seulement à l'indifférence : « C'est en ce sens que j'ai écrit que je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus d'élan et de facilité » (AT. IV, 174). Descartes ne présente pas la générosité comme le fruit d'une conquête laborieuse ou d'un simple diktat de la volonté. Si l'homme « sent » en lui-même une résolution de faire tout ce qu'il jugera être le meilleur, c'est que cette résolution est déjà-là, elle n'est pas un horizon incertain.

Ainsi, on peut penser dans un premier temps que ni l'*ego* pensant et immatériel de la métaphysique, ni Dieu, ni la liberté de la volonté ne semblent constituer le centre de la conscience généreuse et du souci moral cartésien. Ce ne sont pas les objet principaux de la subjectivité morale, qui est profondément incarnée, active et inscrite dans le monde, fondée sur l'union entre l'âme et le corps, mais aussi ouverte à la dimension civile de l'honnêteté qui associe recherche de la vérité, souci de la vertu et ouverture aux autres hommes, tout en privilégiant des valeurs comme le bon naturel, la facilité, le dynamisme de l'action. L'*ego*, Dieu et la liberté semblent donc mis à distance dans la perspective morale de la réflexion cartésienne, même si bien entendu, il convient à présent nuancer ce propos.

En effet, d'autres raisons nous incitent à envisager davantage de continuité, d'union entre métaphysique et morale chez Descartes : la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 souligne explicitement une certaine utilité morale de la connaissance métaphysique, notamment du fait que l'âme est plus noble que le corps. Comme l'a souligné Laurence Renault, les passions peuvent sembler menacer cette noblesse dans la mesure où elles peuvent soumettre l'âme au déterminisme corporel, d'où la nécessité de les maîtriser. Toute « noblesse » porte en elle une exigence éthique, celle de maintenir son rang métaphysique. Il en va de même avec la « noblesse » du libre arbitre. Descartes écrit dans la lettre à Christine de Suède que le libre arbitre est « la chose *la plus noble* qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets » (AT. V, 85) [nos italiques]. Cette idée de noblesse établit un lien positif entre métaphysique et morale, car c'est la noblesse d'une réalité métaphysique qui porte immédiatement en elle une exigence éthique. Il faudra bien entendu préciser cette notion de « noblesse », et ce qu'elle signifie métaphysiquement parlant. Nous pouvons utiliser ici un autre concept cher à l'honnête homme de l'âge classique pour exprimer cette idée, à savoir la notion de convenance, qui est liée à celle de « noblesse ». La convenance dans la tradition cicéronienne exige que l'on agisse en accord avec sa dignité, son rang, sa nature, tout en se tenant bien dans ses limites. Ainsi, un être pourvu du libre arbitre doit agir en accord avec cette dignité et noblesse. La convenance n'est pas encore la vertu morale proprement dite, car l'objet de celle-ci est le « bien », non le convenable. Il y a une différence entre agir « comme il convient à un être libre », et par exemple maîtriser ses passions, ne pas se mettre en colère sous l'effet d'une offense, et avoir la résolution de faire un bon usage de son libre arbitre en faisant le meilleur. La convenance est une

préservation de soi-même et de sa plus noble nature, la moralité au sens strict est une tension vers le bien, la convenance est comme une bonne tenue dans l'être. Dans un cadre stoïcien, la convenance est liée à l'*oikeiôsis*, à la tendance naturelle de se conserver soi-même. Avant même d'envisager la résolution de faire le bien, le généreux est interpellé par l'exigence que comprend la seule réalité en lui-même du libre arbitre : le libre arbitre « nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » (AT. XI, 445). Descartes parle ici de « lâcheté », pas de « vice », ou de mauvaise résolution. La « lâcheté » ressemble peut-être à une forme de mauvaise foi au sens sartrien, lorsque l'homme fuit la conscience intérieure de sa propre liberté. Considérons également l'article 203 du *Traité des passions* : « parce que, faisant qu' on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire *on estime beaucoup la liberté et l'empire sur soi-même*, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris ou tout au plus de l'indignation pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser » (AT. XI, 481). Ce n'est pas ici la tension vers le bien et l'amour des autres hommes qui fonde la vertu du généreux, il s'agit de réaffirmer une liberté métaphysiquement possédée par un empire effectif sur soi-même. En outre, l'abstention de la colère ou de la haine chez le généreux cartésien n'a pas du tout le même sens que chez d'autres auteurs de cette époque comme par exemple François de Sales ou Pierre Nicole. Chez Descartes, le généreux affirme par là son indépendance et sa liberté à l'égard de l'autre, il vivrait le désir de vengeance, la colère excessive comme une faiblesse, comme une sorte de dépendance honteuse à l'égard de son ennemi (« et enfin de la colère, à cause que, *n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis, que de reconnaître qu'ils en sont offensés* », AT. XI, 448, [nos italiques])), alors que la vertu de la charité chez Nicole repose sur une négation de soi-même et de son amour-propre pour se « soumettre » à l'autre. Cette volonté cartésienne de ne dépendre que de soi-même prolonge moralement dans la dimension de la convenance et de la bonne tenue l'existence métaphysiquement séparée de la subjectivité individuelle (séparation pleinement ressaisie dans la mise à distance radicale du monde que constitue le doute hyperbolique), de même que la générosité constitue la réaffirmation convenable de la noblesse de l'âme par rapport au corps.

Cette indépendance éthique de la subjectivité morale trouve son accomplissement heureux dans certaines émotions intérieures qui traduisent

un plaisir pris à soi-même et à sa propre existence typiquement cartésien, comme en témoigne l'article 147 du *Traité des passions* qui offre cette figure étrange du « veuf joyeux », celui-ci se réjouissant non pas de la mort de sa femme, mais de sa propre autosuffisance. De plus, la joie intérieure de sentir exciter en soi des passions que l'on maîtrise est une satisfaction dont l'objet est à la fois notre liberté et la spiritualité de notre âme. Si l'on prend l'exemple du théâtre qui provoque en nous tristesse, douleur, et en même temps un chatouillement agréable de notre âme, ce ne sont pas les souffrances des personnages qui constituent l'objet de notre joie, mais la liberté de notre âme immatérielle, ou du moins le sentiment de sa force et de sa distance intérieure. Descartes écrit dans la lettre à Élisabeth du 18 mai 1645 que les grandes âmes voient ce qui arrive dans leur vie de la même façon que nous regardons ce qui se passe sur la scène d'un théâtre. L'homme noble cartésien n'est donc pas seulement tourné vers l'action et l'altérité, il est aussi concerné par la satisfaction intérieure de sa propre existence qui n'est pas identique à la satisfaction d'avoir accompli une bonne action.

La convenance que nous avons évoquée permet donc d'établir une relation de fondation entre la métaphysique de Descartes et sa pensée morale. Il s'agit de conserver et de cultiver ce qui est métaphysiquement donné mais fragile, comme la liberté humaine. L'âme pensante, immatérielle, et la liberté concernent donc bien intimement la subjectivité morale cartésienne. Peut-être peut-on provisoirement évoquer une morale qui soulignerait la distinction métaphysique de l'âme et du corps, morale propre à une âme vivant pleinement sa séparation d'avec toute extériorité et tout enracinement mondain, et une morale propre à l'union de l'âme et du corps, celle d'une âme plus engagée dans le monde et l'action ? Dans ce cas, la morale cartésienne serait irréductiblement complexe. Mais nous n'avons pas encore abordé de nouveau la question de l'existence de Dieu. Certains textes de Descartes soulignent explicitement le rôle moral propre à l'amour de Dieu, comme la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 et la lettre à Chanut du 1er février 1647 : « il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite. Ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété [...] et les recevant avec joie, sans avoir aucune crainte des maux, *son amour le rend parfaitement heureux* » (AT. IV, 609). Comme l'ont remarqué différents commentateurs, ce motif moral de l'amour de Dieu n'apparaît pas de manière centrale dans le *Traité des passions*, même si, du point de vue du règlement des désirs, l'article

146 de ce *Traité* évoque à son tour la Providence divine et l'article 83 reprend le thème de la « dévotion » amoureuse qui peut mener au sacrifice de soi. Par conséquent, la rupture est loin d'être totale entre la « morale des Lettres » et le *Traité des passions*. Il faut seulement préciser que le concept de générosité n'est pas fondé sur l'amour de Dieu, mais sur la noblesse du libre arbitre. Au demeurant, dans la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 et dans la lettre à Chanut du 1er février 1647, Descartes n'affirme pas que l'amour de Dieu est le fondement principal de la vertu morale, il souligne seulement le bonheur qu'il peut apporter et la manière dont il peut apaiser toutes sortes de vains désirs, comme dans le *Traité des passions*. Ce développement sur l'amour de Dieu n'annule pas ce que Descartes a écrit à Elisabeth précédemment concernant les grandes âmes qui éprouvent leur force intérieure en supportant patiemment certaines douleurs, et surtout, ce règlement de nos désirs ne concerne pas la manière dont nous devons nous résoudre à faire tout ce que nous jugeons être le meilleur, ni par ailleurs l'élaboration de ces jugements eux-mêmes. Le « bonheur » évoqué par Descartes à propos de l'amour de Dieu dans la lettre à Chanut est plutôt passif, il consiste à savoir « recevoir » les événements, il implique un regard métaphysique sur le monde alors que la joie du généreux que nous avons précédemment évoquée est plus active, elle est le fruit d'une « bonne action » ou d'une habitude d'exécuter tout ce que nous jugeons être le meilleur. En ce qui concerne la dévotion amoureuse évoquée dans le *Traité des passions* et dans la lettre du 15 septembre 1645, Descartes n'affirme pas que la dévotion envers Dieu est la condition nécessaire de toute action vertueuse et désintéressée, il précise seulement que ceux qui aiment Dieu comme il faut sont « naturellement » portés à agir en vertu de la considération qu'ils font partie d'un Tout plus noble qui les dépasse et donc à dépasser leur propre intérêt pour le conserver et accomplir de grandes actions.

Nous pouvons donc en conclure que la réflexion morale de Descartes autorise le déploiement d'une subjectivité morale davantage inscrite dans la dimension métaphysique du monde, soucieuse d'une affirmation de soi-même dans l'existence, mais aussi parfois plus passive ou contemplative, voire spectatrice. Non seulement la connaissance de certaines vérités métaphysiques est très utile d'un point de vue moral, mais la métaphysique donne également à la pensée morale ses fondements théoriques principaux. Il n'est pas nécessaire de supposer à cet égard une rupture trop tranchée entre la morale des Lettres et la morale du *Traité des passions*: mieux vaut s'interroger sur la complexité interne de la pensée

morale cartésienne. Car y-a-t-il une véritable contradiction entre les premières raisons que nous avons évoquées et les secondes ? Nous ne le pensons pas. D'ailleurs, inscription intramondaine de la subjectivité morale et souci de la convenance font mutuellement écho à la thématique philosophique de l'honnêteté précédemment évoquée. En effet, la convenance est elle-même une vertu profondément sociale que l'autre exige de moi et dont le respect suscite en lui du plaisir et de l'approbation.

En ce qui concerne le rapport à soi-même propre à la subjectivité morale cartésienne, il faut tout d'abord distinguer le souci de cultiver sa liberté et sa distance intérieure avec une pesante préoccupation qui impliquerait une crainte perpétuelle de la déchéance, de la servitude ou de l'hétéronomie. Si la liberté cartésienne est bien à cultiver, à préserver, elle n'est pas pour l'homme généreux à conquérir, et elle n'est pas non plus à sauver en permanence devant toutes sortes de menaces ou d'agressions. Considérons l'article 148 du *Traité des passions* : « pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire, mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. [...] il en reçoit une satisfaction si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme » (AT. XI, 442). Ce texte ne décrit pas un combat violent contre les passions ni un effort laborieux pour les maîtriser, bien au contraire, le contentement intérieur ici évoqué est une joie positive contre laquelle les troubles sont « impuissants ». L'expression « voyant qu'elle ne peut être offensée par eux » montre même une sereine et tranquille distance de l'âme, qui n'est pas ici dans un état réactif de résistance, de lutte, tandis que la perfection est posée comme déjà là, non comme un objet de conquête ou de labeur.

Cette positivité du contentement intérieur cartésien a des conséquences importantes : elle fonde également l'inscription intramondaine de la subjectivité morale. En effet, cette suffisance intérieure n'est jamais chez Descartes vécue comme une conquête ou un sauvetage qu'il faudrait opposer à une menace de déchéance ou de perte dans le monde. L'homme cartésien vit sa force comme une positivité, sa force est déjà-là, elle ne sert pas à nier ou à mettre en accusation une dimension de la vie dont il faudrait absolument sortir, ou des passions qu'il faudrait absolument contre-carrer, ou une altérité dont il faudrait à tout prix s'isoler, se séparer. La force et la liberté ne sont pas accusatoires chez Descartes. Ce qui vaut

pour le retour en soi vaut aussi pour l'égoïsme : Descartes n'a pas le point de vue de l'homme en détresse qui est obnubilé par l'objet qu'il cherche à conquérir et par la dimension dont il cherche à sortir. Il n'y a chez Descartes ni une passion au sens romantique de l'Autre, ni une passion de soi-même, car ni l'altérité, ni la passivité ni le moi ne sont « haïssables ». C'est pourquoi l'indépendance intérieure de la subjectivité morale cartésienne est en fait aussi une base pour s'ouvrir aux autres hommes et s'engager dans le monde. Il n'y a pas d'opposition entre la distance intérieure de l'homme cartésien et sa civilité envers les autres hommes, sa civilité est la relation positive à l'altérité de l'homme libre et indépendant. Mais il n'y a pas non plus chez Descartes une passion de l'Autre qui supposerait la mise en accusation d'un « moi haïssable ». C'est pourquoi la connaissance que nous ne saurions subsister seuls nous apparaît chez Descartes comme naturelle et sans drame.

Certes, la satisfaction cartésienne liée au « chatouillement » implique le plus souvent l'épreuve d'une certaine adversité et la joie intérieure de sentir exciter en soi certaines passions suppose des émotions négatives qui pourraient nuire à l'âme si elle n'était pas assez forte pour y résister. Il y a donc dans l'*ethos* cartésien un plaisir sportif de la mise à l'épreuve, et le sentiment de sa force a un caractère différentiel qui ne correspond pas à une jouissance de soi purement positive et autarcique. Cependant, le plaisir cartésien de la mise à distance et de la résistance est ici fondé sur une perfection et une joie positive. Ce caractère différentiel de la force cartésienne ne fait pas de cette force une négativité au sens strict, car la force cartésienne ne se contente pas de résister à une menace, elle règne avec tranquillité, et elle ne se fonde pas sur la négation d'une altérité.

Cette idée d'un souci de soi qui intègre une certaine forme de dégagement par rapport à soi pourrait être reliée à l'idée d'un « conatus nonchalant ». Spinoza n'est peut-être pas étranger à cette idée, car dans un passage du chapitre V du *Traité politique*, il distingue les populations libres qui ont dans l'État le « culte de la vie », et les populations assujetties qui cherchent seulement à fuir la mort et à survivre, tout en soulignant que la vertu de paix n'est pas une simple absence de guerre. L'amour de la vie est une affection positive, ce n'est pas une simple volonté d'échapper à la mort, caractéristique d'une vie en détresse. Chez Descartes également, l'amour de la vie et de sa liberté intérieure n'est pas une fuite devant la mort, c'est une affirmation positive de sa force. Cette idée de positivité permet d'ailleurs de préciser la notion de « noblesse » que nous évoquions à propos de certaines réalités métaphysiques, comme le confirmeront certaines remarques de

Clauberg dans sa *Logique* concernant les usages de termes négatifs ou positifs en métaphysique 4 : est « noble » ce qui se définit positivement, est moins noble et évidemment moindre en degré de perfection, de réalité, ce qui se définit par négation. C'est pourquoi il ne faut pas dire que l'âme est « immatérielle », car ce serait la priver de sa noblesse et la définir par la négation de la matière. Nietzsche retrouvera cette idée de « noblesse » dans la première dissertation de la *Généalogie de la morale*. Une réalité noble est une réalité positive, une affection noble est une affection positive, même s'il est vrai que l'âme est aussi définie différentiellement par rapport au corps. La distance et la différence génétique doivent en contexte cartésien être associées à la positivité.

Ainsi, chez Descartes, la métaphysique n'est pas là pour nous sauver d'une vie mondaine impuissante et malade. L'honnête homme cartésien se soucie *positivement* de métaphysique, ce n'est pas pour compenser une impuissance pratique ou échapper à la corporéité et aux passions qui en découlent. C'est pourquoi la vraie liberté cartésienne n'est pas hantée par la menace d'une déchéance liée au déterminisme matériel ou à la communauté sociale, elle est au contraire portée par son inscription dans le monde, tel le généreux soutenu par un bon tempérament physiologique, par des passions douces, ou par une vie sociale agréable faite de courtoisie et d'amitié.

Le rapport cartésien à Dieu confirme cette hypothèse d'un point de vue à la fois métaphysique et moral. La connaissance métaphysique de Dieu chez Descartes, de sa bonté et de la bonté naturelle des facultés qu'il nous a donnés aboutit non pas comme chez par exemple le platonicien Ficin à une volonté de retour extatique à Dieu, ou de louange permanente, démarche dans laquelle on lit la détresse de la vie sensible et humaine, mais au contraire soit à la « résolution » ferme et virile de faire un bon usage de ces facultés, comme dans la *Quatrième Méditation*, par exemple, soit à une volonté de « faire » tout ce qui peut lui être agréable, comme dans la lettre du 15 septembre 1645. L'amour de Dieu aboutit à l'action, à la « résolution », c'est un amour viril, qui se tourne immédiatement vers le monde immanent et qui donne confiance à l'être humain. Le rapport cartésien à Dieu est donc parfaitement compatible avec la démarche de l'honnête homme, il n'est pas accaparant ou trop pesant, n'incite à aucune retraite excessive. La fin de la *Troisième Méditation* est à cet égard éclairante car elle présente la contemplation des perfections de Dieu comme un loisir d'homme libre qui apporte une joie souveraine : « il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la *contemplation* de ce Dieu tout parfait, de peser à loisir ses

merveilleux attributs » (AT. IX, 41). Soulignons ces mots : « à propos », « quelque temps », « à loisir ». Il y a dans ce rapport à Dieu une libre tranquillité, presque une décontraction qui frappe le lecteur. La pensée de l'honnête homme ne semble pas du tout captive de cet objet, elle s'y arrête quelque temps pour son plaisir. De plus, cette contemplation de Dieu ignore le thème de la violence, de la mortelle démesure et de l'humiliation de l'entendement humain qui sont pourtant très vivants dans d'autres textes de cette époque portant sur ce sujet. Que ce soit chez Ficin, les platoniciens, ou chez Guez de Balzac, dans sa période plus augustinienne, la contemplation de Dieu est souvent mortelle. Ici, il s'agit un moment d'heureuse vacance dans le cheminement de la méditation.

Ainsi, la métaphysique cartésienne n'est pas une métaphysique de la fuite et de la négation, c'est pourquoi elle n'est pas pesante et obsédante, et pas seulement du point de vue de la subjectivité morale. C'est intrinsèquement que la métaphysique cartésienne n'est pas réactive et pesante : il s'agit bien dans ce cas d'une « morale de la métaphysique » cartésienne. Prenons l'exemple du *Cogito*. Descartes écrit en 1648 : cette connaissance, « votre esprit *la voit, la sent et la manie* » (AT. V, 138). Cette vérité n'est pas l'ouvrage d'un raisonnement laborieux, et la pensée métaphysique offre ici un caractère physique, ce qui signifie que cette expérience, contrairement à la manière traditionnellement platonicienne d'envisager l'intelligence pure, ne peut se concevoir comme un dépouillement de notre vie humaine et sensible. Il y a ici comme une vitalité joyeuse de la connaissance métaphysique, distincte d'un pur travail de la raison, du syllogisme. La position fondamentale de l'*ego* pensant dans la métaphysique cartésienne ne doit pas être conçue comme une fuite devant l'épreuve plus passive et douloureuse du monde qui le désarçonnerait et le laisserait sans voix. Le moment de loisir et de disponibilité propre à la méditation suppose lui-même une certaine complicité du monde. D'une certaine façon, la philosophie de Descartes échappe à la critique nietzschéenne de la métaphysique et de la morale classiques, car l'homme cartésien est un homme actif, non pas réactif, il n'est pas dans la haine de la vie et le ressentiment, il est noble, et pourtant, il se soucie de réalités métaphysiques comme l'âme, Dieu, la liberté, mais en leur associant toujours une vie mondaine forte, affirmée et concrète. De plus, il faut souligner que dans la sphère morale, le rapport à la dimension métaphysique de la réalité est fortement affectif et donc aussi incarné, comme en témoignent l'admiration pour la liberté, l'amour de Dieu ou le sentiment de notre liberté

intérieure, affectif, et non pas principalement théorique, et par conséquent, il n'est nul besoin ici d'accaparer la réflexion humaine et de la détourner de l'action. D'autre part, le fait de « sentir » sa résolution intérieure ne suppose pas une mise à distance représentative de soi, mais plutôt une tranquille conscience immédiate de soi. Celui qui ne se « sent » pas généreux ou vertueux, mais qui s'imagine ou se représente tel ou tel est déjà dans un rapport déficient à soi-même, un rapport narcissique qui obnubile sa réflexion, l'isole des autres et qui trahit une fragilité du rapport à soi, un besoin de se reconquérir. C'est pourquoi le rapport à la métaphysique de l'homme cartésien n'est pas seulement théorique, il offre même un certain dégagement ou une désinvolture qui sont la marque d'une vie active, généreuse et tournée vers le monde.

Eligere : du choix cartésien

Yoshitomo Onishi

Au début de son ouvrage posthume intitulé *A Free Will — Origins of the Notion in Ancient Thought*, M. Frede déclare : « *we should carefully distinguish between the belief in a free will [i.e. any specific notion of a free will] and the ordinary belief that [...] we are responsible for what we are doing, because we are not forced or made to behave in this way but really want or even choose or decide to act in this way* »¹. L'auteur vise ici l'émergence de la liberté comme conception dans la philosophie antique. Cependant, trois points qu'il pense ici relever de manière évidente méritent d'être examinés en dehors de sa visée initiale, et dans le cadre des études cartésiennes. Posons tout d'abord deux questions en ces termes : 1° *Lequel des deux actes, choisir et décider ou plutôt se déterminer (choose or decide), représente mieux l'essence de la liberté ?* 2° *Quel est le statut théorique exact qu'on peut accorder à l'état d'indétermination de la volonté (we are not forced), faute de quoi la liberté ne pourrait plus se concevoir ?* ²

¹ M. Frede, *A Free Will, Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, 2012, p. 4 (souligné par nous).

² Alors que, selon M. Frede, la conscience quotidienne alcaïque, dès son origine, avait déjà eu une certaine idée de la *responsabilité*, celle de la *liberté* n'a été reconnue comme telle qu'après sa conceptualisation philosophique. C'est pourquoi, en ce qui concerne la « croyance ordinaire », il utilise seulement le terme de « responsable », et non celui de « libre ». Pour nous, cependant, il n'est pas nécessaire d'examiner la validité d'une telle mise en ordre temporelle des deux termes essentiellement corrélatifs. Vu qu'à l'époque qui nous intéresse, l'expérience d'« être libre » avait été déjà reconnue comme telle dans la conscience quotidienne, c'est plutôt le rapport entre cette conscience d'un côté, et de l'autre, la conceptualisation de la liberté poursuivie de manière réflexive, qui nous paraît digne d'une attention particulière. Voir, ci-dessous, notre quatrième section.

Les deux questions sont en réalité celles qui avaient déjà engagé les penseurs du XIII^e siècle³. Pourtant, le véritable enjeu de ces questions n'aura été pleinement aperçu que beaucoup plus tard, au sein de la doctrine jésuite de la liberté. Quant à Descartes, d'autre part, il n'affiche certes pas d'intérêt spécifique à de telles préoccupations scolastiques. Cela ne permettra pourtant pas d'oublier des textes où s'ébauche la pensée qu'il se fait sur le rapport des deux actes, *choisir* et *se déterminer*. Sous ce rapport, même si Descartes se montre souvent indifférent aux débats antérieurs sur la liberté de la volonté, il se pourrait bien que son indifférence est elle-même un indice de la spécificité de la réflexion qu'il mène sur ce sujet.

Dans cet exposé, nous étudierons d'emblée les textes qui engagent la première question. Quant à la deuxième question, inséparable de la première, nous verrons d'abord la réponse suarézienne, en vue de saisir, par contraste, la prise de position cartésienne. Ces enquêtes nous conduiront enfin au thème du colloque d'aujourd'hui : « Descartes : la morale de la métaphysique », et ce, par l'intermédiaire de la troisième question issue des lignes citées au début : *3° Comment et dans quelle mesure l'expérience commune de la liberté et la reconstruction philosophique de cette expérience peuvent-elles être distinguées (we should carefully distinguish) l'une de l'autre ?*

I / 1^o

À propos de notre première question, voici les textes qui nous intéressent :

« ... ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps ».

Principes de la philosophie, part. 1^{ère}, l'art. 8, AT. IX-2, 28.

« ... on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger. »

Principes de la philosophie, part. 1^{ère}, l'art. 37, AT. IX-2, 40.

³ Cf. e.g. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a, q. 82, art. 1, co. ; q. 83, art. 2 co. et 3 co..

Eligere : du choix cartésien

« ... si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que *c'est celle que j'ai choisie*. »

Discours de la méthode, part. 1^{ère}, AT. VI, 3.

« ... quod ad usum vitae attinet [...] interdum *e multis plane ignotis unum eligendum*, nec minus firmiter tenendum, postquam *electum est* [...], quam si ... »

Secondes Réponses, AT. VII, 149.

Dans les deux premiers textes, la vérité ou la bonté de l'objet est déjà si clairement saisie qu'il n'y a pas de place pour que l'on s'interroge en pesant le pour ou le contre. Le choix ne suppose pas la possibilité de se porter vers le terme plus obscur que l'autre. Cela est confirmé avec plus de netteté par la lecture des textes originels latins. Dans l'article 8, l'idée même de choix est absente⁴. Dans l'article 37, le verbe « *amplectari* », qui sera traduit par « choisir », n'implique pas la nécessité de l'élection⁵. Dans les deux cas, *choisir* est employé au sens de *se déterminer*. Il en va sûrement de même pour le troisième texte tiré du *Discours de la Méthode*. Voyons ensuite le quatrième texte qui récapitule la deuxième maxime de la « morale par provision ». La partie concessive « *e multis plane ignotis unum eligendum* » correspond à ceci : « encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins *nous déterminer* à quelques unes » (AT. VI, 25). De même, la clause « *postquam electum est* » entend reprendre la formule « lorsque je *m'y* [les opinions les plus douteuses] *serais une fois déterminé* » (AT. VI, 24).

Les exemples examinés ci-dessus, excepté l'article 37 des *Principes de la philosophie*, ne relèvent certes pas de textes consacrés directement à la question sur la liberté. Cela n'empêchera pourtant pas qu'ils donnent à penser que, chez Descartes, la proximité est bien réelle entre élection et auto-détermination⁶. Même, ces textes concourront à suggérer que c'est

⁴ AT. VIII-1, 7 : « Haecque optima via est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem, agnoscendam ».

⁵ AT. VIII-1, 19 : « ... magis profecto nobis tribuendum est, quod verum *amplectamur*, cum *amplectimur*, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non *amplecti* ».

⁶ Voici les autres exemples qui inclinent l'interprétation dans la même direction : *Discours I*, AT. VI, 10 ; *Discours II*, AT. VI, 16 & 20 ; *Discours III*, AT. VI, 23, 24, 27 ; *Discours V*, AT. VI, 41 ; *Discours VI*, AT. VI, 73 & 75 ; *Regulae I*, AT. X, 361 ; *Recherche de la vérité*, AT. X, 501 & 506 ; *Principia III*, art. 4, AT. VIII-1, 82 ; à Mersenne, 8 octobre 1629, AT. I, 24 ; à Ferrier, 8 octobre 1629, AT. I, 35 ; à Balzac, 5 mai 1631, AT. I, 202 &

l'auto-détermination qui précède, et donne naissance à, l'acte de choisir. Ne serait-ce alors pas cette auto-détermination qui constitue ce en vertu de quoi tout acte de la volonté s'effectue, ce grâce à quoi la volonté devient porteuse de la liberté ?

Ainsi formulée, l'hypothèse ne pourra pas être soutenue, au moins, sans pouvoir répondre à la question suivante : 1°+ *Pourquoi Descartes a-t-il pu se permettre, ou permettre au traducteur, d'employer le « choisir » quand il s'agissait en réalité d'un acte plus simple d'« amplectari » ?*

Dans l'intention d'apporter un meilleur éclaircissement sur cette raison, dirigeons-nous d'abord à la deuxième question touchant le statut théorique qu'accorde Descartes à cette idée largement répandue, selon laquelle la liberté deviendrait inconcevable si la volonté était déterminée.

II / 2°

Prenons alors pour premier point d'appui le texte suivant qui figure dans une lettre adressée à Mesland. Examinons de près le syntagme verbal de la première phrase :

« Sed fortasse ab aliis per indifferentiam intelligitur positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis, hoc est ad proseguendum vel fugiendum, affirmandum vel negandum. Quam positivam facultatem non negavi esse in voluntate. »

À Mesland, le 9 février 1645, AT. IV, 173.

204 ; à Huygens 1 novembre 1635, AT. I, 592 ; à Mersenne, mars 1636, AT. I, 339 ; à Huygens, 31 mars 1636, AT. I, 605 ; à Mersenne, mai 1637, AT. I, 366 ; à Wilhem, 8 (~12?) juin 1637, AT. I, 388 ; à Mersenne, janvier 1638, AT. I, 489 ; à Vatier, 22 février 1638, AT. I, 563 ; à Mersenne, 31 mars 1638, AT. II, 87 ; à Mersenne, 29 juin 1638, AT. II, 180 ; à Morin, 13 juillet 1638, AT. II, 200 & 202 ; à Hoogelande, août 1638, AT. II, 347 ; à Mersenne, 9 février 1639, AT. II, 506 ; à Huygens, 27 août 1640, AT. III, 758 ; à Mersenne, 11 novembre 1640, AT. III, 234 ; à Mersenne, 22 décembre 1641, AT. III, 470 ; à Huygens, 31 janvier 1642, AT. III, 781 ; à Vatier, 17 novembre 1642, AT. III, 596 ; à Picot, 2 février 1643, AT. III, 616 ; à Élisabeth, novembre 1643, AT. IV, 41 ; à Élisabeth, 8 juillet 1644, AT. V, 65 ; à Élisabeth, 4 août 1645, AT. IV, 263 ; à Élisabeth, 1 septembre 1645, AT. IV, 287 ; à Élisabeth, 6 octobre 1645, AT. IV, 308 ; à Mersenne, 20 avril 1646, AT. IV, 392 ; à Chanut, 15 juin 1646, AT. IV, 441 ; à Chanut, 21 février 1648, AT. V, 132 ; à Pollot, 1648, AT. V, 558 ; à Chanut, 26 février 1649, AT. V, 291.

Quoique le mot « eligere » ne soit pas employé ici, il est manifeste qu'il s'agit ici d'un pouvoir de choisir entre les deux opposés. Il semblerait donc que Descartes affirme ici la « potestas ad opposita » telle qu'elle est postulée dans la doctrine jésuite, et affirme, par cette voie, la liberté dite d'indifférence. Cependant, l'affirmation nous paraît, sinon trompeuse, du moins *essentiellement nominale*.

Pour nous expliquer, remarquons d'abord le fait que Descartes perturbe ici la logique inhérente à la liberté jésuite. Il n'hésite pas, comme s'il allait de soi, à combiner le moment d'auto-détermination et celui d'élection. Cependant, une telle combinaison est inadmissible pour « les autres » qui sont ici les Jésuites, parmi lesquels Denis Petau dont Mesland est le porte-parole, et surtout F. Suárez qui s'est employé à élaborer la doctrine moliniste. Voyons le texte suivant du *Doctor eximius* qu'on peut trouver dans son *De voluntario et involuntario*.

« [Ex quo plane sequitur] has duas rationes *voluntarii* et *liberi* [...] esse distinctas saltem definitione et ratione formali, nam altera consistit solum in hoc, quod *potentia se determinandi ad suum actum*, volendo ipsum per se ipsum; altera vero in hoc, quod *actus dictat habitudinem ad potentiam, quae potest agere et non agere*. »

De voluntario et involuntario, disp. 1, sec. 3, n° 7, Vivès t. 4, p. 169.

Alors que le *volontaire* se réduit à une simple détermination de soi-même à son acte, le *libre* consiste en la capacité de se porter à deux choses contraires. Distingués ainsi de manière catégorique, le *volontaire*, trait caractéristique de l'auto-détermination, est destiné à être oblitéré au bénéfice du *libre*, qui tient au pouvoir de se porter à l'un ou l'autre des deux contraires. À plusieurs reprises, notamment à travers la dispute 19 de ses *Disputationes Metaphysicae*, Suárez souligne l'importance de cette distinction. L'auto-détermination risque, dit-il, de se confondre avec la spontanéité qui est chargée de l'idée d'*être déterminé*. À tous prix, donc, il faut exclure l'auto-détermination du domaine de la liberté. Mais alors, qu'est-ce qui servira de caution théorique pour la liberté ? D'après Suárez, c'est l'indéterminabilité de la volonté. Que la volonté demeure affranchie de toute sorte de contraintes extérieures, voilà, en termes jésuites, la condition *a priori* sous laquelle la volonté peut exercer son pouvoir de choisir entre les contraires et que la liberté s'incarne dans cette exercice⁷.

⁷ Rappelons la définition moliniste de la liberté : « illud agens liberum dicitur, quod *positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut*

Or, pour admettre que Descartes affirme la conception de la liberté d'indifférence, il est nécessaire d'admettre qu'il adopte le principe central de la liberté jésuite tel que Suárez l'explicite comme ci-dessus. Mais ce qu'il faut admettre sur ce point, c'est le défaut de données textuelles. Certes, à notre connaissance, il y en a deux, deux seulement, qui semblent suggérer que Descartes ramène la liberté à l'indéterminabilité de la volonté⁸. Mais même ces textes, nous semble-t-il, ne suffisent pas à faire subsumer la liberté cartésienne, fût-ce en partie, sous le motif de la pensée jésuite.

À cet égard, il faut rappeler le fait que l'état où la volonté demeure indéterminée en face des partis à prendre est considérée, plutôt, et d'abord, comme état de la volonté condamnée à l'incertitude. L'indétermination est, *non pas la condition de la liberté mise en œuvre par la capacité d'élection*, mais le signe d'une fluctuation que l'âme subit. À ce dernier aspect de la chose, il ne manque cette fois pas des preuves textuelles. Nous en citerons deux, et d'abord de la *Quatrième Méditation* : « Certe ex hoc ipso *sum indifferens ad utrumlibet* affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de ea re judicandum » (AT. VII, 59). Encore plus explicite est l'article 170 sur l'« irrésolution » dans les *Passions de l'âme* : « L'irrésolution est [...] une espèce de crainte qui, retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer » (AT. XI, 459)⁹.

De tout ceci, nous pensons que, chez Descartes, l'indifférence (au sens ordinaire) est à peu près complète à l'égard de la liberté jésuite. Si l'absence de toute entrave à l'essor de la volonté constitue la condition prégnante de la liberté jésuite, Descartes n'éprouve aucun besoin de prendre au sérieux cette

contrarium etiam agere possit » (Luis de Molina, *Concordia*, disp. 2, sec. § 3, éd. Rabeneck, p. 14). Suárez est l'un des ceux qui ont reconnu volontiers le statut canonique de cette définition.

⁸ L'un figure quelques lignes plus loin du texte précité de la lettre à Mesland : « ... cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus » (AT. IV, 173). L'autre se trouve au milieu de l'article 41 des *Principes de la philosophie* : « quo pacto liberas hominum actiones indeterminatas relinquit ; libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus » (AT. VIII-1, 20). On nous excusera de ne pas pouvoir ici mettre en examen ces textes importants en raison du temps limité.

⁹ Notons que l'« irrésolution » de cet article sera traduite, dans la version latine des *Passions*, par la « fluctuatio animi », et que cette dernière apparaissait déjà, dans l'*Entretien avec Burman* (AT. V, 158), comme synonyme de l'« indifferentia » dans la *Quatrième Méditation*.

condition tant qu'il s'agit au moins de la liberté de l'homme. Telle est notre réponse à la deuxième question.

Dans la version française des *Troisièmes Réponses*, Descartes disait : « il n'y a néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que *la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose*, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre » (AT. IX-1, 148).

Le contraste apparaît ici frappant avec la division suarézienne, selon laquelle le *volontaire* (l'auto-détermination) et le *libre* (l'élection) s'orientent dans deux sens opposés quant à l'évaluation de la force qu'a la volonté créée. Chez Descartes, à l'inverse, c'est l'identité qui se manifeste entre le *volontaire* et le *libre*. Il faut partant tenter de saisir le véritable rapport de force qui s'opère dans cette identité. Pour cela, nous reprendrons ici la question qui a résulté de nos premières réflexions : 1°+ Pourquoi Descartes emploie-t-il le mot « choisir » quand il s'agit en réalité d'un acte simple de « se déterminer » ?

III / 1°+

Prenons pour point de départ de la réflexion un cas légèrement différent de ceux des quatre textes cités plus haut, à savoir le texte suivant de la *Troisième Méditation*. Sur le chemin conduisant à la première preuve de l'existence du Dieu, l'auteur repousse ici la croyance spontanée aux impulsions naturelles :

« ... jam saepe olim judicavi me ab illis [*scil. impetus naturales*] in deteriorem partem fuisse impulsum, cum de *bono eligendo* ageretur. »

Troisième Méditation, AT. VII, 39.

Dans la perspective cartésienne, il est évident qu'il faut choisir, non pas le mauvais, mais le bon. Tout comme les quatre exemples précédemment évoqués, « cum de *bono eligendo* ageretur » se laisse entendre comme « lorsqu'il aurait dû *se déterminer au bon* ». Que signifie alors une telle équivalence, inacceptable pour les penseurs jésuites, de *choisir* et de *se déterminer* ?

Pour répondre à cette question, nous tenons à prendre au sérieux le fait primitif suivant : l'acte en tant que tel de *choisir* un objet n'est, à la rigueur, ni plus ni moins qu'un acte de *se déterminer* à cet objet, étant donné que l'esprit

ne peut jamais se déterminer en même temps envers deux objets s'excluant l'un l'autre. Si, malgré cela, cette détermination se montre à l'esprit sous forme du choix, *c'est parce qu'à cet instant, il lui paraît commode de se servir du mot choisir plutôt que du mot se déterminer, en s'apercevant qu'il y a, devant ses yeux, deux objets qui l'intéressent*. Autrement dit, l'esprit, mis face à deux alternatives, s'autorise à se représenter son acte propre et minime de détermination sous le nom d'élection. Tel est, nous semble-t-il, le rapport structurant sous lequel l'auto-détermination et le choix se montre interchangeables l'une l'autre. Pour peu que certaines alternatives se présentent à l'esprit — d'un côté, ce à quoi la volonté tendra sous la lumière intellectuelle et de l'autre, ce dont la légitimité, cognitive ou morale, fait défaut — on a alors raison de dire qu'il s'agit de la question du choix. Même si, par exemple, on sait que « ... ce biais est tout le meilleur », pour peu qu'au moins une autre voie inférieure soit conçue, on peut dire que ce « meilleur » est l'objet de l'élection. Il en va de même pour les autres exemples que nous avons cités.

Or, une telle continuité de l'auto-détermination à l'élection s'impose plus nettement quand il s'agit de mettre entre parenthèses l'objet de la volonté, à savoir lors de la définition de la volonté dans la *Quatrième Méditation*. D'après la première partie de cette définition, la volonté « in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare prosequi vel fugere) possumus » (AT. VII, 57).

Pour la comprendre, observons d'abord un problème analogue et prototypique tel qu'il est soulevé par Alexandre d'Aphrodite. De l'expression aristotélicienne : « là où il dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν) d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir »¹⁰, il pensa pouvoir déduire l'« ἐξουσία τῶν ἀντικειμένων »¹¹ qui n'est rien d'autre qu'en latin la « potestas ad opposita ». D'après S. Bobzien¹², la déduction est fallacieuse, puisque l'intention d'Aristote se limite ici à constater que « la vertu dépend de nous, mais il en est également ainsi pour le vice »¹³. Cependant, malgré son inexactitude sur le plan scientifique, l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodite n'en est pas moins significative pour nous, faisant apercevoir la contiguïté de *faire* et de *choisir*. Autrement dit, ici nous semble suggérée la difficulté générale et à peine surmontable de tracer une ligne de partage

¹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, lib. 3, chap. 5, 113b7-8, trad. J. Tricot.

¹¹ Alexandre d'Aphrodite, *Du destin*, 181, 5.

¹² Cf. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, pp. 401-412.

¹³ Aristote, *ibid.*.

nette entre eux. En effet, dès que *faire* se conçoit en concomitance avec *ne pas faire*, on concevra alors sans inconfort une idée positive de *choisir*.

Tout ceci, nous semble-t-il, vaudra pour la définition cartésienne. D'un côté, *faire* et *ne pas faire* sont susceptibles d'être considérés séparément du fait qu'ils sont deux actes distincts, l'un comme l'autre étant ce à quoi la volonté se détermine de façon respective. Mais d'un autre côté, *faire* et *ne pas faire*, une fois venus à l'esprit tout ensemble, prendront cette fois la forme d'un acte qui est celui de *choisir*. Sous ce rapport, l'accent sera mis ou bien sur le moment d'auto-détermination se tendant à l'une des deux alternatives, ou bien sur celui d'élection concernant la totalité de ces mêmes alternatives.

Par ailleurs, lorsque, chez Descartes, l'effectivité du pouvoir de choisir est prise en considération *in concreto*, en dehors donc de la définition, de deux choses l'une. Ou bien ce qui est à choisir est déjà aperçu ou au moins entrevu sous la lumière intellectuelle, et donc il ne reste à la volonté qu'à se déterminer à ceci. Ou bien, faute de la clarté de cette espèce, la volonté demeure dépourvue de la vigueur pour déployer son pouvoir de choisir. En tout cas, la possibilité de choisir ne constitue pas la condition de la liberté, mais une barrière à surmonter.

Voilà, à peu près, notre réponse à la question rappelée ci-dessus (1°+). Mais il y a encore lieu de préciser deux points quant à l'affirmation cartésienne de la *potestas ad opposita*. En premier lieu, il faut bien reconnaître que, du point de vue *formel*, le pouvoir cartésien de choisir tel qu'il est défini comme ci-dessus ne se distingue pas de la *potestas ad opposita* en son sens jésuite. En effet, même si cette dernière dispose d'une latitude extrême parvenant à son comble lors du reniement exprès du concours divins, cette *potestas* est, dans sa forme, ni plus ni moins que le pouvoir de choisir. Dans cette mesure, Descartes ne verra aucun inconvénient à faire crédit à la « *positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis* ».

Mais en deuxième lieu, il faut souligner que les deux pouvoirs, jésuite et cartésien, se distinguent l'un de l'autre au niveau de la logique inhérente à leur pensée respective. Chez les penseurs jésuites, l'invincibilité complète dont ils ont voulu munir la volonté va strictement de pair avec l'accent qu'ils ont mis sur l'indéterminabilité de la volonté. « Si la volonté est en mesure de l'emporter sur toute force venant de son extérieur, et si, en ce sens, elle est libre, c'est parce qu'elle est foncièrement indéterminée ». A un tel indifférentisme, la disposition de l'esprit cartésien fait preuve d'une indifférence aussi spontanée que cohérente. Cela nous semble suffire à témoigner que cet esprit est à peu près vierge de la possibilité de parvenir à l'excès de l'autonomie. Même si, donc, la continuité s'affirme chez Descartes

formellement, à partir de l'auto-détermination, en passant par l'idée neutre d'élection, jusqu'à la *potestas ad opposita*, l'affirmation de cette dernière demeurera, quant à elle, complètement *nominale*. Il en ira de même pour la référence explicite à l'épigramme ovidienne¹⁴.

IV / 3°

Pour terminer le présent exposé, appliquons-nous, quoique sommairement, à la troisième question touchant le rapport de la liberté vécue à la liberté érigée en concept. De toute évidence, la première reste en principe étrangère à la réflexivité telle que celle qui caractérise, de façons diverses, la dernière. Ce qui nous intéresse dans l'immédiat n'est toutefois pas cette distinction, mais plutôt l'aspect de la continuité que nous pensons plus nécessaire d'observer entre, d'une part, la conception jésuite et, d'autre part, la conscience immédiate et la plus commune. La liberté d'indifférence qui représente cette conception prend appui sur le pouvoir de choisir à son gré au détriment de tout norme conduisant à la vérité ou à la bonté. Sûrement, une application particulière de l'esprit est requise pour se représenter la teneur propre à un tel pouvoir. Néanmoins, si saisissantes que soient les conséquences qu'il apporte comme la dénégation de l'obéissance à toute idée régulatrice, le raisonnement de base qui s'emploie ici n'a rien de particulier. Non seulement, depuis des siècles, nombre de penseurs s'accordaient à prendre la « *libertas a necessitate* » pour l'exemplaire de la liberté de l'homme. Mais surtout, comme l'a remarqué R. Muller, « l'exigence de développement non entravé » est, elle-même, « bien antérieure à la philosophie »¹⁵. *Je suis libre parce que je ne suis pas déterminé* ou bien, d'une façon rétrospective, *parce que j'aurais pu agir autrement*¹⁶ : voilà la manière d'éprouver la liberté, commune aux efforts de la conceptualisation et à l'expérience plus ou moins irréfléchie. Pour emprunter les mots de Heidegger, « il faut que le dégagement, le rejet des chaînes, la répulsion des puissances menaçantes soit une expérience fondamentale de l'homme »¹⁷. À

¹⁴ AT. IV, 174 : « *sequendi deteriora, quamvis meliora videamus* ».

¹⁵ R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Vrin, 1997, pp. 309-310.

¹⁶ Suárez ne manquera pas de faire appel à cette reconstruction rétroactive de l'expérience de la liberté ; voir *Disputes métaphysiques*, disp. 19, sec. 7, n° 11, éd. Vivès, p. 726.

¹⁷ M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, trad. par E. Martineau, Gallimard, 1987, p. 30.

partir de là, on pourra dire aussi que la liberté d'indifférence jésuite est un concept de caractère *empiriste* en ce sens que son noyau sémantique ne peut se définir qu'en fonction de *phénomènes* qui sont, pour la volonté, extérieurs.

Rien de tel chez Descartes. Cette fois, la volonté est en mesure d'entrer en mouvement, non pas parce qu'elle n'est pas déterminée, mais de par sa force auto-déterminatrice, et sans prendre en compte, *au moins à son départ*, ce à quoi elle va tendre. S'il importe ainsi de rendre sa juste valeur à l'idée de l'auto-détermination, c'est d'abord pour mieux suivre l'ordre de sa pensée relative à la liberté, c'est-à-dire l'ordre selon lequel on *aborde* la liberté à partir de la source inhérente à l'esprit sans prendre conscience des influences venant de l'extérieure. Une telle approche, on pourra la qualifier à juste titre de *métaphysique*. Mais d'autre part, il n'est pas moins nécessaire de faire entrer en ligne de compte le *devenir* de cette force. En effet, la volonté ne pourra s'accomplir — la liberté ne pourra s'affirmer comme expérience — que dans son rapport avec ce que l'entendement lui propose, et surtout, en matière de la morale, avec ce qui lui arrive sous l'effet de l'union de l'âme et du corps. Dans la mesure où la question de la morale s'impose au sein de l'entrelacs perpétuel entre le volitif et l'affectif, il faut chercher à déterminer le rôle que la métaphysique s'attribue dans cet entrelacs.

Sur ce point, on n'aura peut-être pas tort de dire que la métaphysique sert de fondement de la morale. Mais qu'est-ce que cela signifie *pour la conscience morale quotidienne* ? S'agit-il, pour cette conscience, de revenir à ce fondement, à savoir retrouver en soi la force qu'a sa propre volonté de se déclencher d'elle-même ? Faudra-t-il ainsi, comme le demande « le Dieu à Delphes » de Montaigne, « ramener la volonté en soi » pour ne plus « rejet[er] l'action de notre vue au dehors »¹⁸ ? Certes, à propos de la générosité, Descartes met en valeur une espèce de retour sur soi, ou sur la capacité qu'il a de disposer de sa volonté¹⁹. Il est vrai aussi que la générosité se caractérise par une indifférence de second degré, qui consiste à se tenir consciemment à l'écart de tout ce qui dépasse la portée de la volonté²⁰. Mais si, chez Montaigne, le retour sur soi est considéré comme un « mouvement pénible »²¹, chez

¹⁸ Montaigne, *Les Essais*, III, chap. 9, éd. Villey-Saulnier, p. 1001.

¹⁹ *Passions de l'âme*, art. 153 : « la vraie générosité ... consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés ».

²⁰ *Op. cit.*, art. 154 : « toutes ces choses [*scil.* biens, honneurs, beauté...] leur semblent fort peu considérables ».

²¹ Montaigne, *loc. cit.*, p. 1000.

Descartes, au contraire, aussi bien le retour que l'indifférence dont il est question se montrent accompagnés d'un sentiment d'assurance²².

Sans doute, le retour *immédiat* sur soi est un geste de caractère métaphysique et « pénible » comme tel surtout pour ceux qui se contentent de la « croyance ordinaire » à la liberté. En effet, cette croyance, ou plus généralement la conscience morale préréflexive se laisse d'ordinaire à s'intéresser « au dehors » et risque d'aller jusqu'à se croire la plus libre dans l'exercice de son pouvoir de choisir le parti opposé. C'est précisément une telle tendance spontanée qui donne le premier élan à l'élaboration jésuite de la *libertas indifferentiae*. Dans cette même conscience, pourtant, subsiste en même temps une certaine idée primitive de la liberté rattachée plutôt à l'auto-détermination. Comme nous l'avons vu dans les lignes de M. Frede, la « croyance ordinaire » dont il s'agit porte non seulement sur l'idée de « choisir » mais aussi sur l'idée de « décider » ou de se déterminer. Dans cette mesure, elle restera susceptible d'être retenue en son for intérieur, et ceci, par le biais d'une forme spécifique de ladite assurance, à savoir la « satisfaction de soi-même » en tant que passion qui se produit à travers tel ou tel acte particulier de nature bonne²³. La satisfaction servira ainsi à pallier la difficulté de revenir sur la base métaphysique de la morale de Descartes centrées, toutes deux, sur l'identité stricte du *liberum* et du *voluntarium*.

²² *Passions de l'âme*, art. 156 : « [les généreux] sont entièrement maîtres de leurs passions ... à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure ».

²³ *Op. cit.*, art. 190 : « [la satisfaction] qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes. »

Erreur et libre arbitre — le croisement de la métaphysique et de la morale —

Pierre Guenancia

La 4^{ème} méditation s'intitule : *Du vrai et du faux*. Le problème unique de cette méditation est celui de l'erreur (qui englobe le faux, et peut-être même le mal ou le péché, mais de façon très discrète seulement). La transition entre la 3^{ème} et la 4^{ème} est très courte : Dieu ne peut être trompeur, mais moi, qui ait été créé par Dieu, j'erre et je me trompe assez souvent. Selon l'analogie présente d'un bout à l'autre de l'œuvre de Descartes, l'adresse de l'artisan se voit à l'excellence de son ouvrage. Mais avant de mettre en évidence les causes de l'erreur, Descartes comme à bien des moments dans sa démarche reprend ou récapitule les résultats précédemment établis : la notion de l'esprit humain comme plus distincte qu'aucune autre idée, l'idée de Dieu dans mon esprit et donc la dépendance de celui-ci par rapport à celui-là (la dépendance épistémique d'abord, ontologique ensuite du fini par rapport à l'infini). Le chemin qui reste à parcourir s'ouvre alors à Descartes : de l'esprit et de Dieu dont j'ai l'idée à la connaissance des autres choses de l'univers [*ad caeterarum rerum*, dit seulement le latin] ¹. Un peu comme la redescende du philosophe platonicien dans la caverne, ou comme le mouvement de la dialectique descendante (à ceci près que le monde de Descartes n'a rien d'une caverne).

La première de ces autres choses de l'univers est moi, mais non pas tant mon esprit comme pure chose qui pense, considéré comme une substance ou chose complète, mais mon esprit comme puissance de juger : mon esprit en activité, ou, mieux encore, l'usage que je fais de cet esprit que Dieu m'a donné. Tout le problème de cette méditation comme d'ailleurs aussi des

¹ *Méditations*, in *Œuvres de Descartes*, édition Adam-Tannery, Vrin, 1964 (AT. XI-1, 42). Dans la suite de cette étude nous ne donnerons que le numéro de la page.

suivantes est *celui de l'usage que je fais de ce que Dieu m'a donné* : usage de mon entendement, usage de ma volonté, usage des facultés liées à mon corps (imagination et sensibilité), usage de mon corps en tant qu'il se trouve au milieu des autres corps et qu'il en reçoit commodités et inconvénients. Descartes opère dans cette méditation un tournant téléologique jusqu'à la fin des Méditations (exception peut-être pour la 5^{ème} méditation : de l'essence des choses matérielles). Il lui faut donc d'abord justifier ou expliquer comment la créature d'un Dieu aussi parfait peut expérimenter en elle-même son imperfection ou sa faillibilité. Il semble que tout ce que possède une créature, elle le tient de son créateur. En ce cas l'erreur proviendrait d'une puissance de faillir que Descartes m'aurait donnée en même temps que le reste des autres choses que je possède. Ce n'est pas qu'une hypothèse d'école : l'erreur, ou à plus forte raison le mal tient-il à l'existence d'une puissance positive d'errer ou de faire le mal, ou n'est-il que la négation ou la limitation du bien ou de l'être ? Descartes ne s'engage pas dans cette voie pleine d'embûches théologiques. C'est par la seule raison naturelle qu'il tente de résoudre ce difficile et très ancien problème. Or la seule façon de contourner l'hypothèse d'un mal positif et par conséquent d'une tendance ou d'une inclination au mal qui témoignerait de la nature diabolique de l'homme (qui serait de ce fait exonéré de la responsabilité du mal qu'il fait, puisqu'il est ainsi fait), c'est de faire du mal la négation du bien, ou, pour rester dans les limites de l'argumentation cartésienne, de faire de l'erreur une pure négation, de faire du néant une pure limitation de l'être. D'où la référence unique dans l'œuvre de Descartes au néant dans ce début de la 4^{ème} méditation : en tant que je suis produit par Dieu, je ne suis qu'une chose positive. « Puis après, revenant à moi ... » : comme si le moi avait une réalité par lui-même, et non en tant que créature de Dieu. Passage très important pour toute la suite, bien que très elliptique. À côté de cette réelle et positive idée de Dieu, il y a aussi une certaine idée négative du néant ... comme si la limitation qui caractérise un être fini formait un contenu de pensée propre, comme si la négation était l'objet d'une idée, et non pas, comme dans le cas des idées matériellement fausses (froid, chaud), simplement l'absence de l'idée positive. Il y aurait donc une certaine réalité du néant, ou une positivité (épistémique) de la négation. Entre ces deux extrémités ontologiques (Dieu et le néant), comme entre deux pôles opposés, moi : « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant ». Juste milieu ? Sûrement pas car ce serait la meilleure place entre des extrêmes. Plutôt une dualité, une double participation à l'être et au néant. Ce n'est pas non plus le « milieu » dont parle Pascal (« un milieu entre rien et

tout ») dans le fragment intitulé *Disproportion de l'homme* (*Pensées*, 72 Lafuma / 199 Brunschvicg) dont le thème est celui de la double infinité, mais de l'univers et non de Dieu comme dans la 4^{ème} méditation. Comme un milieu entre Dieu et le néant : c'est une détermination ontologique (d'ailleurs rare dans l'œuvre de Descartes), alors que un milieu entre rien et tout exprime l'absence de détermination de l'homme. On pourrait formuler les choses ainsi : l'homme n'a pas seulement l'idée de Dieu comme d'un être souverainement parfait, mais il aurait aussi (la même idée, mais vue à l'envers) l'idée de ce qui lui manque. Il doute, il désire, il lui manque beaucoup de choses, etc. c'est dans cette expérience du désir et du doute que viendrait se loger cette idée négative du néant. Sans cette idée, le désir serait incompréhensible, ou bien serait ramené au besoin qui disparaît dans la satisfaction alors qu'il entre dans le concept de désir une indéfinition, une illimitation (cf. Hobbes), le désir, dira Lévinas, se nourrit de son propre manque. Or le manque n'est pas négation mais privation : je ne suis pas cet être tout parfait dont j'ai l'idée, la conscience de cette dualité (entre ce que je suis et ce que je ne suis pas) accompagne en un sens toutes mes pensées. Le fond de mon être est cette dualité irréductible parce que impossible de séparer la conscience de soi de la conscience de quelque chose de plus parfait que soi. Sinon je serai satisfait, au sens littéral : je serai plein de moi-même. C'est pour cela que cette négativité va s'avérer plus positive que toute positivité simple, inerte. L'expérience de l'erreur va se révéler plus positive que l'état d'un être qui n'aurait pas et ne pourrait pas avoir ou faire cette expérience. « M'est-il donc plus avantageux de faillir que de ne pas faillir ? » (p. 44). Certes Dieu veut toujours le meilleur, mais je ne peux ni ne dois déterminer ce qui est le meilleur pour lui. De là l'exclusion de la recherche des causes finales du domaine de la science (des choses corporelles) : les fins de Dieu sont impénétrables (sinon Dieu ne serait pas infini mais proportionné à ma nature finie). Descartes peut alors recentrer la recherche des causes de l'erreur sur sa nature, sans spéculation sur le sens ou la finalité de l'erreur d'un point de vue cosmologique (une entreprise comme celle de Leibniz serait pour Descartes « téméraire », et surtout vaine). C'est la première fois dans les *Méditations* qu'il est fait état des facultés ou des puissances de l'esprit comme pure chose qui pense : sans chercher à le justifier, Descartes évoque alors les deux principales puissances de l'esprit, celle de connaître (de concevoir), celle d'élire, ou le libre arbitre. Comme d'ailleurs dans toute cette méditation Descartes recourt à l'expérience (de l'erreur, du néant, du libre arbitre et de la volonté). Cette distinction entre les

deux puissances pourrait s'appuyer sur la démarche même de Descartes dans les trois premières méditations. N'a-t-il pas suspendu son jugement, ce qui lui permet de considérer les idées des choses en tant qu'idées et non en tant que choses existantes (ce qui implique un jugement) ? Pour le faire, ne faut-il pas user de sa liberté ? C'est donc par le fait que nous savons que nous avons un entendement qui conçoit et une volonté qui choisit, et que ces deux puissances sont distinctes l'une de l'autre. Chacune de ces facultés, ainsi distinguées l'une de l'autre, est parfaite en son genre (et non absolument), chacune accomplit sa fonction, l'entendement en concevant la volonté en choisissant. Il n'y a pas d'erreur en l'une ni en l'autre considérées séparément. Les idées qui ne se trouvent pas dans l'entendement ne manquent pas à l'entendement : il ne les a pas, c'est tout et c'est normal puisque c'est un entendement fini. Quant à celles qui se présentent à lui, il ne semble pas qu'elles puissent lui être présentes autrement qu'elles le sont. L'entendement ne fait que concevoir (ou percevoir). Il ne construit pas son objet, il le reçoit. Suit le long passage sur la volonté, d'une très grande importance pour toute la philosophie de Descartes, qui exalte la possession par l'homme d'une volonté libre, ou du libre arbitre (inséparables, identiques) : de toutes les facultés c'est la seule qu'on ne peut concevoir plus grande et plus étendue qu'elle n'est. D'où Descartes tire-t-il cette connaissance ? De l'expérience qu'il en fait, notamment dans l'ordre moral, la réflexion métaphysique prenant acte de ce fait que seule la pratique ou l'expérience peut certifier. Comment Descartes sait-il que c'est elle qui fait de l'homme une image de Dieu ? Le doute ne peut pas plus éliminer les données de la lumière naturelle qu'il ne peut neutraliser (pour les reproduire après) les données de l'expérience morale, sur laquelle repose la réflexion métaphysique. Le bon usage du libre arbitre : thème commun et transition naturelle entre cette méditation et les *Passions de l'âme* où Descartes donnera à ce bon usage le beau nom de générosité. Celle-ci ne peut alors pas être considérée comme le véritable fondement de la métaphysique cartésienne ? La volonté est donc le point de contact tangentiel de mon être avec celui de Dieu, « c'est elle qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance avec Dieu ». C'est le thème très ancien (biblique) de l'homme image de Dieu, mais chez Descartes c'est la volonté en l'homme et non pas l'homme qui porte cette ressemblance. Mais ce n'est pas la volonté qui me fait connaître l'infini, ce n'est pas parce que je veux que j'ai une idée de l'infini, mais parce que mon esprit a en lui cette idée d'un être infini (3^{ème} méditation) que je peux reconnaître dans la volonté

(dans l'acte volontaire) ce caractère de perfection que contient l'idée d'un être infini. Pourquoi ? Parce que la volonté ne consiste qu'en une seule chose, ce qui fait qu'elle ne se divise pas, qu'elle est une et simple. L'entendement se compose d'idées, et les idées ne se présentent pas toujours de la même façon à l'entendement (attention, etc.). La volonté consistant dans un acte simple est totalement apparente, elle est tout entière dans chacun des actes libres, ou plutôt elle est (si on peut ici parler d'être) dans le pouvoir que chacun expérimente être en lui de choisir une chose plutôt que son contraire. C'est pour cela que Descartes ajoute, semblant rectifier la première définition de la volonté (pouvoir de faire ou de ne faire pas, d'affirmer ou nier, de poursuivre ou fuir), que ce que chacun expérimente dans l'acte libre ou volontaire c'est le sentiment d'agir par soi et non par une force extérieure (ce qui n'exclut pas la force intérieure, car on peut se sentir poussé de l'intérieur à faire quelque chose et voir dans cette détermination intérieure une plus grande liberté encore, c'est pour cela que la liberté d'indifférence est le plus bas degré de la liberté, alors que la détermination de la volonté par des raisons naturelles ou par Dieu est le plus haut degré de la liberté). La solution du problème de l'erreur résulte immédiatement de la disproportion entre l'entendement fini et la volonté infinie : je dépasse les perceptions de l'entendement par un acte de jugement et je me trompe, j'affirme plus de choses que je n'en connais. L'erreur est ainsi ramenée à une faute d'inattention, à la précipitation, la prévention, mais pas à une perversion inhérente aux facultés qui concourent à la produire. En faisant de l'homme le seul responsable du jugement qu'il porte, et en montrant que l'erreur ne peut provenir que d'un jugement mal fondé, Descartes déculpabilise l'erreur, il en fait un événement accidentel et non pas une donnée originale. Je ne me trompe pas volontairement. La présence du vrai suffit à dissiper l'erreur. L'erreur n'est pas due à ma nature mais au mauvais usage que je fais des facultés qui m'ont été données.

Comme déjà dans la 3^{ème} méditation, Descartes prend le cogito comme exemple de jugement vrai, mais ici c'est pour montrer que l'évidence des raisons accroît la liberté de la volonté, parce que l'assentiment est facile : « d'une grande clarté qui était en mon entendement a suivi une grande inclination [*magna propensio*] en ma volonté ». Différence d'accent plus tard dans les lettres au P. Mesland où Descartes souligne la possibilité pour la volonté de se déterminer à aller dans le sens contraire à celui de l'entendement, afin de bien montrer que la volonté a toujours le choix, ou que l'homme choisit toujours même lorsque ce choix paraît n'être qu'une

forte inclination, comme lorsque nous affirmons une vérité évidente. Dans le texte de la 4^{ème} méditation, l'accent est plutôt mis sur la conciliation presque naturelle entre clarté de l'entendement et facilité de la détermination volontaire : comme un mécanisme d'entraînement entre les deux facultés, entendement et volonté. Mais c'est tout de même très cartésien : la résolution, la fermeté de la détermination sont depuis toujours (et surtout dans la 3^{ème} partie du *Discours de la méthode*) inséparables de l'exercice du libre arbitre (le choix n'est pas synonyme d'indécision, au contraire). Comme exemple d'indifférence (positive) Descartes prend cette certaine idée de la nature corporelle qui se présente à son esprit : comme celle de la chose qui pense, mais avec moins d'évidence qu'elle, l'idée de la nature corporelle est une idée claire et distincte. Tant que nous ne faisons que reconnaître la clarté de cette idée, nous ne pouvons pas nous tromper. Mais pour affirmer que si la nature de la chose qui pense est différente de celle de la nature corporelle, ou bien si (comme il le dira pour l'union) ces deux idées n'en font qu'une seule (celle de l'homme), il faut des raisons certaines qui pour le moment font défaut. L'indifférence signifie alors la conscience de manquer de raisons décisives et la détermination à attendre une plus grande clarté dans l'entendement pour porter un jugement (positif ou négatif). Ce qui permet à Descartes de maintenir la séparation entre le probable et le certain, entre la force de la croyance (Hume) et la nécessité du raisonnement qui seule doit être suivie. De là Descartes tire une règle complémentaire de celle qu'il a tirée de l'exemple du cogito au début de la 3^{ème} méditation : règle de l'usage du jugement par laquelle le problème de l'erreur devient seulement celui de l'homme et de la conduite de son jugement, sans mettre en cause la bonté de Dieu, i.e. son caractère non trompeur. La question n'est alors plus celle de la nature du vrai ou du faux considérés comme des essences indépendantes de l'entendement, mais celle de l'usage bon ou mauvais que l'homme fait de son libre arbitre dans la connaissance de la vérité (à développer : par la suite, dans les lettres à Elisabeth et le *Traité des passions*, on retrouvera cette question de l'usage du libre arbitre, mais appliqué cette fois à la connaissance de soi et aux relations avec autrui). L'erreur (élargissement possible au mal) résulte donc du mauvais usage de mes facultés et non de leur nature : l'erreur (le mal aussi ?) ne pose pas un problème métaphysique ou de théodicée, mais un simple problème méthodologique (et en ce sens un problème moral, i.e. de conduite et de résolution). C'est en termes de méthode que Descartes réécrit les problèmes métaphysiques portant sur la nature des choses. Ce sera aussi le cas dans la 6^{ème} méditation lorsqu'il

rencontrera à propos de la conservation du composé la question ou l'objection de l'erreur de la nature envers le composé (hydropique) : il apportera une solution technique à un problème de nature téléologique et métaphysique. La fin de cette 4^{ème} méditation ressemble étrangement à celle de la 6^{ème} méditation, comme si Descartes ici mettait déjà en place le cadre de la solution aux problèmes des dysfonctionnements possibles de l'union de l'âme et du corps. Le but est toujours le même : disculper Dieu (ou la nature en tant que créée par Dieu) de l'accusation de tromperie, ou de mal façon dans la fabrication de ses ouvrages, comme on peut le faire à l'égard d'un artisan qui a laissé des défauts dans ses ouvrages. La tonalité de cette fin de 4^{ème} méditation est celle de la future théodicée leibnizienne, mais alors que chez Leibniz la justice de Dieu est découverte dans la rationalité intrinsèque qui préside à la création, chez Descartes elle dépend de la reconnaissance d'une asymétrie dans le rapport de Dieu à l'homme (considéré comme créature) : Dieu ne nous doit rien, et nous devons lui être reconnaissants de nous avoir donné librement, sans aucunement y être contraint, le peu que nous avons. Mais le plus important est dans la signification métaphysique et morale de la liberté, révélée à l'occasion de l'erreur, et donc le retournement de ce défaut et de cette imperfection en perfection et même « la plus grande et principale perfection de l'homme ». Dieu aurait pu faire en sorte que je ne me trompe jamais, par exemple en me guidant comme par la main dans la perception des choses : en me donnant toutes les idées dont j'aurais besoin, ou en imprimant dans mon esprit comme une consigne absolue la résolution de ne jamais juger d'une chose dont je n'ai pas une idée claire et distincte.

Une deuxième fois Descartes recourt à l'argument classique de la partie et du tout, mais ce n'est pas le plus important ici. Sans pouvoir entrer ici dans le détail de l'argumentation cartésienne, je retiendrai seulement les deux points qui touchent au problème du « mal » : a) la référence à l'univers, b) le rejet de la plainte relative à la possibilité de l'erreur ou, plus génériquement, à la puissance de faillir².

a) « De plus il me tombe encore en l'esprit, qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble. Car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle était toute seule, se rencontre très parfaite en sa nature, si

² Dieu « ne m'a point donné de puissance pour faillir [*errandi facultatem*] », AT. XI, p. 43.

elle est regardée comme partie de tout cet Univers » (p. 44).

C'est l'argument essentiel de toute théodicée : pour aller d'une chose particulière à une autre il faut passer par le tout, ou l'ensemble. Il n'y a pas de communication directe d'un point à un autre, par exemple ici de Dieu à moi, sujet faillible. Je dois passer par la considération de l'ensemble pour revenir à moi et me juger alors plus justement parce que je me considère non pas « tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde » (p. 49), mais « comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres ». Ce qui m'était apparu comme une imperfection parce que je ne considérais que moi (et Dieu) participe alors « d'une plus grande perfection dans tout l'Univers » (*ibid.*). Pourquoi cette conversion d'une imperfection ou d'un défaut de l'individu en perfection du tout ? Parce que s'ajoute à la perception du défaut celle de la dépendance causale de l'individu par rapport à tout l'univers. D'être relié à une cause, ou plutôt à une infinité de causes, fait de ce défaut perçu comme un absolu un effet dans une longue chaîne d'effets dont la production passe nécessairement par des voies générales. La considération des moyens supplante alors celle des fins. C'est pourquoi il peut y avoir à la fois refus des causes finales aussi bien dans la physique que dans la métaphysique et référence au dessein général de Dieu dans tout l'univers, solution générale aussi à toutes les objections issues de la considération des choses particulières, ou des singularités. L'esprit humain ne connaît pas les fins de Dieu, mais il sait avec certitude que les moyens dont il se sert sont des voies générales, aveugles, par leur nature de voies générales, à la singularité de l'événement, que ce soit celle d'un homme qui se demande pour lui-même pourquoi Dieu a permis qu'il se trompe, ou, cas beaucoup plus grave (car la faillibilité de l'homme est l'envers d'une perfection bien plus grande que celle dont le prive cette faillibilité), pourquoi dans son cas les lois générales de l'union de l'âme et du corps ont des conséquences nuisibles pour lui et lui seul.

b) Alquié, dans sa remarquable édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes, fait remarquer que toute la fin de cette 4^{ème} méditation est comme scandée par le retour périodique de la formule : « je n'ai aucun droit de me plaindre (*jus conquerendi*) ou je n'ai pas sujet de me plaindre » (p. 49)³. Elle ne marque pas la résignation d'un sujet qui fait sa part de la nécessité ou du destin, elle témoigne de la compréhension acquise par le sujet au terme de sa méditation non seulement de la grandeur de l'œuvre de Dieu (par l'élévation

³ *Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier, 1967, t. II, p. 467, n. 1.

de l'esprit à la considération de tout l'univers), mais de ce en quoi « consiste la plus grande et principale perfection de l'homme » (*ibid.*). Ainsi la faillibilité qui apparaissait comme un défaut que Dieu aurait peut-être pu épargner à l'homme se retourne en occasion de cultiver en soi l'habitude de ne point faillir, qui requiert non pas tant l'augmentation de ma puissance de comprendre que l'exercice répété de la maxime qui me recommande de faire toujours un bon usage de ma liberté. Sans l'expérience de l'erreur, je n'aurai sans doute pas pris conscience de la liberté comme principale perfection de l'homme.

On a là un exemple typique de théodicée : ce qui apparaissait comme mal dans une sorte de face à face avec un esprit qui se bornait à cette perception se révèle être non pas un bien mais comme une occasion pour l'esprit d'élargir sa considération et de pouvoir rapporter chaque chose à l'univers tout entier, ou encore de substituer à la recherche vaine d'une cause directe du mal (comme si ça avait été fait exprès ...) la représentation de l'univers comme interconnexion causale, liaison de toutes les choses (ou encore : la présence du général dans le local)⁴.

Bien plus cartésienne est l'idée que Dieu ne m'a pas donné l'équivalent de l'instinct en matière de vérité, car il m'a donné bien mieux en me laissant chercher et trouver en moi le moyen de ne pas me tromper, et de porter ainsi la responsabilité du vrai comme du faux, du bien comme du mal. On voit que la référence faite comme en passant à l'image et ressemblance n'est pas de pure convenance : c'est une conviction fondamentale chez Descartes que la liberté est un don sans contre-partie. Dieu ne nous a pas donné le mode d'emploi de notre liberté, ce serait contradictoire avec la liberté. Si je ne pouvais faire qu'un bon (ou qu'un mauvais) usage de ma liberté, je ne serai pas libre. Voilà ce que montre la réflexion sur l'erreur : comme c'est moi et non pas Dieu qui me trompe, c'est aussi moi qui ai la responsabilité et aussi le mérite de rectifier mes erreurs, en me donnant la méthode pour bien conduire ma raison. Une fois encore la méthode apparaît comme la détermination de la volonté, la célèbre résolution cartésienne, qui constitue comme une deuxième nature chez l'homme, une nature instituée par un acte de la volonté, qui fait suite à la nature instituée par Dieu. Seule une habitude

⁴ Denis Kambouchner l'a très bien souligné : « Cette relativité d'un concept de la perfection qui n'est ici en aucune manière explicité alors que son rôle apparaît capital témoigne du peu de sérieux que Descartes accorde à une entreprise de justification qui lui paraîtra arbitraire ou désespérée », *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, 2008, p. 208-209.

qui va dans le sens contraire de l'inclination naturelle (ou plutôt contractée depuis l'enfance) peut corriger celle-ci et substituer la consigne d'être attentif et de suspendre mon jugement en l'absence d'idées claires et distinctes à la précipitation et à la prévention, causes de l'erreur. Il en ira de même avec les passions : la volonté ne peut être efficace qu'en devenant une habitude, *i.e.* en empruntant le même chemin que celui des passions. Ni la simple perception du vrai ni le rappel de la sagesse n'ont la force de dissiper le faux ou de dominer les passions.

La réflexion métaphysique nous conduit à reconnaître l'importance de la détermination du sujet dans la résolution du problème de l'erreur. Ce qui était pensé d'abord comme problème métaphysique, ou bien en termes de perfections des choses créées par Dieu s'avère être un problème de méthode, ou de résolution de la volonté. La fréquence du terme d'usage pour parler de la liberté traduit, semble-t-il, cette inflexion d'un problème initialement métaphysique (l'erreur met en cause la perfection de la création, ou du moins d'une des créatures de Dieu, l'homme) dans le sens d'une question ouverte, à laquelle il n'est pas possible d'apporter une réponse aussi générale que la question posée : pourquoi l'erreur, le péché, le mal ? Parce que je (moi, et non pas l'homme en général et par nature) fais un mauvais usage de ma liberté. Au lieu de faire le compte de tout ce qui m'est donné par Dieu, comme s'il s'agissait de choses parfaitement déterminables et invariables, je me tourne vers moi et je me demande à moi-même ce que je pourrai faire par moi-même pour être digne de toutes ces perfections qui m'ont été données, alors que rien ne m'a jamais été dû. La réponse à cette question n'est pas une réponse, mais une démarche, une décision, une règle ou une maxime à suivre, telle que celle que Descartes formule à la fin de ce texte et qu'il présente comme la principale découverte de cette méditation. C'est pourquoi on ne peut pas parler d'un échec d'une « explication métaphysique de l'erreur » (comme le dit Ricœur), mais plutôt d'un glissement de la métaphysique à la morale (même si Descartes n'emploie pas bien sûr ce mot ici) parce que c'est seulement sur le terrain de l'expérience morale (de « l'usage de la vie ») que l'existence de l'erreur peut être expliquée et justifiée. Cette détermination de morale (plus que cette détermination morale) ne prend pas le relai de la métaphysique, la morale n'étant pas l'achèvement ou la réalisation ou le dépassement de la métaphysique. Cette connaissance (cette expérience, comme il est souvent écrit dans ce texte) du libre arbitre comme étant en nous, et de son bon usage comme ce qui ne peut venir que de nous (de chacun de nous) accompagne silencieusement (comme il

convient à une expérience intérieure) le cheminement métaphysique, comme le fait aussi la lumière naturelle. La liberté, l'axiome de causalité (au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet) ne sont pas des acquisitions de la réflexion métaphysique, elles en sont les présupposés, et comme tels soustraits à l'ordre de la démonstration et de la science. L'esprit usant de sa propre liberté, est-il dit au début de l'*Abrégé* des six méditations (AT. IX, p. 9). C'est un fait, c'est même le fait par excellence.

On peut très légitimement se demander si la conception cartésienne de la générosité exposée notamment dans les *Passions de l'âme* et reposant sur le bon usage du libre arbitre n'emprunte pas sa certitude à la détermination métaphysique de la puissance de juger comme principale perfection de l'homme établie à la fin de la 4^{ème} méditation. Auquel cas ce n'est pas la morale qui serait présente dans la métaphysique mais la métaphysique dans la morale. Mais cette formulation (dans les deux sens) est-elle adéquate au regard d'une philosophie dont l'ordre est moins de nature architectonique (malgré la comparaison avec l'arbre) que de nature méthodologique ? D'où le caractère normatif et prescriptif, qui va avec la référence renforcée à « moi », responsable de l'usage que je fais de ma liberté et pour cela de l'erreur ou du péché que je commets parce que je n'observe pas la méthode, parce que je ne fais pas assez attention au contenu de l'idée que mon entendement me représente (mais ce n'est pas l'entendement qui est attentif, c'est « moi », i.e. l'homme qui juge et choisit par lui-même. D'où les références fréquentes à l'attention dans ce texte, et, comme par effraction, les références à l'homme (et non plus seulement l'esprit) : on peut alors parler comme le fera Ricœur en s'appuyant sur la réflexion métaphysique de cette méditation d'une liberté seulement humaine, i.e. d'un pouvoir que l'homme trouve en lui, dans son expérience intérieure, et non par un raisonnement démonstratif auquel (comme Kant le montrera) on peut opposer un raisonnement tout aussi démonstratif mais en sens contraire. C'est en ce sens que la liberté ne fait pas partie des principaux points de la métaphysique, n'est pas l'objet d'une démonstration, n'est pas du ressort de la science (au sens le plus large du terme), mais de la morale (au sens, bien plus singulier qu'on ne croit, où Descartes a conçu, sans doute très tôt dans sa carrière, cette « matière »).

Quelques mots pour finir sur l'attention, à la lumière de la lecture que Ricœur fait de Descartes. Entre autres passages de cette 4^{ème} méditation, voici quelques occurrences de ce terme d'attention :

« considérant cela avec plus d'attention » (p. 44)

« une méditation attentive et souvent réitérée » (p. 49)

(j'ai appris aujourd'hui) « ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai si j'arrête suffisamment mon attention (*satis attendam*) sur toutes les choses que je concevrai parfaitement » (p. 50)

Dans les quelques 50 dernières pages très profondes et très justes de la 1^{ère} partie de sa *Philosophie de la volonté, Le Volontaire et l'Involontaire*⁵, la réflexion de Ricœur sur l'attention, le choix, la détermination rencontre pour ainsi dire à chaque page celle de Descartes sur la liberté. Mais il ne s'agit pas de la liberté comme problème métaphysique, à l'articulation des deux facultés, entendement et volonté, entre lesquelles Descartes répartit la charge de l'erreur et de la faute, comme dans la 4^{ème} méditation, *il s'agit de cette liberté que Ricœur appellera une liberté seulement humaine dans la conclusion de son livre*. En quoi est-elle *seulement humaine* ? En ce qu'elle n'est pas création de possibles, invention ou même découverte de soi-même, mais puissance de choisir et, ce qui est inséparable de cette capacité, mobilité du regard. Évidemment, Ricœur ne peut manquer de reconnaître dans ces propriétés qui sont celles de la volonté ou du vouloir la marque propre d'une réflexion qui va de saint Thomas à Malebranche. Mais il ne s'agit pas de savoir en quoi consiste l'acte même de la liberté, la simple possibilité de choisir entre des contraires, *il s'agit, dans ce cadre à la fois psychologique et moral, ou anthropologique, de voir en quoi consiste concrètement l'exercice même du vouloir*. Or si c'est le désir qui meut la volonté, thèse qui peut aussi être attribuée à Descartes et pas seulement à Aristote, *c'est l'attention qui immobilise le vouloir sur un contenu de pensée*. Cette immobilisation n'est évidemment pas une cessation de l'activité du vouloir, bien au contraire, c'est en fixant le regard sur un objet, c'est en canalisant le flux temporel de l'attention que nous évitons, comme le recommande une des règles cartésienne de la méthode, « la précipitation et la prévention » (« le vrai nom de l'attention n'est pas

⁵ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté, 1, Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Points, 2009 (1^{ère} éd. 1950). Je reprends ici quelques passages de mon étude « La liberté du regard » : Paul Ricœur lecteur du *Traité des passions* de Descartes, parue dans *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Encre marine (Belles Lettres), 2013, p. 55 à 82.

anticipation mais étonnement ; elle est le contraire de la précipitation et de la prévention » (p. 201). « Cet empire sur la succession est l'attention... l'entrée en scène de l'attention est décisive à nos yeux » annonce Ricœur au début de son analyse (p. 194). Il n'est pas nécessaire de souligner la résonance cartésienne de ce thème, présent d'un bout à l'autre de l'œuvre de Descartes (esprit pur et attentif, *l'acies mentis*, l'inspection de l'esprit, la fermeté de la volonté, et les occurrences dans cette 4^{ème} méditation). À travers la définition ricoeurienne de l'attention comme empire sur la succession (« c'est dans l'attention que réside tout mon pouvoir » « [la liberté] est là où je commande la succession, où le mouvement du regard est en mon pouvoir » p. 195), on peut revenir à Descartes et voir le jeu complexe et subtil entre l'âme et le corps que recouvre le simple mot d'attention. Si l'admiration est une émotion causée dans l'âme par les mouvements des esprits animaux dans le cerveau, si en admirant quelque chose de nouveau, l'âme est comme capturée par l'objet du dehors et par le corps affecté par cette impression de nouveauté (la surprise), l'attention proprement dite, *i.e.* cette présence sans collapsus de l'esprit dans un intervalle dense de durée, produit une immobilisation du corps, sorte de stupeur là aussi mais qui affecte le corps pendant tout le temps où l'âme doit se rendre attentive à l'objet, ou exercer un empire sur la succession, condition pour la permanence de l'objet. Ici la volonté n'est pas une faculté, c'est un certain rapport de l'âme et du corps ensemble, un couplage, une synchronie. Moment essentiel dans une réflexion sur l'involontaire et sur les passions : leur résister, c'est pouvoir détourner son regard des passions qui bouchent l'horizon, s'extraire du présent et appliquer son esprit à d'autres considérations que celles que dictent les passions présentes : « Seule l'omission de l'attention fait la fatalité de la passion. Par delà toute théorie de la faute, je m'affirme comme libre regard dans la faim, la soif (...). Cette assurance que je suis ce libre regard dans le temps, je dois sans cesse la redécouvrir comme le Cogito dont elle ne se distingue pas. Personne ne peut me la donner ni me la ravir. Elle est sans garantie objective » (p. 204).

L'attention n'est donc pas détournement ou même mortification du corps et des choses sensibles comme pour Malebranche, mais imposition au corps d'une discipline : civilisation du corps en quelque sorte. Nous sommes bien donc en plein cœur de l'union de l'âme et du corps, et c'est sur ce plan, dans cette perspective que la liberté a un sens, et même son plus haut sens. À rebours des conceptions absolutistes ou extrémistes de la liberté (Ricœur se démarque ici fortement de Sartre et de Bergson), c'est dans une

conception de la liberté qui ne sépare jamais celle-ci d'une instance autre qui la retient ou qui lui résiste, liberté seulement humaine, que Ricœur va chercher un appui pour ses propres thèses sur le volontaire et l'involontaire, thèses qui, est-il besoin de le dire, n'ont rien de commun avec celles de Descartes sur les passions. Mais cette conception de la liberté comme attention, présente chez Descartes mais pas seulement chez lui, rattache Ricœur au courant de pensée pour lequel « La perfection de la liberté est celle du jugement. Ce message permanent de l'intellectualisme, la philosophie contemporaine ne doit pas l'oublier. Il se résume en quelques formules : le choix est conforme au dernier jugement pratique ; la liberté d'indifférence, vers laquelle tend un choix risqué faute de raisons suffisantes, est le plus bas degré de la liberté ; elle est un défaut par rapport à la décision parfaitement éclairée... » (p. 219).

C'est ce qui fait que dans ce texte, sans égal peut-être dans le reste de son œuvre, Ricœur d'ordinaire surtout soucieux de prendre ses distances avec l'ontologie cartésienne et de bien distinguer le Je concret d'un cogito jugé bien trop formel, fait sans réserve siens :

- la méthode qui consiste à chercher directement dans le sujet lui-même l'expérience vive de la liberté (« qui se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons », art. 39 de la 1^{ère} partie des *Principes de la philosophie*) et qui peut aller jusqu'au refus de l'évidence (les lettres à Mesland sont plusieurs fois citées) ;

- la position du cogito comme « un absolu à un certain point de vue », qui interdit de prendre pour point de départ une réalité (nature, monde) dans lequel il serait compris : « La conséquence extrême de la révolution cartésienne nous paraît être ici : la découverte de l'originalité de la conscience par rapport à toute nature pensée objectivement est telle que nulle cosmologie ne peut plus englober cette conscience » (p. 245),

- et bien sûr et avant tout le choix de l'attention : synthèse originale d'activité et de passivité (comme la 3^{ème} notion primitive), l'attention est la manière d'être libre et responsable d'un sujet capable de se regarder lui-même comme il regarde les choses autour de lui : « Cette indétermination qui se détermine c'est l'indétermination d'un regard qui peut considérer ou non ceci ou cela. Elle est bien une puissance des contraires. C'est cette puissance des contraires que saint Thomas, Descartes et Malebranche trouvaient à la racine du jugement lui-même : nos actes dépendent de nos jugements, mais nos jugements dépendent de notre attention ; nous sommes donc maîtres de nos actes parce que nous sommes

maîtres de notre attention. C'est la *libertas judicii* qui dans l'examen des motifs se meut et dans le choix s'arrête » (p. 237), et, « Or nous ne croyons pas que l'on puisse éliminer de la liberté la potestas ad opposita qu'est l'attention même » (p. 210).

Le rapprochement de la liberté et du regard est d'une grande portée : « Adopter le niveau de la clarté ... c'est la liberté à la racine de la raison, par un premier acte d'attention (...). L'attention est ... la mobilité du regard qui conduit le débat » (p. 205). De la même manière que le regard peut être captif de l'objet ou de l'image qui le fascine et devient quasi chose, la liberté peut aussi être comme paralysée par l'examen indéfini des causes, des motifs, des raisons et attendre d'on ne sait quel coup d'envoi la détermination à suivre une voie plutôt qu'une autre. Comparer la liberté avec le regard, c'est mettre en avant la mobilité comme propriété commune. La liberté comme regard ce n'est ni la liberté comme marche en avant aveugle vers un but que l'on ne se représente même pas, ni la liberté comme oscillation pendulaire entre des partis contraires. L'attention n'est pas une forme subtile ou raffinée de la liberté et du regard, elle constitue l'élément vital de la liberté qui est aussi bien le pouvoir positif de se détourner, au moins par provision, des idoles, que de se concentrer sur ce qui importe.

« L'essence de l'attention est donc ce mouvement temporel du regard qui se tourne vers ... ou se détourne de ... ; ainsi la distinction complète du volontaire et de l'involontaire n'apparaît qu'avec le caractère temporel de l'attention » (p. 202). *Cet élargissement de l'attention au champ pratique et à la temporalité de l'agir met en évidence la variation d'intensité de l'attention en fonction du regard du sujet.* Ce moment nous paraît être le moment le plus cartésien de la réflexion de Ricœur dans ce livre : « Je, c'est la mobilité de mon regard jusque dans le sentir » (p. 203).

* * *

On s'est souvent étonné de l'absence (mieux vaudrait dire l'abstention) chez Descartes de référence au pêché, à la faute, à la nature faillible de l'homme. Descartes évoque la liberté et la volonté comme si ces pouvoirs n'avaient que le sens que chacun leur donne par l'usage qu'il en fait. Chez Ricœur la description et l'analyse des structures du volontaire et de l'involontaire faites du point de vue du sens des actes et opérations que les hommes effectuent, sans considération des différences liées aux cultures et à l'histoire, conduisent à reconnaître comme certaines les expériences que

chacun fait en lui-même de son pouvoir, de sa liberté et de ce qui leur résiste. À aucun moment dans ce livre complexe Ricœur ne met en question le fait de la liberté, entendu d'abord et avant tout comme libre arbitre. Cette attitude à l'égard des phénomènes peut à bon droit être appelée eidétique et phénoménologique. C'est elle qui rapproche l'un de l'autre les deux philosophes et fait paraître la convergence de leur vues sur la volonté et la liberté bien plus importante que leurs positions différentes vis-à-vis de l'ontologie. Cette convergence résulte naturellement de leur accord sur des points fondamentaux comme : 1) C'est moi qui pense et non l'inconscient, le corps ou la société en moi⁶ 2) « Il ne faut jamais se lasser de refaire le chemin de Descartes du doute au cogito. Je pense signifie d'abord : je m'oppose pour évaluer. Je suis celui qui évalue les impératifs sociaux » (p.165). La conscience de soi comme être distinct implique la mise en examen et donc la mise à distance des perceptions et des opinions partagées, et cette découverte de soi comme Je pense est l'œuvre du libre arbitre en moi. Le libre arbitre est tout le contraire du "mol oreiller" des croyances et des habitudes, il est en moi une source continuelle d'inquiétude, de mise en question, une accusation de ma faiblesse et de mon impuissance (« l'audace et le danger d'être libre me pèsent » dit Ricœur, p. 436).

Le 2^{ème} volume, *Finitude et culpabilité* paru en 1960, dix ans après le 1^{er}, commence avec Descartes, par le rappel du début de la 4^{ème} méditation évoquant une certaine faillibilité de l'homme qui est "comme un milieu entre Dieu et le néant". Ricœur aperçoit dans ce début de la 4^{ème} méditation une ébauche de réflexion sur la disproportion humaine : entre la volonté et l'entendement, entre le fini et l'infini, entre l'être et le néant, entre moi et Dieu, une esquisse vite interrompue d'ontologie de la réalité humaine (ontologie que Ricœur cherchera à constituer dans cette « suite »). Certes il n'a pas échappé à Ricœur que Descartes ne cherchait pas à faire dans ce passage une ontologie de la réalité humaine, mais seulement à « innocenter » Dieu de la responsabilité de la faute, de l'erreur, du mal et de la privation : dessein apologétique, soit. Mais aussi rejet de principe de toute forme d'enquête sur les fins de Dieu comme sur celles de l'homme. Que Dieu n'ait pas voulu tromper les hommes ne témoigne pas tant de sa sollicitude pour l'homme que du caractère quelque peu dérisoire de la prétention de l'homme à statuer sur ce que Dieu veut ou ne veut pas. La volonté de

⁶ « c'est toujours moi — moi-conscient de moi — qui pense, et non point quelque inconscient en moi et sans moi... », p. 472.

tromper est une marque d'impuissance : un esprit fini peut être certain de cela car il s'agit d'un jugement analytique : c'est tout simplement contradictoire. Mais de cela je ne peux pas inférer que Dieu a voulu par-dessus tout que je ne me trompe pas. Dieu a créé le monde dont je ne suis qu'une petite partie. Dès lors que je sais qu'il n'est pas trompeur et que je constate que je me trompe, il faut chercher la cause de l'erreur non pas dans la nature de mon esprit en tant qu'il est créé mais dans l'usage que j'en fais. Me voilà donc reconduit à ma liberté, ou plutôt à l'usage que j'en fais. À une recherche de type ontologique sur la nature de mon être, milieu entre Dieu et le néant, succède une question de méthode, une question portant sur l'usage que nous faisons de nos facultés et sur la recherche de règles pour bien conduire notre raison dans toutes les circonstances, dans la recherche de la vérité comme dans la conduite de la vie. Nous disons bien la conduite de la vie et non le sens de la vie. S'il n'y a pas d'ontologie de la réalité humaine chez Descartes, c'est parce que le problème de Descartes n'est pas celui du sens comme pour Ricœur dans ce 2^{ème} volume, mais celui de la méthode et de la morale, l'une et l'autre étant des façons pour l'homme d'user de son libre arbitre et d'avancer du mieux qu'il peut sur son chemin. Ce problème ne peut être que celui de chacun, il ne peut pas être déduit ou conclu des rapports nécessaires entre le tout et les parties, entre l'univers et les créatures, autrement dit d'une réflexion de type cosmologique motivée par un dessein apologétique. Précédant l'ordre des raisons et rendant par avance vaines toutes les réfutations possibles de sa réalité, c'est la liberté plus que le devoir ou la loi morale qui sans elle n'auraient aucun sens qui est un véritable « fait de la raison », au même titre que les autres enseignements de la lumière naturelle, ou raison.

La morale sans la physique ? — un aspect de la doctrine cartésienne de la générosité —

Frédéric de Buzon

Comme il est question aujourd'hui de la morale de la métaphysique de Descartes, je voudrais examiner brièvement une question qui découle à mon sens d'un article ancien de Geneviève Rodis-Lewis, « Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne, la générosité », paru en 1987 dans les *Études philosophiques*¹. Pourquoi partir de cet article dans le cadre de ce thème ? On va le comprendre immédiatement. Il me semble que les remarques de cette éminente interprète ont deux objets, imbriqués l'un dans l'autre, mais finalement relativement distincts.

Deux hypothèses

1 / Le premier objet est énoncé comme une hypothèse sur la mise au point finale des *Passions de l'âme*, dans l'intention de prouver, à l'aide d'« indices convergents » que le développement sur la générosité est ajouté tardivement par Descartes au premier état, au premier crayon des *Passions* ; l'ajout aurait été opéré par Descartes en 1649 et ferait partie de cette addition au texte dont Descartes indique à Clerselier le 23 avril 1649² qu'elle constitue un tiers ; mais il s'agit bien d'un indice, non d'une preuve, pas beaucoup

¹ Les *Études philosophiques*, 1987, 1, p. 43-54, reproduit à l'identique dans G. Rodis-Lewis, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, p. 191-202 (cité DPD avec le numéro de la page).

² « Pour le traité des Passions, je n'espère pas qu'il soit imprimé qu'après que je serai en Suède ; car j'ai été négligent à le revoir et y ajouter les choses que vous avez jugé y manquer, lesquelles l'augmenteront d'un tiers ; car il contiendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la nature de l'âme etc., la seconde des six passions primitives, et la troisième de toutes les autres. », *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649, AT. V, 353-354.

plus d'ailleurs que les autres arguments, même s'ils situent d'une manière exemplaire la progression cartésienne de la question de la liberté et de la volonté, depuis les commencements connus jusqu'à la fin. Ce premier objet, qui relève proprement de l'histoire de la philosophie et de l'érudition cartésienne, dont, comme chacun le sait, G. Rodis-Lewis était une incomparable spécialiste, aboutit à une conclusion elle-même historique rappelée régulièrement : la générosité est une addition datée de 1649 au manuscrit initial³.

Si l'on adopte cette conclusion, alors on admettra volontiers que la générosité est le dernier problème philosophique important chronologiquement abordé par Descartes. On reviendra par la suite sur certains des arguments présentés, mais il faut bien distinguer ce problème d'une autre thèse, dont la signification dans l'interprétation des rapports entre morale et métaphysique chez Descartes est beaucoup plus grande, et que G. Rodis-Lewis ne considère pas comme telle comme une hypothèse, ni même, ou si peu, comme un problème.

2 / Le titre, comme le contenu de cet article, disent en réalité beaucoup plus que la simple précision historiographique. En effet, G. Rodis-Lewis n'affirme pas seulement que la générosité est le dernier fruit de la pensée cartésienne, mais bien celui de la *métaphysique* cartésienne. Et, précisément parce qu'elle commente le terme de fruit en l'insérant dans la description de l'arbre de la connaissance de la *Lettre préface* aux *Principes*, on doit s'interroger sur ce qui semble être la thèse philosophique authentique de l'article, à savoir que la générosité est un fruit de la métaphysique, non en tant que la métaphysique fonde une physique et partant une médecine et une morale, mais en quelque sorte plus directement.

A l'appui de cette seconde hypothèse, non plus seulement historiographique, mais directement philosophique, G. Rodis-Lewis traite du statut de la fin de la troisième partie des *Passions de l'âme* – et donc de ce qui est vraisemblablement ajouté lors de la dernière année de vie de Descartes, de la manière suivante :

(...) en cette fin de la troisième partie, comme en celles de la première et de la seconde, Descartes combine des éléments traditionnels issus du stoïcisme (acceptation de l'inévitable, temporisation, détournement de l'attention) avec son apport original, le principe d'association dont la connaissance permet certaines dissociations. Ici la science de la nature (cette « physique »

³ DPD, p. 192 et 199.

embrassant une psychologie positive, avec les lois de l'union de l'âme et du corps) se prolonge directement par les « branches » qui l'appliquent directement aux nécessités de l'action. La générosité semble plutôt un « fruit » suprême, nourri de la sève qui monte des « racines » métaphysiques. Mais notre liberté n'est pas mentionnée parmi les vérités métaphysiques « qui sont le plus à notre usage »⁴.

Il ne faut certainement pas prendre exagérément au pied de la lettre la comparaison fameuse de la philosophie avec un arbre, mais, ce que suggère G. Rodis-Lewis ici est que, dans la fin des *Passions*, Descartes combinerait deux attitudes : l'une qui relèverait de la physique, ou plus précisément d'une psychologie des comportements, qui comporte, comme dans le cas du dressage animal, un principe d'association (entre un mouvement corporel et un affect) susceptible d'une dissociation éventuelle ; et l'autre attitude, qui deviendrait prépondérante, comme le marque le « plutôt » de l'avant-dernière phrase dans le cas de la générosité, dans laquelle il y aurait une relation plus directe entre les racines et le fruit, dans le mouvement de montée de la sève.

On le voit bien en traduisant dans l'économie du dispositif cartésien l'opposition qui vient d'être évoquée : d'un côté, Descartes associerait des éléments moraux d'origine stoïcienne à un principe qui relève pour partie du mécanisme, pour partie des données irréductibles de l'union (au passage, on peut s'étonner un peu que G. Rodis-Lewis ait utilisé l'expression toute malebranchienne de « lois de l'union de l'âme et du corps », tant elle me semble peu adaptée à la manière dont Descartes traite de cette union) ; d'un autre côté, la générosité comme « fruit suprême » paraît venir directement de la métaphysique, sans la médiation des principes physiques à l'œuvre dans la doctrine des passions. Il y a cependant une réserve portant sur l'absence de la liberté, qui ne fait pas partie des vérités énumérées dans la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645.

Mais quoi qu'il en soit, la thèse de l'article est bien que la générosité est directement fondée dans la métaphysique, si l'on entend que la question de la liberté en fait partie, sans que la physique des passions y joue de rôle : c'est le sens de la distinction entre la reconnaissance de la liaison entre certains éléments moraux traditionnels et la physique, d'une part, et d'autre part, l'attribution d'une situation de quasi exception à la question de la générosité à l'intérieur de ce schéma. Et ainsi, à part la très brève allusion à

⁴ DPD, p. 199.

La morale sans la physique ?

la physique qui a été signalée, tout dans l'article de G. Rodis-Lewis se situe dans le cadre d'une discussion que l'on dira métaphysique, au sens où elle ne traite que de la volonté et de la liberté, du doute, du « bon usage de la liberté », et, du rapport entre l'entendement et la volonté : d'une manière générale, quelque chose qui est en dehors, en réalité, du schéma strictement mécanique et passionnel, et qui s'analyse par des concepts propres.

La générosité serait alors dans cette lecture une partie de la morale en dehors de la physique ; et donc, en ce sens, posée dans une certaine indépendance par rapport au corps. Cette lecture ne remet pas en cause le fait qu'en général la morale est une branche du tronc physique ; mais elle excepte quand même, par la distinction que l'on vient de voir, la question de la générosité du reste.

Dans quelle mesure cette lecture est-elle possible ? Je voudrais proposer provisoirement comme hypothèse que si la définition de la générosité ne suppose pas d'éléments qui viennent de la prise en compte de la physique (entendue, naturellement, au sens élargi que lui donne Descartes lorsqu'il dit traiter des passions en physicien), l'exercice de la générosité les supposent : et, ainsi, ce serait précisément la prise en compte si particulière de la physique dans les *Passions* qui autoriserait l'ajout de ce dernier fruit, précisément parce que ce texte se pose de manière principale la question des relations entre les aspects corporels et les aspects intellectuels.

Situation de la générosité dans le schéma des passions.

Alors que la seconde partie des *Passions de l'âme* a essentiellement traité des propriétés des six passions primitives considérées comme des genres, la troisième reprend dans le même ordre les passions particulières qui en sont les espèces. La générosité est-elle, absolument, une passion ? On doit reprendre la manière dont elle est définie, en observant que Descartes prend soin de le préciser expressément dans l'art. 160, autour duquel doit tourner toute l'analyse. Il faut retracer le chemin qui va des premières passions particulières de à la question de la générosité.

Rappelons que l'estime et le mépris sont les deux premières passions particulières dérivées de l'admiration. L'estime est décrite dans l'article 149 à partir de l'événement corporel qui s'y associe :

Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits tellement conduits dans le cerveau

qu'ils y fortifient les impressions qui servent à ce sujet.⁵

Même si aucune information n'est donnée sur la nature de ce mouvement corporel, il est clair que pour Descartes, l'estime (et le mépris) doivent être considérées dans l'union, et non dans un simple jugement intellectuel et que ce point a de l'importance. C'est ce que précisent les lignes qui précèdent :

Car, bien que ces noms ne signifient ordinairement que les opinions qu'on a sans passion de la valeur de chaque chose, toutefois, à cause que, de ces opinions, il naît souvent des passions auxquelles on n'a point donné de noms particuliers, il me semble que ceux-ci leur peuvent être attribués⁶.

Ainsi, l'article 150 limite l'estime (et le mépris) à n'être que des espèces de la seule admiration (et non des passions composées avec, par exemple l'amour et la haine) ; l'article 151, dans le cas de l'estime de soi-même, met l'accent sur la dimension corporelle, plus manifeste dans le cas de l'estime (ou du mépris) de soi que dans tout autre cas d'estime ou de mépris, car les mouvements corporels sont non seulement les causes des passions, mais encore les effets visibles et les signes de celles-ci. Loin que les signes corporels extérieurs fonctionnent à l'instar d'un code arbitraire parce que non ressemblants aux choses dont ils sont signes, à la différence de ce que l'on croit parfois devoir tirer du début du traité du *Monde*⁷, ils sont des effets des mouvements internes, et leur seule présence permet d'affirmer qu'il y a de tels mouvements même quand ceux-ci ne sont pas assez forts pour s'extérioriser, comme l'indiquera plus tard l'article 160. L'article 151 précise en effet :

(...) elles sont principalement remarquables, quand nous les rapportons à nous-mêmes, c'est-à-dire quand c'est notre propre mérite que nous estimons ou méprisons. Et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire.⁸

⁵ AT. XI, 443.

⁶ AT. XI, 443.

⁷ AT. XI, 3.

⁸ AT. XI, 444-445.

La morale sans la physique ?

Il faut ici souligner le terme de cause appliqué au mouvement des esprits, ce qui fait que l'estime de soi (ou le mépris de soi) dépend du même mécanisme général. La générosité, est, dans ce cadre de l'estime de soi, quelque chose de plus apparemment que la passion elle-même, puisqu'elle porte pour une part sur l'estime de soi, ramené à la libre disposition des volontés, au fait que cette disposition est le seul motif de louange ou de blâme, et porte pour l'autre part sur la volonté d'exécuter le meilleur : en ce sens, elle s'identifie à la vertu. L'émergence de la vraie générosité dépend évidemment d'autre chose que la détermination corporelle ; et, en ce sens, sans revenir sur ce point, on ne peut qu'approuver et admirer la manière dont l'article de G. Rodis-Lewis construit cette définition, dans toute l'histoire de la pensée métaphysique et morale de Descartes, et montre en quoi la générosité est en quelque sorte le point culminant de la morale, en mobilisant à titre préalable la correspondance avec Elisabeth et avec Chanut, notamment en ce qui concerne la valeur morale de l'homme, par delà la fonction logique que Descartes donne à la volonté antérieurement. Par ailleurs, le caractère original de la notion de « ferme résolution d'agir selon le meilleur » est revendiqué par Descartes, et suppose une notion de libre arbitre, telle qu'elle est développée des notes du *Cartesius*⁹ jusqu'à la lettre à Elisabeth du 4 août 1645¹⁰, et enfin dans l'article 153. Si donc le concept de générosité est composé de deux parties, l'estime de soi en fonction de la seule libre disposition des volontés et la ferme résolution, l'hypothèse chronologique est plus que probable. Mais cette composition des éléments conceptuels de la générosité correspond-elle à une composition de mouvements corporels ?

Il y a ici une difficulté, qui est que, d'une manière générale, les *Passions de l'âme* tentent comme le dit Descartes, non seulement de dénombrer les passions, mais aussi de les déchiffrer, c'est-à-dire de déterminer les mouvements corporels, au moins dans leurs principes, qui les causent, entretiennent et fortifient¹¹.

Sans reprendre l'ensemble des arguments¹², on peut noter que l'article

⁹ AT. XI, 648.

¹⁰ AT. IV, 265.

¹¹ Sur la question du dénombrement et du déchiffrement dans la question de l'étude physicienne des passions, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage, F. de Buzon, *La science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Champion, 2013, p. 306 et suivantes.

¹² Pour un commentaire circonstancié de l'article 160, on se reportera à la subtile

160 pose expressément la question du rapport au corps de la générosité, qui, en quelque sorte est problématique et se donne à charge d'introduire le problème physique dans la question de la générosité, ainsi que dans les trois autres concepts qui forment système avec elle. Descartes a en effet décrit l'humilité vertueuse, conséquence de la générosité, puis l'orgueil, en tant qu'il est une bonne opinion de soi-même pour une autre cause que la générosité, et dont les effets sont contraires à celle-ci, puis la bassesse ou humilité vicieuse. C'est au terme du dénombrement de ces phénomènes affectifs dépendant principalement de l'estime et donc de l'admiration que Descartes en vient à la phase du déchiffrement. Tel est le but de l'article 160, répondant à la question de savoir « quel est le mouvement des esprits en ces Passions », et rappelant alors l'horizon physique du texte : la difficulté tient à la fois aux apparences et à l'opposition du vice et de la vertu, les passions étant apparentées, depuis au moins le stoïcisme, à des vices de l'âme.

Au reste, il est aisé à connaître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur en ceux qui sont subitement enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion. Mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, parce que leurs mouvements paraissent moins, et qu'il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec la passion que fait le vice.¹³

Le point important est qu'il n'y a de tentative de déchiffrement que dans une perspective systématique, c'est-à-dire après l'introduction des trois autres concepts. C'est au système des quatre termes que Descartes applique le schéma d'explication par les mouvements des esprits, avant de l'associer en particulier à chacun.

Le carré passionnel

Comme on le sait, la composition des mouvements relatifs aux passions entraîne une composition analogue des passions entendues comme objets pour l'esprit¹⁴. La stratégie de l'argument consiste à prendre le carré des

analyse de Denis Kambouchner, *L'homme des passions, Commentaires sur Descartes*, Paris, A. Michel, 1995, vol. II, principalement p. 274-278.

¹³ AT. XI, 451.

¹⁴ Ce principe de compositionnalité parallèle entre des sentiments et des mouvements et figures corporels est particulièrement bien établi par Descartes dans

La morale sans la physique ?

quatre notions, Orgueil, Bassesse, Générosité et Humilité en les regroupant deux à deux selon deux lignes distinctes.

La première dimension est la dimension morale ; elle présente deux vices et deux vertus, l'Orgueil et la Bassesse (ou humilité vicieuse) d'une part, la Générosité et l'Humilité d'autre part ; ceci est évidemment le résultat de l'analyse morale antérieure, en tant que l'humilité vertueuse est la conséquence de la générosité, que l'orgueil s'oppose à elle et que la bassesse est « directement opposée » à la générosité, ce qui présente formellement un carré logique.

L'autre dimension concerne les passions en tant que mouvements des esprits, l'une à laquelle se rapportent en commun l'orgueil et la générosité (qui n'est pas nommée), l'autre à laquelle se rapportent les deux humilités, et donc qui est la passion d'humilité, tant vertueuse que vicieuse. Descartes note, dans une analyse très complexe – sans doute un « laborieux artifice », tel que le signale D. Kambouchner¹⁵ que la passion unique regroupant Orgueil et Générosité est composée d'Admiration, de Joie et d'Amour tant de soi que « de la chose qui fait qu'on s'estime » ; tandis que la passion associée à l'humilité (vertueuse ou vicieuse) se compose d'Admiration, de Tristesse, d'amour (de soi seul) et de haine. Il y a toutefois une légère différence organique entre les passions vicieuses et vertueuses qu'explique l'art. 160 :

Et toute la différence que je remarque en ces mouvements est que celui de l'admiration a deux propriétés : la première, que la surprise le rend fort dès son commencement ; et l'autre, qu'il est égal en sa continuation, c'est-à-dire que les esprits continuent à se mouvoir d'une même teneur dans le cerveau. Desquelles propriétés la première se rencontre bien plus en l'orgueil et en la bassesse qu'en la générosité et en l'humilité vertueuse ; et au contraire, la

le fragment *De saporibus* joint à la *Generatio animalium* (AT. XI, p. 539-541) dans lequel il décrit, à partir de neuf saveurs principales, en raison de la forme et du mouvement des particules et des effets qu'elles provoquent, la possibilité d'une infinité de saveurs composées. A cet égard, s'il n'y a sans doute pas de « ressemblance » entre le sentiment et le mouvement, il y a toutefois une certaine analogie entre la composition des mouvements et celle des passions ou sentiments qu'elles provoquent. Nous avons essayé de développer cet argument dans une étude intitulée provisoirement « La compositionnalité des passions : remarques sur la partie II des *Passions de l'âme*. », à paraître dans les Actes du colloque tenu à Lecce et à Paris sur les *Passions de l'âme* en 2014.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 279.

dernière se remarque mieux en celles-ci qu'aux deux autres¹⁶.

Mais dans les deux cas, il s'agit d'admiration : quant au déroulement organique des passions, la parenté entre orgueil et générosité d'une part, et les deux humilités subsistent bel et bien. Le schéma est donc le suivant :

	Vice	Vertu
<i>Passion commune (non nommée)</i>	Orgueil	Générosité
Passion d'humilité	Humilité vicieuse (Bassesse)	Humilité vertueuse

C'est ce tableau à double entrée différencie radicalement la perspective morale de la perspective physique, en indexant vertu et vice tant sur une opinion, ou une pensée seule, que sur deux propriétés de l'admiration (qui est la passion la moins physique de toutes), et donne donc une neutralité morale aux passions en tant que telles et aux mouvements corporels qui les provoquent, les entretiennent ou les fortifient. Cela se voit à l'extrême dans les mouvements associés aux attitudes vicieuses, mais doit être inféré de cela même en ce qui concerne les attitudes vertueuses. De ce point de vue, la générosité, comme au demeurant les trois autres concepts de cette constellation, ne sont jamais sans passion mais ne sont pas non plus des passions ayant la même identité que les passions primitives : le fait que le même mouvement des esprits sert au vicieux comme au vertueux place la détermination du vice et de la vertu non plus dans une seule disposition mécanique, mais dans un choix volontaire – qui dépend alors, dans sa possibilité, de l'expérience de la volonté, et donc de ce qui ressortit directement à la métaphysique.

Conclusion

Il paraît, en conclusion, tout d'abord que le fruit tardif qu'est le concept de générosité n'est intelligible, dans toute la dimension du problème psycho-physique que pose Descartes, que par ce système de tableau à double entrée, que Descartes n'a pas élaboré auparavant ; si l'on assigne aux *Passions de l'âme* l'objet que Descartes leur donne, traiter des passions en

¹⁶ AT. XI, 451-452.

La morale sans la physique ?

physicien, ce qui a dû lui poser la plus grande difficulté était de combiner une exigence de naturalisation des phénomènes à un problème moral, sans identification de l'exigence et du problème : la symbolisation du vice avec la passion, telle qu'elle est traditionnellement reçue dans la culture morale ne peut, pour Descartes, s'accompagner d'un silence sur les conditions physiques des vertus qui leur sont opposées ; et inversement, il est moralement impossible d'assimiler entièrement les vertus, et la principale d'entre elles à un seul mouvement corporel. Sans doute, l'article 160 est celui où se dénoue la difficulté, dans une solution que l'on pourra juger en fait d'une grande élégance, malgré sa complication.

Ainsi, du simple point de vue moral où se plaçait Geneviève Rodis-Lewis, le concept de générosité n'est pas dérivé de la physique des passions elle-même. Mais il s'y associe étroitement cependant : il n'y a pas de mouvements qui correspondent différenciellement à la générosité et à l'orgueil de manière décisive, mais il y a quand même des mouvements. En ce sens, l'étude à laquelle je souhaite ici rendre un profond hommage, avait, au fond, raison de ne pas tenir compte de la physique, mais encore fallait-il pouvoir montrer pourquoi elle avait raison de le faire.

La métaphysique de Descartes et le fondement de la morale

Katsuzo Murakami

I. L'itinéraire égologique

1. Renversement de la théorie empiriste de la connaissance

« Nihil est in intellectu quod non praefuerit sub sensu »¹. La vérité de cette idée avait échappé à tout soupçon durant la tradition scolastique restant fidèle à la théorie aristotélicienne de la connaissance. Selon cette théorie que nous appellerons ici empiriste, toute la connaissance s'acquiert chez l'homme lorsque son intellect reçoit du monde extérieur, et par l'intermédiaire de son sens, l'essence d'une chose. D'après Descartes, cependant, une telle façon de considérer la chose est trompeuse. Il procède à la refonte totale de la perspective scolastique, et ceci, à partir du doute qu'il se met à effectuer par ces mots : « Eh bien donc, admettons que nous rêvons »². Dès lors, on ne peut plus s'appuyer sur l'état d'éveil pour se convaincre de la certitude de ce qui se produit dans ce monde. Au contraire, dire, selon la théorie empiriste, que la sensation fait partie intégrante de la genèse de la connaissance, c'est admettre que la certitude de cette connaissance tient essentiellement à l'état d'éveil, puisque la sensation ne s'opère pas comme il faut dans l'état de sommeil. Mais alors, qu'est-ce qui assure l'infailibilité de l'état de veille ? Si l'on veut ici s'en tenir à cette certitude, il faut pouvoir répondre à cette question. Pour cela, il faudra recourir à on ne sait quelle science autre, en tout cas, que la

¹ *Discours*, IV, AT. VI, 37 : « il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens » ; *Méditation VI*, AT. VII, 75 : « facile mihi persuadebam nullam plane me habere in intellectu, quam non prius habuissem in sensu ». Voir aussi Aristote, *De la sensation et des sensibles*, c.6.445b16-17 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a, q. 84. art. 6-7, et q. 85. art. 1 ; Guillaume d'Ockham, *Œuvres théologiques*, I, 54-15, 67-21, 68-13.

² *Méditation I*, AT. VII, 19 : « Age ergo somniemus ».

philosophie, comme si la philosophie de l'esprit de nos jours appelait en vain la science du cerveau. Cela même signifiera déjà que la théorie empiriste ne relève pas de la vraie *prima philosophia*.

Dans le stade ultérieur du doute cartésien, il s'avère en outre que la connaissance du monde obtenue par le biais de la sensation repose, quant à sa certitude, sur la mathématique³. Les vérités de cette dernière prétend connaître ne sont toutefois pas moins privées de la certitude, vu qu'elle suscite la question touchant l'« auteur [de] mon origine »⁴, et cède à la force du doute qui va jusqu'à dresser cette hypothèse : « Je supposerai donc, non pas le Dieu tout bon, source de vérité, mais quelque génie méchant, et en même temps souverainement puissant et rusé, qui a mis toute son adresse à me tromper »⁵. La mathématique ne mérite pas non plus d'être nommée « philosophie première ».

La « philosophie première » des Méditations se dirige donc dans une direction toute autre que celle qu'indique la théorie empiriste de la connaissance ou la mathématique. L'enquête propre à cette philosophie s'inspire, à son départ, plutôt d'« une certaine opinion selon laquelle un Dieu qui peut tout et par qui j'ai été créé tel que j'existe »⁶. L'enquête s'intitulera, dans la version française de l'ouvrage, Méditations métaphysiques. Pourquoi Descartes a-t-il nommé « [sa] métaphysique » ? Dans une lettre adressée à Mersenne, Descartes explicite la raison pour laquelle il a nommé sa « métaphysique » Méditations de la première philosophie : « car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant »⁷.

À l'inverse de la perspective traditionnelle scolastique, dans la théorie cartésienne de la connaissance, c'est l'entendement qui prend le dessus. La

³ *Ibid.*, AT. VII, 20 : « atqui Arithmeticam, Geometriam, ... aliquid certi atque indubitati continere ».

⁴ *Ibid.*, AT. VII, 21.

⁵ *Ibid.* AT. VII, 22 : « Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem, et calidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret ».

⁶ *Ibid.*, .

⁷ À Mersenne, 11 novembre 1640, AT. III, 235. Voir aussi à Mersenne, 28 janvier 1641, AT. III, 297-298 : « ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique » ; « j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à me principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote ». Dans la lettre à Dinet (AT. VII, 575-580), « ma philosophia » en tant que « nova philosophia » est confrontée avec la « vetera et vulgaris philosophia » qu'est la « Peripatetica Philosophia ».

philosophie première cartésienne se verra notamment développée autour des « idées » que l'entendement se fait de soi-même, de Dieu et des choses extérieures⁸. Car, comme le montrent les Remarques sur un certain placard, « il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser »⁹. Or, un tel nouveau régime de la pensée ne demeurera pas étranger aux modalités respectives de l'existence de moi, de Dieu, et des choses extérieures. Sans doute, Descartes n'a pas utilisé le terme d'« ontologia ». Mais le renversement qu'il a effectué quant à la théorie de la connaissance aura certainement pour conséquence une nouvelle théorie de l'être, ou une ontologie sans précédent.

Dans cette présentation, nous essayerons de jeter une nouvelle lumière sur l'articulation cartésienne entre connaître et être, et d'envisager, à partir de là, le rapport de la métaphysique à la morale.

2. « À nosse ad esse »

Ce qu'il y a de novateur dans l'ontologie cartésienne a un trait essentiel au rapport que Descartes a conçu entre connaître et être. Pour dire simplement, « du connaître à l'être la conséquence bonne »¹⁰. Afin de mesurer la portée très large de ces mots, nous prendrons pour point de départ de l'enquête le texte suivant des Premières Réponses. Au sujet de la première preuve de l'existence de Dieu dans la Troisième Méditation, Descartes dit : « je reconnais que j'ai en moi l'idée d'un être souverainement parfait ; car de cela seul dépend toute la force de ma démonstration »¹¹. Pour comprendre ces mots, il est nécessaire de prendre en compte, d'un côté, la priorité du « quid sit » par rapport au « an sit »¹², et de l'autre, deux idées corrélatives de l'« infini » et de l'« incompréhensible ».

⁸ Sur la rapport qu'entretient la philosophie, la métaphysique et la première philosophie, voir *Méditations métaphysiques*, Préface, AT. VII, 9 ; à Mersenne, 11 novembre 1640, AT. III, 235-239 ; *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, AT. IX-2, 14-16. Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986, pp. 9-50.

⁹ *Remarques sur un certain placard*, AT. VIII-2, 358 : « nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant ». Voir aussi le texte suivant qui figure dans le même endroit : « nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi ».

¹⁰ *Réponses VII*, AT. VII, 520 : « A nosse ad esse valet consequentia ».

¹¹ *Réponses I*, AT. VII, p. 107 : « Ex hoc enim uno tota vis demonstrationis meae dependet ».

¹² *Ibid.* : « iuxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur ».

Envisageons d'abord la relation entre « ce qu'elle est » et « si elle est ». Commençons pour cela par relever la conséquence de la théorie empiriste de la connaissance. Dans le cadre strict de cette théorie, à savoir tant que l'on s'abstient de recourir au fait de création divine du monde, il n'y a pas lieu de rendre raison à l'existence d'une chose qui ne fait pas l'objet de la sensation¹³. En effet, tant que la métaphysique s'intéresse à l'« ens inquantum ens », et qu'elle a pour rôle de s'interroger sur le « quid sit » d'une chose abstraction faite de la création divine, cette métaphysique se situera d'elle-même après la physique qui est une théorie générale de l'univers. Car, si une chose existante, dont la physique prétendra expliquer la genèse dans l'univers, n'est pas donnée au préalable, l'objet lui-même fait défaut à la théorie qu'on veut établir s'agissant de la connaissance. Ainsi, la position ou la supposition de l'existence de choses constitue la condition sous laquelle la quête de l'existence en termes de « quid sit » puissent se déclencher.

Il en va tout autrement chez Descartes. L'orientation de la recherche est déterminée ici dans une direction inverse, à savoir dans un sens unique comme « a nosse ad esse », du connaître au être. S'il est évident ici que c'est l'entendement, non la volonté, ni l'imagination, ni encore moins le sens, qui joue un rôle directeur, il y a, nous semble-t-il, encore de la marge pour se demander comment, à la rigueur, l'entendement fraie la voie conduisant à l'existence. On se souviendrait ici que Descartes appelle l'entendement passif du point de vue des idées qu'il conçoit. Mais, ce qu'il faut mettre en relief ici se situe plutôt en deçà d'une telle distribution quelque peu formelle de la passivité au connaître, et de l'activité au vouloir¹⁴. L'entendement ne peut pas être posé comme tel, abstraction faite de sa mise en œuvre qu'est le connaître. Descartes dit que « par l'entendement seul, je ne fais que percevoir les idées (per solum intellectum percipio tantum ideas) »¹⁵. S'il emploie ici les adverbes comme « solum » et « tantum », c'est, selon nous, dans l'intention d'affirmer l'identité ferme du connaître et de ce qui est connu. Autrement dit, l'entendement, pour qu'il soit mis en œuvre, n'a pas besoin de l'objet de son acte qu'est le connaître. Plutôt, c'est le connaître, intelligere, qui produit en

¹³ Dans cette mesure, on ne pensera pas même à la possibilité de rendre compte de la genèse de la connaissance des choses extérieures à *partit du connaître*. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a, q. 2, art. 2 : « quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est ».

¹⁴ Cf. à *Regius*, mai 1641, AT. III, 372 : « Intellectio enim propria mentis passio est, et volitio eius actio ; sed quia nihil unquam volumus, quin simul intelligamus, et vix etiam quicquam intelligimus, quin simul aliud velimus, ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus. »

¹⁵ *Méditation IV*, AT. VII, 56.

moi l'être connu. Sous cet angle, l'entendement peut être bien qualifié d'actif, et c'est dans cet être connu, « esse objectivum », que s'esquisse déjà l'existence extérieure.

L'« ego sum, ego existo » (Méditation II), ainsi que le « je pense, donc je suis » (Discours de la méthode, IV) et l'« ego sum, ego existo » (Principes de la philosophie, I, art. 7), anticipent tous le passage du connaître, ou plus primitivement du penser, à l'être, passage tel que celui que Descartes entend réaliser dans sa confrontation directe avec la philosophie aristotélicienne. Certes, l'« ego sum, ego existo », ainsi que les deux autres, s'énonce du point de vu de moi. Mais c'est précisément ce point de vue limité qui sert de premier point d'appui pour le passage cherché. Aussi longtemps que je pense, en dehors de la variété et de la variabilité de ce qui est pensée, je ne peux pas me détacher de l'acte de penser mis en œuvre actuellement par moi-même. En ce sens, ce qui est pensé, à savoir ma pensée, plutôt que de ne pas être, est là.

Descartes procèdera à la construction de sa métaphysique en mettant soigneusement à l'épreuve, cette fois, le contenu des pensées. À travers l'itinéraire ainsi suivi, que nous appellerons égologique, toute certitude dépendra sans cesse du moi en tant qu'être sans pareil qui cessera d'être dès que je cesse de penser¹⁶.

3. L'infini et l'incompréhensible

Quant au deuxième point touchant l'infini et l'incompréhensible, nous nous limiterons ici à nous rappeler certains textes importants. L'idée cartésienne de l'incompréhensibilité de Dieu apparaît, comme on sait, d'abord dans les trois lettres adressées à Mersenne de l'année 1630¹⁷. Depuis, on retrouve l'idée, non seulement dans la correspondance¹⁸, mais aussi dans les deux ouvrages principaux¹⁹.

Dieu est « une substance infinie »²⁰, ce que l'homme entend par

¹⁶ Cf. *Discours IV*, AT. VI, 32 : « au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser ..., je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été ».

¹⁷ À Mersenne, 15 avril 1630, AT. I, 144-146 ; 6 mai 1630, AT. I, 150 ; 27 mai 1630(?), AT. I, 152.

¹⁸ À Mersenne, 21 janvier 1641, AT. III, 284 ; à Clerselier, 23 avril 1649, AT. V, 356.

¹⁹ *Méditation III*, AT. VII, 46 et 52 ; *Principes I*, art. 19, AT. VIII-1, 12. À cette liste s'ajoute aussi *l'Entretien avec Burman*, AT. V, p. 154 / Beyssade, texte 15, pp. 47-49. Sur ce sujet, nous renvoyons à l'article suivant de J.-M. Beyssade, « Création des vérités éternelles et doute métaphysique », *Studia Cartesiana* 2, pp. 86-105, Quadratures, Amsterdam, 1981, repris dans son *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001, pp. 107-132.

²⁰ *Méditation III*, AT. VII, 45 : « Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam,

l'entendement, et non par l'imagination qui est plutôt apte à se représenter l'espace indéfini. La « substance ne s'aperçoit point par l'imagination, mais par le seul entendement »²¹. Si, à l'aide de l'imagination, on peut élargir l'étendue d'une façon indéfinie, c'est l'entendement qui permet de « concev[oir] en même temps qu'il peut y en avoir une plus grande »²². En ce sens, la portée de l'imagination est par essence plus restreinte que celle de l'entendement²³. L'imagination d'un espace est susceptible d'être remplacée par une autre imagination portant sur un autre espace plus grand que le premier, et ainsi de suite. Mais le fait même qu'une telle série de l'imagination est elle-même de caractère indéfini, c'est l'entendement, lui seul, qui est capable de le connaître²⁴. Cette dernière capacité n'est rien d'autre que celle, en vertu de laquelle on peut atteindre l'infini et savoir que Dieu est infini. Mais précisément parce qu'il est infini, Dieu refuse d'être compris par l'entendement créé. Donc, on peut, ni ne doit, vouloir « sans témérité rechercher les fins de Dieu »²⁵. Pour dire tout ceci en termes techniques, la substance infinie dépasse la substance finie du point de vue de la « realitas »²⁶. Au faîte du degré de la « realitas », on se trouvera exposé à l'Autre. Que Dieu se situe au-delà de toute mesure humaine, et que, malgré cela, l'homme puisse l'atteindre, un tel rapport de double aspect témoigne que « la

independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum ».

²¹ *Réponses V*, AT. VII, 364 : « substantia non imaginatione, sed solo intellectu percipitur » ; à *Chanut*, 1 janvier 1647 : « il n'y a rien en Dieu qui soit imaginable » et AT. IV, 607 et *Réponses V*, AT. VII, 365 : « confundis intellectionem cum imaginatione, fingisque nos Deum imaginari instar hominis alicujus permagni ».

²² *Principes I*, art. 19, AT. VIII-1, 15 : « quia non possumus imaginari extensionem tam magnam, quin intelligamus adhuc majorem esse posse ».

²³ Cf. à *Mersenne*, 8 juillet, 1641, AT. III, 395 : « comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir ».

²⁴ Cf. *Principes II*, art. 21, AT. VIII-1, 52 : « Ubicunque enim fines illos esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinite extensa non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia, hoc est, realia esse percipimus ».

²⁵ *Méditation IV*, AT. VII, 55 : « non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei ».

²⁶ *Méditation III*, AT. VII, 40 : « illa [scil. idea] per quam summum aliquem Deum, ...plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur ».

perception de l'infini est en quelque façon antérieure en moi à celle du fini »²⁷.

II. Perspective cosmologique et degré de l'être

1. L'« exister » est-il prédicat ou non ?

En vue de saisir le trait caractéristique de l'ontologie cartésienne, nous nous proposons d'examiner la valeur conceptuelle telle qu'elle est reconnue à l'« être » et à l'« exister » dans la preuve a priori de l'existence de Dieu. Pour cela, rappelons d'abord les critiques adressées de la part des trois philosophes de temps différentes — Gassendi, Leibniz et Kant — à l'égard de cette preuve accomplie dans la Cinquième Méditation. Leurs critiques sont susceptibles d'être ramenées à deux points majeurs. Premièrement, pourrait-on prendre l'existence pour le véritable prédicat ? Deuxièmement, le concept de l'« existence nécessaire » permettrait-il de poser non seulement la nécessité logique, mais aussi la nécessité qui s'impose sur le plan de l'existence des choses ?

Voyons d'abord l'essentiel de la critique gassendiste qu'on peut trouver dans sa *Disquisitio Metaphysica*. « L'existence, dit Gassendi, n'est pas une propriété et n'est d'aucun genre déterminé parmi les choses »²⁸. Il précise que le « mot Propriété désigne quelque chose de physique, et qui ne dépend pas d'une opération intellectuelle »²⁹. Apparemment, Gassendi ne perçoit pas ici le fait que la preuve de Descartes s'organise autour de l'être connu. Le véritable enjeu de la preuve consistant en le passage du connaître à l'être échappe totalement à son attention. Il en va de même pour la critique kantienne. D'après la Dialectique transcendantale de sa *Critique de la raison pure*, « l'Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose »³⁰. Tout comme

²⁷ *Ibid.*, AT. VII, 45 : « priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti ».

²⁸ P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica* (seu *Instantia*, trad. B. Rochot, Vrin, 1962, pp. 496-501 : « Existentiam non esse proprietatem neque esse ullius determinanti generis rerum ».

²⁹ *Op. cit.* (pp. 497 & 499) : « notum est *Proprietatis* vocem sonare quidpiam physicum, et ab intellectus operatione independens ». Ce qui dépend de l'intellect s'appelle plutôt *attribut* : « vocem vero *attributi* sonare quidpiam logicum, et ab intellectu attribuyente, sive praedicante dependens ».

³⁰ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A598 / B626 (trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 1905, p. 494) : « Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne ». Voir aussi, *L'Unique*

Gassendi ayant refusé à l'idée de l'existence la possibilité de participer à ce qui est la chose, Kant, lui aussi, se contente d'attribuer à cette idée le statut de « prédicat logique », et non celui de « prédicat réel ».

Malgré de tels malentendus, la cause de Descartes est elle-même dénuée de l'équivocité. D'après la Cinquième Méditation, Dieu est « un être souverainement parfait », du fait que « je n'ai pas en effet la liberté de penser Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection) »³¹. Quiconque peut concevoir l'idée de Dieu trouvera, dans cette idée, que l'existence se compte au nombre des plus hautes perfections, et constitue, à ce titre, l'un des prédicats qui traduisent l'essence de Dieu. Dans cette idée, l'« existence ne peut pas ... être séparée de l'essence de Dieu »³². Force est donc d'admettre que l'existence est ici un prédicat réel de Dieu. Admettre qu'il est impossible de penser que Dieu soit privé de l'existence, c'est admettre aussi que Dieu existe nécessairement. Sous ce rapport, cette dernière nécessité n'est pas seulement de caractère logique, mais plutôt elle est une nécessité qui s'impose au niveau de l'existence. D'autre part, d'après la preuve de l'existence des choses corporelles que nous ne pouvons pas ici étudier de près³³, cette existence, quant à elle, ne peut pas être considérée comme « prédicat des choses ». Si l'existence est en Dieu une de ses perfections, il n'en va pas ainsi pour les autres substances que lui. En somme, l'enjeu propre à la métaphysique cartésienne consiste à se demander si l'existence divine fasse une exception sur ce point précis.

2. Le concept de l' « ens necessarium »

Dans la preuve ontologique de Descartes, il y a un autre point qui fait

fondement possible d'une démonstration possible de l'existence de Dieu, AK, II, pp. 156-157 : « Je me réfère seulement à ce qu'on a déjà élucidé au début de cette œuvre, à savoir que l'existence n'est pas du tout un prédicat, et par conséquent pas un prédicat de la perfection » (trad. T. B. Canani, « La « preuve cartésienne » et la voie analytique de Kant », in *Descartes en Kant*, M. Fichant et J.-M. Marion (sous la dir. de), PUF, 2006, p. 106).

³¹ *Ibid.*, AT. VII, 66 et 67 : « ens summe perfectum » ; « neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare ».

³² *Ibid.*, AT. VII, 66 : « non ... posse existentiam ab essentia Dei separari ».

³³ *Méditation V*, AT. VII, 79-80 : « Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi » ; « magna propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti ».

l'objet de la critique kantienne, à savoir la possibilité de parvenir au concept d'« ens necessarium » à partir du concept d'« ens realissimum »³⁴. Par le superlatif de l'adjectif « realissimum », Kant entend un ensemble des réalités particulières (*omnitude realitatis*) susceptibles d'être énumérées une à une. Mais un tel ensemble ne peut pas être reconnu comme concept, puisqu'il transgresse le « principe de la détermination complète (*der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*) »³⁵. Ainsi, « l'être souverainement réel », qui a un trait essentiel à « l'être nécessaire », devint, chez Kant, inintelligible en tant que concept. Or le reniement kantien de « l'être nécessaire » nous conduit à examiner la critique opérée par Leibniz, qui s'était proposé de modifier la preuve cartésienne sous forme de syllogisme³⁶. Selon lui, ce qui est à démontrer ici, c'est que, dans la définition de Dieu, « l'Être, dont l'essence est l'existence, n'implique aucune contradiction »³⁷. En effet, on aura « la conséquence valide de son existence, si on concède que possible est tel Être ou tel concept à savoir telle idée »³⁸. Si, en termes leibniziens, l'« être nécessaire » existe pour peu qu'il soit possible, cette dernière possibilité n'est rien d'autre que la possibilité de penser à un tel être. De fait, l'« ens a se » étant en mesure de se donner sa propre possibilité, Descartes aurait dû « prouver qu'on peut concevoir tel Être »³⁹. En somme, les critiques, kantienne et leibnizienne, s'accordent au fond à viser le point suivant, que l'« être le plus parfait » colporte en lui-même ou non la contradiction. Donc, nous nous appliquons maintenant au point qui concerne l'« ens a se ».

³⁴ Kant, *op. cit.*, A 603 / B 631 : « die Idee eines allerrealsten Wesens » ; « das notbendige Wesen ».

³⁵ *Op. cit.*, A 571 / B 599 : « toute chose, quant à sa possibilité, est soumise encore au principe de la *détermination complète*, suivant lequel, de tous les prédicats possibles des choses, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires, un seul doit lui convenir » (trad., p. 478).

³⁶ Cf. Leibniz, *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, praesente Dni. Abbatis Molani fratre, Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, t. I, pp. 212-213 : « Deus est Ens perfectissimum ; de Entis perfectissimi conceptu est existentia quippe quae est ex perfectionum numero. Ergo Deus existit » ; « Ens, de cujus essentia est existentia, necessario existit. Deus est Ens, de cujus essentia est existentia. Ergo Deus necessario existit » ; « Dei definitio : esse Ens a se, seu quod existentiam suam a se ipso, nempe a sua essentia, habeat ».

³⁷ *Ibid.*, « an Ens, de cujus essentia sit existentia, non implicet contradictionem ».

³⁸ *Ibid.*, « fateri enim me, si semel concedatur, tale Ens [scil. Ens necessarium vel Ens perfectissimum] esse possibile, seu esse talem conceptum vel ideam, sequi quod existat ».

³⁹ *Ibid.*, « a Cartesianis tamen demonstrari debere, quod tale Ens concipi possit ».

Le concept d'« ens a se » se présente dans la Troisième Méditation, lors de la deuxième preuve de l'existence de Dieu, et à ce concept s'ajoute, dans les Premières Réponses et les Quatrièmes Réponses, celui de « *causa sui* »⁴⁰. D'autre part, si l'on parcourt les textes cartésiens qui se rapportent à la preuve a priori — Quatrième Partie du Discours, Cinquième Méditation, Premières Réponses (AT. VII, 113-120) et Deuxièmes Réponses (149-152), Proposition 1 des Rationes ajoutées aux Deuxièmes Réponses et l'article 14 de la Première Partie des Principes —, on s'apercevra tout de suite que ni l'« ens a se » ni la « *causa sui* » n'est évoqué dans cette espèce de la preuve⁴¹. L'« être de soi-même » et l'« être nécessaire » semblent ainsi constituer deux séries différentes de la pensée dans la métaphysique de Descartes, le premier ayant pour point de départ la deuxième preuve de la Troisième Méditation et le second la preuve a priori de la Cinquième Méditation. Voilà une des raisons importantes pour laquelle le concept cartésien de l'« être nécessaire » se verra mis en cause par Kant et par Leibniz. Pour le dire inversement, on nous écarterons leurs critiques en montrant que l'« *existentia necessaria* » constitue le noyau conceptuel de la « *causa sui* ».

Examinons, de ce point de vue, les Premières Réponses et les Quatrièmes Réponses, qui portent toutes deux sur ces concepts fondamentaux. S'agissant, d'abord, des Premières Réponses, et surtout au moment précis où il s'agit de répondre à Caterus qui critique la deuxième preuve de l'existence de Dieu dans la Troisième Méditation, Descartes s'explique en ces mots : « nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être »⁴². Là-dessus, faut-il remarquer, Descartes ne recourt pas explicitement

⁴⁰ *Réponses I*, AT. VII, 108 : « non dixi impossibile esse ut aliquid sit *causa efficiens sui ipsius* ». Voir aussi *Réponses IV*, AT. VII, 237. Sur la théorie cartésienne de la *causa sui*, voir J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, PUF, 1996, chap. V et V. Carraud, *Causa sive ratio*, PUF, 2002, p. 266 sqq.

⁴¹ *Discours IV* : « l'idée d'un être plus parfait que le mien » (AT. VI, 34) ; *Méditations V* : « ens summe perfectum » (AT. VII, 65) ; *Réponses I* : « postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare & distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat » (AT. VII, 116) ; *Réponses II* : « atqui pertinet ad naturam Dei, quod exista » (AT. VII, 150) ; *Rationes suivies des Réponses II* : « existentia necessaria in Dei conceptu continetur » (AT. VII, 166-167) ; *Principes I*, art. 14 : « postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat » (AT. VIII-1, 10).

⁴² *Réponses I*, AT. VII, 110 : « si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus ».

au concept de l'« existence nécessaire ». Celui-ci se montre, plutôt, dans le texte suivant des mêmes Premières Réponses, mais cette fois, par rapport à la critique adressée à la Cinquième Méditation : « l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais l'existence nécessaire n'est contenue que dans la seule idée de Dieu »⁴³. Si l'existence dont il est question ici est dite nécessaire, c'est que « l'existence actuelle est nécessairement et toujours conjointe avec les autres attributs de Dieu »⁴⁴. La nécessité d'une telle connexion de l'existence aux autres attributs ne pourra pas se concevoir sur le plan logique, mais plutôt au niveau d'existence. L'adverbe « necessario » montre donc clairement qu'il est impossible que Dieu n'existe pas. N'oublions pas toutefois que, dans cet argument, aucun rapport effectif entre l'« existentia necessaria » et la « causa sui » n'est perceptible.

Pour ce qui est des Quatrièmes Réponses, par ailleurs, c'est le texte suivant qui concerne directement notre propos : « lorsque l'on demande si quelque chose se peut donner l'être à soi-même, il ne faut pas entendre autre chose que si on demandait, savoir, si la nature ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour être ou exister »⁴⁵. Ici, la question de l'essence se trouve réunie dans la question de l'existence. Une telle démarche de la pensée cartésienne, on a essayé de l'interpréter en termes de « retour d'analogie » ou d'« analogie de la cause efficiente »⁴⁶. Pour notre part, nous essaierons plutôt de l'interpréter sous l'angle de la question du pourquoi, « cur ? »

D'après ce que Descartes dit lui-même dans ces arguments, penser à la causalité divine efficiente, c'est prouver « l'essence même de la chose, ou bien ... la cause formelle »⁴⁷. Partant, la tentative de la preuve de l'existence de Dieu tiendra au fait qu'en Dieu, l'essence et l'existence sont impossibles de

⁴³ *Ibid.*, AT. VII, 116-117 : « notandumque in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei ».

⁴⁴ *Ibid.*, AT. VII, 117 : « existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam ».

⁴⁵ *Réponses IV*, AT. VII, 240 : « cum quaeritur an aliquid sibi ipsi existentiam dare possit, non aliud est intelligendum, quam si quaereretur, an alicujus rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiente non indigeat ad existendum ».

⁴⁶ Respectivement, J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 172 et V. Carraud, *op. cit.*, p. 276.

⁴⁷ *Réponses IV*, AT. VII, 243 : « ipsam rei essentiam, sive causam formalem ». Cf. *ibid.* : « etsi non quaeratur efficiens ratione essentiae, quaeri tamen potest ratione existentiae ; at in Deo non distinguitur essentia ab existentia ; ergo de Deo quaeri potest efficiens ».

séparer l'une de l'autre. Sur ce point, il est instructif de comparer le syllogisme fait par un des auteurs des Deuxième Objections⁴⁸ au syllogisme refait par Descartes lui-même dans les Deuxième Réponses⁴⁹. On comprendra alors que la recherche de la nature de Dieu revient, pour Descartes, à la recherche tout court de Dieu, et la recherche de l'existence de Dieu revient à celle de son essence. S'agissant des créatures, d'une part, la question de savoir pourquoi ils existent revient à se demander par qui ils existent, « a quo esse ». En effet, « la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente »⁵⁰. S'agissant de Dieu, d'autre part, la même question, « cur existat », portera, non pas sur on ne sait quelle cause extérieure à Dieu, mais directement sur son essence. Autrement dit, la question sur la raison de l'existence de Dieu se situe au faite de la série des questions portant sur ce en vertu de quoi la créature existe. Pour conclure sa réponse à l'objection visant à la deuxième preuve de l'existence de Dieu, Descartes dit : « il n'y a rien que nous puissions feindre être tellement par soi (esse a se), qu'il ne faille donner aucune raison pourquoi plutôt il existe, qu'il n'existe point »⁵¹. Chez Descartes, contre la tradition scolastique, la notion d'« esse a se » permettra de concevoir positivement la « surabondance de sa propre puissance »⁵².

Somme toute, du fait même de son dépassement des existences particulières, l'existence divine s'entend à la fois comme cause des premières

⁴⁸ *Objections II*, AT. VII, 149-150 (les textes sont ceux que Descartes dans ses *Réponses II*) : « Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de ea re cum veritate affirmari », « Atqui pertinet ad naturam Dei, quod existat », « Ergo potest de Deo cum veritate affirmari, quod existat ».

⁴⁹ *Réponses II*, AT. VII, 149-150 : « Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest cum veritate affirmari ad ejus naturam pertinere », « Atqui pertinet ad naturam Dei, quod existat », « Ergo cum veritate possumus affirmare, ad naturam Dei pertinere ut existat ».

⁵⁰ *Réponses IV*, AT. VII, 108 : « Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere ». Voir aussi l'axiome des *rationes* ajoutées à la *Réponses II*, AT. VII, 164 : « Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat ».

⁵¹ *Réponses I*, AT. VII, 112 : « nihil possumus fingere ita esse a se, ut nulla danda sit ratio cur potius existat quam non existat ».

⁵² *Ibid.* : « exuperantia potestatis ». Dans la tradition scolastique, on se contentait de comprendre cet « a se » d'une façon négative, à savoir d'une manière telle qu'il désigne seulement la limite assignée à la recherche de la cause efficiente. Du même coup, on ne pouvait que renoncer à l'enquête portant sur la raison de l'existence de Dieu.

et comme « existence nécessaire » indissoluble de son essence. Certes, dans la réflexion cartésienne s'intéressant à l'« être de soi-même », le terme de l'« existence nécessaire » ne se présente pas. Mais si l'on se rend compte que la question de « cur existat » englobe le tout de la question relative à la raison de l'existence des créatures, et que la question est, eu égard à Dieu, une question qui ne pourra se répondre qu'au delà du degré de l'être de la créature, on comprendra alors que l'existence divine est digne d'être aussi appelée d'« existence nécessaire »⁵³.

Au sein de la question de « cur existat », qui concerne à la fois l'existence et l'essence, sont réunies la « causa sui » et l'« existentia necessaria ». La

⁵³ Dans les *Remarques sur un certain placard*, Descartes dit : « toutes les raisons », qu'il a employées au service des deux preuves de l'existence de Dieu dans la *Troisième Méditation*, « se rapportent à deux » (AT. VIII-2, 361 : « omnes rationes, quas ad hoc [argumenta omnia quibus Dei existentiam demonstravi] attuli, ad duas referuntur »). La première raison tient au fait que l'idée de Dieu « contient une existence absolument nécessaire et actuelle » (*Ibid.*, AT. VIII-2, 362 : « nos habere Dei notitiam, sive ideam, quae talis est, ut, cum ad eam satis attendimus, et, eo modo quo explicui, rem perpendimus, ex sola ejus consideratione cognoscamus, fieri non posse quin Deus existat, quoniam existentia, non possibilis duntaxat vel contingens, quemadmodum in aliarum omnium rerum ideis, sed omnino necessaria et actualis, in ejus conceptu continetur »). La deuxième raison s'exprime sous forme d'une hypothèse, selon laquelle : « nous n'aurions point eu la faculté d'entendre toutes ces perfections que nous reconnaissons en Dieu, s'il n'était vrai que Dieu existe, et que nous avons été créés par lui » (*Ibid.* : « Aliud argumentum, quo demonstravi Deum esse, ex eo desumpsi, quod evidenter probaverim, nos non habituros fuisse facultatem, ad omnes eas perfectiones, quas in Deo cognoscimus, intelligendas, nisi verum esset, Deum existere, nosque ab illo esse creatos »). La « faculté d'entendre » dont il est question est, de par sa nature, limitée. Les « perfections » qui font l'objet de cette faculté sont d'ordre infini. « C'est de ce seul excès de perfections, dont l'idée que nous avons de Dieu surpasse toutes les autres, que j'ai tiré mon argument » (*Ibid.*, AT. VIII-2, 363 : « ego autem ab hoc solo perfectionum excessu, quo noster de Deo conceptus alios superat, argumentum meum desumpsi »). Cf. *À Mesland*, 2 mai 1644 (?), AT. IV, 112 : « il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première » et « toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une » et *Méditation III*, AT. VII, 50 : « nam si a se, patet ex dictis illam [causam] ipsam Deum esse, quia nempe cum vim habeat per se existendi, habet proculdubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones quarum ideam in se habet, hoc est omnes quas in Deo esse concipio »).

transcendance s'accomplit à partir de l'existence possible, passant par l'existence actuelle, pour parvenir à l'existence nécessaire. Dans la Troisième Méditation, Descartes saisissait déjà un tel degré dans l'existence par la notion de « plus realitatis objectivae » (plus de réalité objective) ou « plus realitatis »⁵⁴. A partir du fait que l'existence est un prédicat eu égard seulement à Dieu, l'« être de soi-même » de la Troisième Méditation revient à la « cause de soi-même », et l'impossibilité, reconnue dans la Cinquième Méditation, de séparer l'essence de l'existence revient à l'« existence nécessaire ». Ces deux séries de la pensée se trouvent réunies dans la question « pourquoi exister ». Cette pensée métaphysique de Descartes s'appuie sur le degré de l'existence, et plus globalement, sur le degré de l'être. On pourra admettre la validité de la preuve a priori de la Cinquième Méditation pour peu qu'on puisse reconnaître le degré dans l'être. C'est ainsi que s'ouvre la perspective que nous appellerons cosmologique, dans laquelle se pose d'emblée la question de savoir « an sit », et ensuite celle de savoir « quid sit ».

III. La métaphysique et le fondement de la morale

1. Le fondement de l'« éthique de l'individu » sur l'itinéraire égologique.

Au bout de la voie égologique, je trouve dans l'idée que j'ai ce qui me dépasse absolument, à savoir l'infini. L'accomplissement de la transcendance est immédiatement l'ouverture d'une nouvelle perspective cosmologique, dans laquelle les sciences trouveront leurs fondements et la validité objective des connaissances s'affirmera. Ainsi, dans la Sixième Méditation, la physique portant sur l'union de l'âme et du corps s'établit de manière à fonder une nouvelle éthique de l'individu⁵⁵.

Citons d'abord les mots suivants qu'on trouve dans cette dernière Méditation : « je remarque enfin que, puisque chacun des mouvements se produisant dans la partie du cerveau qui affecte immédiatement l'esprit n'apport à celui-ci qu'un seul sentiment, tout ce qu'on peut s'imaginer de mieux en cela est qu'il apporte celui qui, de tous ceux qu'il peut apporter, contribue le mieux et le plus souvent possible à la conservation de l'homme

⁵⁴ *Ibid.*, AT. VII, 40 : « Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant ... » et « Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus ».

⁵⁵ Nous nous permettons d'emprunter l'expression de l'« éthique d'un individu » de D. Kambouchner. Voir son *L'homme des passions*, Albin Michel, 1995, t. 2, p. 238.

en bonne santé. Or l'expérience témoigne que tels sont tous les sentiments dont la nature nous a dotés »⁵⁶. Au lieu de pénétrer ici dans les diverses questions relatives au rapport de l'esprit et du corps⁵⁷, nous nous limiterons à souligner, dans le texte cité, l'importance des deux idées, à savoir « la conservation de l'homme en bonne santé (*hominis sani conservatio*) » et « le plus souvent (*frequentissime*) ». Pour ne pas rappeler la dernière phrase des Méditations⁵⁸, il est manifeste que l'on ne peut pas s'appuyer sur les connaissances aussi solides que scientifiques au cours de la vie quotidienne qui, demande à choisir tel ou tel acte particulier plus ou moins urgemment. Ce que l'on peut, et doit, faire dans une telle situation se réduira à chercher la manière de se contacter au monde extérieur au bénéfice de sa santé, et ceci, en termes de la plus haute probabilité (« *frequentissime* »). C'est précisément ce dernier point de vue qui sert de point d'appui à l'éthique de l'individu.

Qu'est-ce alors que la santé dont il est question ici ? Elle se définit comme « le bien du corps ». Elle se tient au fait que « le corps est en bon état ». Elle demande « la conservation de notre vigueur (*valetudo*) »⁵⁹. Cette vigueur ne se mesure pas sur le critère construit autours de « l'idée de l'homme sain ». Evaluer la santé et la vigueur corporelle d'une telle façon, ce serait comme « comparer l'horloge mal faite à l'horloge bien faite », et ce ne serait que la « dénomination extérieure aux choses »⁶⁰. Mais alors comment peut-on savoir que l'on est « en bon état »⁶¹. Pour préciser encore ce que c'est que la santé, voyons la « douleur » qui nuit dans la plupart des cas la santé. Dans la

⁵⁶ *Méditation VI*, AT. VII, 87 : « Adverto denique quandoquidem unus quisque ex motibus, qui fiunt in ea parte cerebri quae immediate mentem afficit, non nisi unum aliquem sensum illi inferre, nihil hac in re melius posse excogitari, quam si eum inferat qui ex omnibus quos inferre potest ad hominis sani conservationem quam maxime, et quam frequentissime conducit; Experientiam autem testari tales esse omnes sensus nobis a natura inditos ».

⁵⁷ A ce sujet, nous renvoyons à D. Kambouchner, *Descartes n'a pas dit*, Les Belles Lettres, 2015, chap. 14-17.

⁵⁸ *Méditation VI*, AT. VII, 90 : « fatendum est humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam, et naturae nostrae infirmitas est agnoscenda ».

⁵⁹ *Méditation VI*, AT. VII, 87, 89 et 88 : « corporis commodum », « corpus est bene constitutum » et « conservatio valetudinis ».

⁶⁰ *Ibid.*, AT. VII, 85 : « haec enim nihil aliud est quam denominatio cogitatione mea hominem aegrotum, et horologium male fabricatum, cum idea hominis sani, et horologii recte facti comparante dependens, rebusque de quibus dicitur extrinseca ».

⁶¹ *Ibid.*, AT. VII, 89 : « Nam sane cum sciam omnes sensus ... multo frequentius verum indicare quam falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam ; et insuper memoria, ... ; et intellectu ».

Sixième Méditation, la douleur est considérée, quoiqu'elle soit elle-même une sensation tactile, plutôt comme sens intérieur. « Que peut-il y avoir en effet de plus intime que la douleur ? »⁶² Ainsi, la douleur telle qu'elle constitue mon expérience fait preuve de l'union de mon âme et de mon corps⁶³. La distance entre la sensation de la douleur et moi se présente réduite jusqu'à zéro. La douleur se sent comme telle même si aucun corps extérieur ne agit à l'égard de mon corps. Le sens intérieur, qui s'exerce notamment à travers la douleur, la faim ou la soif, peut être dit le plus primitif pour maintenir la vie. C'est en effet lui qui constitue, et indique, l'union de l'esprit et du corps. Il échappe aux regards des autres hommes, et de ce fait même, détermine la limite de moi en tant que l'esprit uni au corps. Cette limite n'est rien d'autre que le cadre imposé à l'éthique de l'individu. « Je lui [corps] suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un »⁶⁴.

⁶² *Ibid.*, AT. VII, 77 : « quid dolore intimus esse potest ? »

⁶³ Cf. à *Elisabeth*, 28 juin 1643, AT. III, 691-692 : « les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens ». De même, à *Mersenne*, 11 juin 1640, AT. III, 85 : « je n'explique pas sans âme le sentiment de la douleur ; car selon moi, la douleur n'est que l'entendement ; mais j'explique tous les mouvements extérieurs qui accompagnent en nous ce sentiment, lesquels seuls se trouvent aux bêtes, et non la douleur proprement dite ».

⁶⁴ *Méditation VI*, AT. VII, 81 : « Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., ... sed illi [scil. corpori] arctissime esse conjunctum, et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam ». *Ibid.*, AT. VII, 83 : « internus sensus ». Cf. D. Kambouchner, *L'homme des passions*, t. II, pp. 49-75 et p. 441, n. 58. On connaît deux occurrences de l'« internus sensus » dans la *Méditation VI* (AT. VII, 76 et 83), et comme expression équivalente, « sentiment intérieur » dans le *Traité de l'homme* (AT. XI, 163 et 165). Dans le *Discours V*, par ailleurs, Descartes ne mentionne pas expressément la « douleur » (cf. « la faim, la soif, et les autres passions intérieures », AT. VI, 55). Sur le traitement de la « douleur » dans les *Principes de la philosophie*, voir ci-après. Rappelons ici encore deux textes importants sur ce sujet, l'un est celui qu'on trouve dans une lettre adressée à Elisabeth, l'autre, dans les *Passions de l'âme* : « Car celles qui viennent des objets extérieurs, ou bien des dispositions *intérieures* du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur et semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs » (à *Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT. IV, 310 -311) ; « A l'exemple de quoi il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs, que de nos *appétits intérieurs*, excitent

En tout cas, la notion cartésienne du « sens intérieur » sert à désigner le point précis où se recoupent les deux perspectives, égologique et cosmologique. Si la voie égologique conduit au découvert de l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps, c'est en se plaçant au point de vue cosmologique, la physique de l'homme et la médecine deviennent concevables. En effet, la « douleur » qui constitue le cœur de l'« éthique de l'individu » étant pour moi « *confusus cogitandi modus* » (AT. VII, 81), c'est surtout la physique et la médecine qui s'occupent de éclaircir la nature de la douleur et d'apprendre la manière de se confronter avec elle. L'expérience de la « douleur » est, de fond en comble, de caractère personnel tant qu'elle concerne l'entretien de la vie. Mais il est vrai aussi qu'on ne peut pas y réagir sans recourir à des connaissances scientifiques et, selon nous, cosmologiques, même si Descartes ne va pas jusqu'à thématiser ce deuxième aspect dans la Sixième Méditation comme il le fera dans les Principes de la philosophie, ou comme, dans les Passions de l'âme, il envisage spécifiquement la « douleur » dans son rapport avec le « chatouillement ».

2. La physique de la douleur

Dans l'article 190 des Quatrième Partie des Principes, Descartes distingue les sens « principalement » en « sept, deux desquels peuvent être nommés intérieurs, et les cinq autres extérieures »⁶⁵. Le premier groupe des sens intérieurs « comprend la faim, la soif, et tous les autres appétits naturels », qui sont « excité[s] en l'âme par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier, et de toute les autre parties qui servent aux fonctions naturelles »⁶⁶. On peut penser que la douleur est incluse dans les sens intérieurs, parce qu'elle est une

aussi quelque mouvement en nos nerfs » (art. 13, AT. XI, 338). Dans ces textes, la ligne de partage entre l'extérieur et l'intérieur n'est pas toujours nette, mais il est certain que, dans la lettre à Élisabeth, la « douleur », qui suit la « faim » et la « soif », relève de l'intérieur. Dans l'article 13 des *Passions*, la « douleur », qui précède la « faim », trace elle-même cette ligne, ou, peut-être, elle se situe elle-même entre ce qui est extérieur et ce qui est intérieur.

⁶⁵ *Principes IV*, art. 190, AT. VIII-1, 316 : « Neque tamen singuli nervi faciunt singulos sensus a reliquis diversos, sed septem tantum praecipuas ad sensus internos, aliae quinque ad externos ».

⁶⁶ *Ibid.* : « Nempe nervi qui ad ventriculum, oesophagum, fauces, aliasque interiores partes, explendis naturalibus desideriiis destinatas, protenduntur, faciunt unum ex sensibus internis, qui appetitus naturalis vocatur. Nervuli vero qui ad cor et praecordia, quamvis perexigui sint, faciunt alium sensum internum, in quo consistunt omnes animi commotiones, sive pathemata, et affectus, ut laetitiae tristitiae, amoris, offii, et similia ».

sorte d'« appétits naturels » qui sert à indiquer ce qui pourrait nuire le corps et donc ce dont il faut éviter. Dans l'article 191, Descartes explique la « douleur » en ces termes : lorsque les « nerfs », qui, selon le texte originel latin, sont « in universi corporis cutem definentes », « sont mus un peu plus fort que de coutume, et toutefois en telle sorte que notre corps n'en est aucunement endommagé, cela fait que l'âme sent le chatouillement ... ; et cette pensée lui est naturellement agréable, d'autant qu'elle lui rend témoignage de la force du corps avec lequel elle est jointe Mais, si cette même action a tant soit peu plus de force, en sorte qu'elle offense notre corps en quelque façon, cela donne à notre âme le sentiment de la douleur »⁶⁷. A titre de sensation tactile, la « douleur » témoigne de la faiblesse du corps, ce qui fait contraste avec le « chatouillement ». Celui-ci, « agréable » à l'âme, traduit plutôt la force du corps.

3. L'affectivité de l'homme et la société

Pour finir cet exposé, nous essaierons de situer ces idées des Principes entre la Sixième Méditation et les Passions de l'âme. Revenu au « nunc » de la Sixième Méditation (AT. VII, 77-78) et après avoir accompli la preuve de l'existence des choses corporelles, Descartes dit : « ma nature en particulier ... enseigne bien à fuir ce qui apporte le sentiment de douleur et à rechercher ce qui apporte le sentiment de plaisir, et choses semblables »⁶⁸. Ici, on ne trouve pas encore le rôle qui se verra attribué à la « douleur » dans les Quatrième Partie des Principes, à savoir le rôle d'indiquer à l'esprit la faiblesse du corps.

Dans les Passions de l'âme, d'autre part, Descartes donne à la « douleur » les explications plus détaillées que dans les deux ouvrages principaux. Après les éclaircissements de base par les quatre étapes⁶⁹, (5) l'article 94 reprend le

⁶⁷ *Principes* IV, art. 191, AT. VIII-1, 318 : « Ac preaterea, cum isti nerevi solito vehementius agitantur, sed ita tamen ut nulla laesio in corpore inde sequatur, hinc fit sensus titillationis, menti naturaliter gratus, quia vires corporis, cui arcte conjuncta est, ei testatur ; si vero aliqua laesio inde sequatur, fit sensus doloris ».

⁶⁸ *Méditation* VI, AT. VII, 82 : « naturam meam in particulari ... haec natura docet quidem ea refugere quae sensum doloris inferunt, et ea prosequi quae sensum voluptatis, et talia ».

⁶⁹ Pour les reprendre, (1) le mécanisme de la production de la douleur en termes des esprits animaux et des nerfs (art. 13 et 24), (2) la distinction de la douleur des « sentiments » qui se rapportent « aux objets extérieurs » (art. 29), (3) la raison pour laquelle « la douleur est sentie comme dans le pied » (art. 33), (4) la possibilité de « surmonter » la douleur sous l'angle de l'« émotion du sang et des esprits » (art. 46). Et pour finir, (6) les art. 137 et 140 mettrons en rapport le chatouillement et la douleur avec cinq passions dites « primitives ».

sujet de la « faiblesse » : « Ainsi le chatouillement des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la plupart des hommes ne les distinguent point. Toutefois, ils diffèrent si fort, qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent » ; « en sorte qu'étant institué de la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et la faiblesse en ce qu'il ne lui a pu résister »⁷⁰.

Si, à la différence de la Sixième Méditation, le traité des Passions n'évoque plus « ma nature en particulier »⁷¹ pour considérer la relation de la douleur aux passions, cela même signifie que, dans ce traité, Descartes s'appuie sur ce qu'il avait déjà obtenu à travers la réflexion métaphysique et les enquêtes physiques. La réflexion morale de Descartes se déroule ainsi sur la base de sa métaphysique établie par les Méditations.

Par ailleurs, il n'est plus question de parcourir de nouveau la même voie dans les Principes de la philosophie, au cours desquels les diverses questions sont agencées et abordées plutôt et seulement du point de vue cosmologique. Le mécanisme du « sens intérieur » est envisagé donc lui aussi sans être rapporté au « moi » qui l'éprouve. En effet, dans la Quatrième Partie des Principes, la « douleur » se trouve située, en tant que sensation tactile, dans le processus physiologique. Quant aux « passions », selon l'article 190 que nous avons précédemment cité de la Quatrième Partie des Principes, elles sont définies comme « pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps ». D'une part, l'expérience de la « douleur » est ouverte au monde extérieur du fait qu'elle est susceptible d'être évaluée selon l'intensité comme sensation tactile. D'autre part, celle des passions l'est, quant à elle, du fait qu'elles ne peuvent pas être réduites à des pensées « non-distinctes ». Elles entreront dans la relation avec l'extérieur là où les réflexions menées sur la voie égologique s'épuisent. Alors que, dans les Principes de la philosophie, la description des « passions » ne va pas au-delà de l'ordre physiologique⁷², la valeur des passions, comme le montre bien le traité des Passions, se variera selon la variété de la relation interhumaine, et ne se déterminera qu'au sein de cette relation.

En somme, sur la voie égologique des Méditations, au bout de laquelle

⁷⁰ *Passions*, art. 94, AT. XI, 399-400.

⁷¹ *Méditation VI*, AT. VII, 80 : « per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum, spsum vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo, nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mini a Deo sunt trivuta ».

⁷² Cf. *Principes IV*, art. 199, AT. VIII-1, 323 : « nulla naturae phaenomena fuisse a me in hac tractatione praetermissa ».

s'ouvre la perspective cosmologique, le « sens intérieur » est trouvé à l'intérieur du « moi », et surtout au bénéfice de sa vie qui se poursuit dans l'union de l'esprit et du corps. L'intériorité dont il s'agit ici est donc l'intériorité qui se cerne par la peau. Quant aux deux espèces du « sens intérieur » relevées dans les Principes de la philosophie, elles sont certes, elles aussi, à l'intérieur du « moi » comme individu. Mais ce « moi » est saisi, cette fois, dans la perspective cosmologique, où son intériorité est ouverte au monde physique extérieur. Sous ce rapport, le « sens intérieur » ne pourra plus être détaché du mécanisme physiologique dans lequel le « sens extérieur » reçoit des stimuli du monde extérieur.

A la différence des ces ouvrages, les passions, étudiées dans les Passions de l'âme, relèvent du « moi » comme union de l'âme et du corps, mais cette union se trouvera cette fois toujours déjà entrée dans une relation perpétuelle avec les autres hommes. En effet, l'éclaircissement des passions ou des affections en tant que passion de l'âme ne peut jamais s'accomplir sans prendre compte la relation que cette âme entretient avec les autres hommes. « Moi » tel qu'il est découvert sur la voie égologique est un « moi » qui cessera d'être dès que « j »'arrête de penser. Mais en même temps, et du point de vue cosmologique, « je » suis un homme tel qu'il est considéré dans la physique. Dans les Passions de l'âme, il s'avère finalement que chaque personne est (sum) en tant que « moi », et que ce « moi », en tant qu'individu, existe (existo) dans le monde et dans diverses relations des hommes. En ce sens, c'est toujours l'« ego sum, ego existo » qui se donne pour fondement de la morale cartésienne.

traduction : Yoshitomo Onishi

De la modération en métaphysique

Denis Kambouchner

Y a-t-il chez Descartes une « morale de la métaphysique » ? Nul doute qu'une réponse positive s'impose, et cela sur deux plans.

En premier lieu, chacun le sait, la morale, comme toutes les autres parties de la philosophie, tire de la métaphysique une partie de ses principes.

Que sont au juste chez Descartes les principes de la morale ? et dans quelle mesure les principes de la morale sont-ils spécifiques et internes à cette discipline (constituant son autonomie épistémologique) ? La question est complexe et je ne saurais la reprendre ici. La fameuse déclaration de Descartes à Chanut, le 15 juin 1646 : « La notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains dans la morale »¹, est destinée à conserver sa dimension énigmatique. Mais nous pouvons ici faire fond sur la lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645 et sur les premières vérités dont la connaissance est nécessaire « pour être toujours disposé à bien juger »². Ces vérités se retrouvent pour une part à la fin de la Seconde partie des *Passions de l'âme*, comme nous servant à régler nos désirs³. Je me sens donc dispensé d'insister sur cet aspect des choses. En réalité, l'existence de Dieu, l'immatérialité de l'âme humaine, le système des choses ou des pouvoirs que Dieu nous a donnés, la règle générale qui nous permettra de nous préserver de l'erreur, la connaissance de la vraie fonction des sens : tous ces acquis de la philosophie première sont à l'évidence « utiles à la vie » aussi bien qu'à la

¹ *Descartes à Chanut*, 15 juin 1646 ; *Œuvres*, éd. Adam-Tannery (ci-après AT), t. IV, p. 441.

² AT. IV, 291.

³ *Les Passions de l'âme*, art. 144 à 146.

recherche de la vérité dans les sciences ; ils organisent un régime de la subjectivité.

Nous devons plutôt nous intéresser à l'autre versant de la question - et il y a d'abord problème quant à la manière dont ce versant peut être présenté. On sera tenté de dire qu'il s'agit de ce que la métaphysique cartésienne doit à la morale, et ceci n'est pas absolument dénué de sens : après tout, si dans l'ordre propre de la philosophie, c'est de la métaphysique que dépendent toutes les autres sciences, en revanche, dans l'ordre de la culture de l'esprit - qui est pour l'essentiel philosophique, mais dont l'entrée en philosophie proprement dite ne constitue pas le premier moment -, c'est une forme de morale, la morale par provision, qui vient en premier.

Il est certes difficile de présenter la métaphysique des *Méditations* comme issue ou dépendante de la morale par provision, dont le concept est extrêmement restrictif. En revanche, il est indéniable que dans les années préparatoires à l'entreprise métaphysique, c'est-à-dire aussi à la construction de la philosophie cartésienne, la réflexion sur le « projet de l'ouvrage »⁴, l'exercice dans la recherche de la vérité et la réflexion sur les mœurs des hommes, y compris des doctes, sont restés rigoureusement complémentaires.

Pour témoignage de cette indistinction, nous pouvons songer aux deux dernières pages de la Troisième partie du *Discours de la méthode* :

« Et en toutes les neuf années suivantes, je ne fis autre chose que rouler ça et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent ; et faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui pouvait la rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant... »⁵

Mais nous avons aussi quantité de passages des *Regulae*, où la définition de la vraie méthode pour résoudre toutes sortes de questions dans les sciences ne se dissocie pas d'une réflexion sur la manière dont les hommes conduisent leur esprit⁶, ou plutôt - car en fait ils sont peu nombreux à le conduire - *se conduisent* par rapport à l'idée qu'ils se font de la science.

⁴ *Discours de la méthode*, II, AT. VI, 17.

⁵ *Ibid.*, III, AT. VI, 28.

⁶ Voir p. ex. *Règle IV*, AT. X, 371 ; *Règle V*, AT. X, 380, etc.

De même que Descartes sera plus tard conduit à s'intéresser aux passions des théologiens⁷ et comme à en construire une anthropologie morale, de même ici, il s'intéresse aux passions liées à la science et aux façons de ceux qui se posent comme savants, lesquels tendent souvent à surestimer leurs découvertes, cela d'autant plus qu'elles devront davantage au hasard qu'à la méthode et à entourer de mystères leurs procédés comme leurs formulations⁸.

On doit donc dire de l'entreprise métaphysique qu'elle a été préparée non pas directement par une réflexion d'espèce morale, mais par une réflexion générale touchant la relation des hommes à leurs propres opinions, à la science et à la vérité – réflexion qui doit bien entendu quelque chose, comme on pourra le dire aussi de Hobbes et d'abord de Bacon – à certaines lectures humanistes et sceptiques, à l'anthropologie morale initiée par le scepticisme moderne, donc particulièrement à Montaigne.

Tant s'en faut donc qu'il faille attribuer l'entreprise philosophique de Descartes à une ambition démesurée, à une volonté de maîtrise ou d'emprise qui aurait subsisté sous une forme absolument primaire et irréfléchie. Il en va tout au contraire, Descartes s'étant posé presque dès le départ – pour autant que nous connaissons ses « premières pensées » - la question de ce que pouvait être une philosophie raisonnable. Et en écrivant dans *les Passions de l'âme* :

« Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables »⁹

il est transcendentalement évident qu'il a pensé à lui-même et à sa propre entreprise - en particulier à la métaphysique, qu'il a régulièrement désignée comme la plus difficile des parties de la philosophie.

C'est précisément pourquoi il faut parler ici de modération – mot qui vaut ce qu'il vaut pour désigner la *sôphrosunè* des Anciens, mais celui de *tempérance* est trop connoté, et le plus exact sans doute, celui de *mesure*, restera, nonobstant ses emplois cartésiens, moins canonique. Mais il devrait être entendu qu'il ne s'agit pas de choisir entre les vertus cardinales : cela

⁷ Voir l'Épître à Voetius, 4^e et 7^e parties.

⁸ Cf. Règle III, AT. X, 366-367 ; Règle IV, AT. X, 375.

⁹ *Les Passions de l'âme*, art. 156.

d'autant moins que Descartes est un tenant de l'unité des vertus. La modération ou mesure dont il s'agit ne se dissociera pas de la *sagesse* ou de la *prudence*, et elle implique un esprit de *justice*, au moins dans l'appréciation de son propre droit : c'est par exemple cet esprit de justice qui règle la définition cartésienne des compétences du philosophe par rapport à celles du prince ou du magistrat et à celles du théologien. La même modération sera aussi peu dissociable d'un certain *courage*, d'une force généreuse qui fera toute la résolution cartésienne.

Toutefois, de même qu'il ne s'agit ici ni de définir la vertu philosophique en termes trop exclusivement intellectuels (comme avec une sagesse ou prudence qui, bien entendues, reviendront à l'usage de la méthode), ni de trop la rapporter à des conditions extérieures (comme on l'entendra avec la justice) - de même, il importe de distinguer relativement, jusque dans l'entreprise philosophique, entre l'affirmation d'une force en quelque sorte originaire et la modulation ou modération d'une certaine impulsion. On peut songer ici à la dualité d'aspects qu'exprime la partie la plus directement morale des *Passions de l'âme* en distinguant entre la « vraie générosité » et l'« humilité vertueuse »¹⁰. Ces deux dispositions qui reviennent à une, car s'il s'agit de s'estimer « au plus haut point qu'[on] le peut légitimement »¹¹, cette estime implique sa propre mesure, donc la résolution du « rien de trop » ; et néanmoins, il y a une différence à faire entre la pensée toute positive qui définit en premier lieu la disposition généreuse et la pensée non peut-être négative, mais *limitative*, qui définit l'humilité vertueuse.

Si la modération est à la force ce que l'humilité vertueuse est à la générosité, c'est donc essentiellement à ce qui en métaphysique peut représenter l'humilité vertueuse qu'il s'agit ici de s'intéresser ; ce qui n'empêche pas qu'à titre générique, il s'agisse du rapport entre générosité et métaphysique (et toutes les vertus restent liées). C'est là un thème auquel ont touché autrefois Alain comme Henri Gouhier, et beaucoup plus récemment Pierre Guenancia et Frédéric Lelong. Cette tradition ne rend pas inutile un dénombrement des aspects sous lesquels on peut parler de modération ou de mesure en métaphysique, c'est-à-dire des figures ou des formes de la modération dans la métaphysique de Descartes. Il me semble qu'on peut en distinguer six :

¹⁰ *Ibid.*, art. 155.

¹¹ *Ibid.*, art. 153.

- 1) l'attention portée aux dimensions ou au degré de chaque difficulté, avec ce qui en est corrélatif : la mesure de l'« industrie » (c'est déjà le mot des *Regulae*) nécessaire pour la résoudre ;
- 2) le renoncement à la totalisation ;
- 3) l'évitement de toute arrogance dans ce que le sujet méditant s'attribue à lui-même ;
- 4) l'évitement corrélatif de tout excès de négativité dans la même opération ;
- 5) la discrétion dans l'indication des fins ;
- 6) la société maintenue avec les autres esprits.

Je développerai seulement certains de ces points et ne dirai qu'un mot des autres.

1. Le premier point (l'attention aux dimensions de chaque difficulté) est obvie et peut être caractérisé en deux mots : il s'agit de la sagesse des *Méditations*, et de ce que la « philosophie première » de Descartes hérite le plus directement de la réflexion méthodologique-épistémologique des *Regulae*. De toujours, en effet, la méthode cartésienne s'est définie par deux opérations : la vérification d'une proportion entre la question proposée et l'esprit humain ; l'établissement d'un ordre et donc de proportions entre les opérations à effectuer pour la résolution de cette question (pour autant qu'elle est proportionnée à l'esprit). Les *Règles* V et VII n'avaient pas d'autre objet. Sur ce plan, il est clair que la force d'esprit, l'énergie nécessaire pour les entreprises et pour les opérations dont il s'agit, ne fait qu'un avec la prudence et la lucidité dans l'appréciation de la tâche.

2. Le renoncement à la totalisation constitue un point plus délicat. Dans une formule remarquable de la *Lettre à Voet* de 1643, Descartes a caractérisé la métaphysique comme la plus difficile de toutes les parties de la philosophie, mais aussi la plus restreinte, ou du moins une partie très limitée, *perexigua*¹². On peut traduire ce fait comme suit : un traité tel que *la Dioptrique* ou *les Météores* fournit la solution cartésienne de plus de deux cents questions différentes ; dans le volume de 1637, Descartes dit en avoir traité ainsi plus de six cents¹³. Mais en métaphysique, peut-on dénombrer

¹² *Epistola ad Voetium*, I, AT. VIII-B, 36.

¹³ *Lettre au P. Dinet*, AT. VII, 579.

deux ou trois cents questions différentes ? Il semblera qu'il y en ait tout au plus quelques dizaines - autant que d'articles dans la première partie des *Principes*. L'ordre de grandeur, dans les termes dont il s'agit, n'est pas le même, à plus forte raison si l'on compare la métaphysique avec la physique entière. Et pourtant – c'est le paradoxe –, il n'y a pas de lieu où Descartes prétende avoir traité de la *métaphysique entière* : ni dans les *Principes de la philosophie*, qui présupposent la lecture des *Méditations*¹⁴, ni dans les *Méditations* elles-mêmes, qui de manière constitutive appellent commentaire¹⁵. Sur ce chapitre, les déclarations qui font des *Méditations* – surtout à l'époque de leur rédaction – un traité présentant des « commencements de métaphysique » s'accordent avec celles qui, dans le texte lui-même, évoquent des prolongements non réalisés. La déclaration plus remarquable se trouve au début de la *Méditation V* :

« Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner, touchant les attributs de Dieu, et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit : mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche »¹⁶.

Mais ailleurs aussi, les marques de non-totalisation, d'inexhaustivité ne sont pas rares, y compris sur des points particulièrement importants. Ainsi dans la Première partie des *Principes*, avec le dénombrement des notions simples dont se composent nos pensées :

« Touchant les choses, nous avons premièrement certaines notions générales qui se peuvent rapporter à toutes : à savoir [celles que nous avons de] la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre, et peut-être aussi quelques autres »¹⁷.

Et à l'article 53, on trouvera de curieux points de suspension :

¹⁴ *Les Principes de la philosophie*, Lettre-Préface, AT. IX-B, 1-20.

¹⁵ J'ai évoqué cette loi dans *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, 1, Paris, PUF, 2005, § 4.

¹⁶ AT. VII, 63 ; AT. IX, 50.

¹⁷ *Les Principes de la philosophie*, I, art. 48.

« L'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense, que nous ne les pouvons concevoir sans elle ; mais au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement, et la chose qui pense sans imagination et sans sentiment, et ainsi du reste. »

Les « etc. » que l'on trouve régulièrement dans les textes de la « philosophie première » répondent d'abord à l'un des principes des *Regulae*, d'après quoi, dans le traitement d'une question, il n'est pas toujours indispensable d'examiner la totalité des choses qui appartiennent à un certain degré. Mais ils consonnent aussi avec une décision cartésienne radicale, celle du renoncement à la connaissance adéquate (entière et parfaite) de quelque objet que ce soit¹⁸ (je dis bien *objet*, chose existante, et non *donnée* ou *proposition*).

Reste le paradoxe qui veut qu'une métaphysique limitée soit réalisable seulement en partie. Que veut dire que la métaphysique soit très restreinte, *perexigua* ? Ce n'est pas, semble-t-il, que son domaine soit rigoureusement circonscrit et puisse, à l'intérieur de ses frontières, être intégralement parcouru et exploré. Rigoureusement circonscrit, rien n'indique qu'il le soit. Et quand Descartes souligne que Dieu par sa nature nous est incompréhensible, ou que nous ne devons pas, il ne faut pas comprendre que ce que nous saisissons de la nature divine puisse être intégralement exposé. Cette connaissance est plutôt structurellement inexhaustible, et le fait qu'il n'y ait, comme disait le *Discours de la méthode*, « qu'une vérité de chaque chose »¹⁹, ou bien qu'on puisse, dans le domaine de la connaissance rationnelle, statuer absolument sur la vérité d'une proposition, ne témoigne pas par soi du contraire.

On peut en dire autant de la connaissance que l'esprit peut acquérir de lui-même : les données sont surabondantes, si, dans notre relation cognitive, affective, volitive, etc., aux choses, nous appréhendons en même temps notre esprit comme sujet de ce rapport²⁰. Mais l'impossibilité de définir les notions

¹⁸ Dieu peut avoir une telle connaissance : cf. *Réponses aux Quatrièmes Objections*, AT. VII, 220 ; IX, 171. Cf. aussi à *Élisabeth*, 15 septembre 1645, AT. IV, 291.

¹⁹ « N'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir » : *Discours*, II, AT. VI, 21.

²⁰ Cf. *Méditation II*, AT. VII, 33 ; IX, 26 ; cf. aussi à *Mersenne*, juillet 1641, AT. III, 394 : « n'étant, comme j'ai démontré, qu'une chose qui pense, il est impossible que nous

simples qui s'y rapportent (la connaissance, la vérité, la liberté de la volonté), et qui ne sont pas à proprement parler des concepts, mais – comme il ressort encore aujourd'hui des analyses de Yoshitomo Onishi – des expériences primitives, suffit à marquer en ces matières les limites de l'explication.

L'essentiel, donc, consiste à s'assurer d'un petit nombre de principes et de relations, et c'est en cela seul que consiste la *perexiguité*. Le clair et distinct est nécessairement sélectif ; et de toute manière, selon le vrai « ordre du philosopher », c'est ce qui vient en premier dans l'ordre de la connaissance qui a en tant que tel la plus haute valeur. Le choix du mode personnel pour l'exposé philosophique vaut lui-même renoncement à la totalisation (comme l'indique Katsuzo Murakami, « c'est précisément ce point de vue limité qui sert de point d'appui »).

3. Que le sujet méditant, chez Descartes, refuse de s'attribuer trop à lui-même, cela est sensible partout, depuis les constantes précautions de la *Seconde Méditation* jusqu'à la formule finale de la *Sixième*, qui rappelle « les infirmités de la nature humaine »²¹, en passant par l'expérience de la finitude que décrit, sans pathos aucun, la *Troisième*.

Sur ce chapitre, on évoque souvent une prise de contrôle, un « arraisonnement » (traduction reçue pour le *Gestell* de Heidegger) de toute réalité par l'*ego* cartésien. La célèbre formule du *Discours de la méthode* sur la possibilité de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »²² est superposée à celle d'après laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses que par les idées que nous en avons, pour produire l'image d'un sujet occupé à *décider* par lui-même de ce qui est réel, possible et désirable. La simple formule : *ego sum, ego existo*, avec ce qu'elle éveille d'échos du côté de la Vulgate (non seulement avec l'*ego sum qui sum* d'*Exode*, 3, 14, mais aussi avec les très nombreuses formules en *ego sum* du Christ dans l'Évangile de Jean), est prise comme caractéristique d'un certain aplomb avec lequel, en somme, le sujet cartésien s'attribue d'emblée à lui-même une puissance en son genre illimitée.

Cette interprétation a toutefois contre elle de nombreuses données. Stylistiquement parlant, un simple *sum, existo* à la place de l'*ego sum, ego*

puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons ».

²¹ *Méditation VI*, AT. VII, 90 ; IX, 72.

²² *Discours*, VI, AT. VI, 61.

existo, et à plus forte raison l'emploi nu d'un seule de ces formes verbales aurait été tout à fait inusuel et incongru : le *sum* a besoin sinon d'un complément de type prédicatif, du moins d'un élément introductif (ce qui est le cas dans la forme inférentielle : *cogito, ergo sum*). Quant à l'*ego* lui-même, on ne saurait dire qu'en sortant du marasme du début de la *Seconde Méditation*, il cède à quelque euphorie. L'unique moment de joie que réserve la partie centrale des *Méditations* est celui de la contemplation de la nature divine, et non du tout de la propre nature de la *res cogitans*²³. C'est des perfections divines que le sujet cartésien se réjouit sans mélange, non des siennes propres, dont il doit certes se trouver content, mais qui sont mêlées d'imperfections ; et sous ce rapport, il convient d'éviter toute surenchère et à plus forte raison tout enthousiasme dans l'évocation de ce que la volonté humaine peut avoir d'infini. Les textes cartésiens sont en fait très précautionneux – non seulement la *Quatrième Méditation*, mais les *Principes*²⁴ et la lettre à Mersenne du 25 décembre 1639²⁵ ; et l'extension illimitée que Descartes reconnaît à la volonté humaine peut être appréciée de deux façons : comme aspiration à une perfection toujours plus grande, elle correspond sans doute à ce que Dieu veut de nous ou pour nous ; mais si elle prend la figure d'un effort pour rivaliser avec les autres hommes ou même avec Dieu, alors l'« infini » de la volonté sera un mauvais infini, une forme de démesure et de dérèglement. Il appartient à l'homme, créé à l'image de Dieu, d'éviter de se prendre au mirage de cette ressemblance ; et pour commencer, ce sera une maxime du sujet des *Méditations* que sa pensée « n'impose aucune nécessité aux choses »²⁶, et qu'au contraire c'est la nécessité des choses qui lui sont données à connaître qu'elle doit avoir soin d'enregistrer.

²³ *Méditation III, in fine*, AT. VII, 52 ; IX, 41.

²⁴ « L'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée : *au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie*, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre » : *Principes*, I, art. 35.

²⁵ « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image » : à *Mersenne*, 25 décembre 1639, AT. II, 628.

²⁶ *Méditation V*, AT. VII, 66 ; IX, 53.

4. À l'inverse, la subjectivité cartésienne se caractérise aussi par l'évitement de tout excès de négativité. Si l'*ego* ne doit pas se grandir au regard de Dieu, il ne doit pas non plus s'anéantir. Être comme un milieu entre le néant et Dieu²⁷, ce n'est pas être un néant. La bonne disposition est à cet égard fixée par *les Passions de l'âme* :

« D'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient ; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde »²⁸.

Cette disposition fait système avec la conscience que nous devons avoir de notre libre arbitre : toutes nos facultés sont choses que nous avons reçues de Dieu, mais il nous reste absolument le pouvoir d'en disposer.

À cet égard, il existe assurément un texte-limite, celui de la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 : celui-ci évoque, à titre de « chemin pour parvenir à l'amour de Dieu », une méditation sur la nature divine et la Création, de nature à remplir l'homme qui s'y livre

« d'une joie si extrême, que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite »²⁹.

Cet homme, ajoute Descartes,

« sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété; et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre, que, même lorsqu'il en

²⁷ Cf. *Méditation IV*, AT. VII, 54 ; IX, 43.

²⁸ *Les Passions de l'âme*, art. 164.

²⁹ À Chanut, 1^{er} février 1647, AT. IV, 609.

attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté »³⁰.

C'est là le seul texte de Descartes où il soit question d'une forme de *désappropriation* de la volonté, dans des termes qui font écho à la mystique française et d'abord rhéno-flamande. Mais ce texte est à placer un peu à part dans la production cartésienne : destiné à être lu par, ou à, la reine Christine de Suède, dont le philosophe ne connaît pas les convictions foncières, il peut être lu moins comme l'expression nue du sentiment de Descartes que comme une démonstration de virtuosité dans le sens d'une piété quelque peu forcée³¹.

5. Concernant l'indication des fins, la discrétion de la métaphysique cartésienne concerne tout l'ordre de la Création, dont nous ne devons pas entreprendre de chercher à quelles raisons il obéit ; mais elle porte particulièrement sur l'union de l'âme et du corps, dont la possibilité même n'est pas destinée à être éclairée. À la question posée successivement par Gassendi³², Élisabeth³³, Burman³⁴ et Arnauld³⁵ : *comment notre âme, substance incorporelle, peut-elle agir sur ou dans le corps, et pâtir de lui ?* Descartes répond invariablement : il ne faut pas trop s'interroger, « l'expérience ici suffit »³⁶...

De fait, ce que l'on appelle, d'après la lettre à Élisabeth du 21 mai 1643, la « troisième notion primitive », celle, précisément, de l'*union*, qui nous fait concevoir « l'âme et le corps ensemble »³⁷, n'a pas proprement de substance conceptuelle : il s'agit plutôt de cette habitude de pensée, de cette sorte de perspective ou de disposition d'esprit, ou si l'on veut de cette intuition permanente, qui nous fait accepter cette interaction ou cette communauté d'affections comme une donnée première et non problématique. Sur un autre plan, dire de l'homme, composé d'esprit et de corps, qu'il est non pas

³⁰ *Ibid.*

³¹ Après un séminaire tenu à Hakone en septembre 2004, j'ai développé ce point dans « La distance cartésienne », postface à René Descartes et Pierre Chanut, *Lettres sur l'amour*, Paris, Les Mille et une nuits, 2013.

³² *V^{èmes} Objections*, VI, 4, AT. VII, 337-338.

³³ *Élisabeth à Descartes*, 6 mai 1643, AT. III, 661.

³⁴ *Entretien avec Burman*, AT. V, 163.

³⁵ *Arnauld à Descartes*, juillet 1648, pt 4, AT. V, 214-215.

³⁶ *Entretien avec Burman*, loc. cit.

³⁷ *A Élisabeth*, 21 mai 1643, AT. III, 665.

une *substance* (jamais il n'est ni ne pourra être question de « substance composée »), mais un *être par soi* (*ens per se*), c'est marquer résolument qu'autre est le plan des essences, autre celui de l'existence, dans lequel s'inscrit avec l'homme un mode d'être tout à fait spécifique, incompréhensible à l'aune d'une ontologie abstraite.

Quant à la raison pour laquelle Dieu a voulu conjoindre « substantiellement », dans un « être par soi », deux « choses » toutes différentes et capables *a priori* d'une existence séparée, il est tout à fait impossible d'y accéder. La foi nous apprend certes sur la création de l'homme, sur son état primitif, sur la destination de l'âme après cette vie, sur les conditions de son salut quantité de choses que nous devons croire. Mais, comme il est dit dans *l'Entretien avec Burman*, « il suffit au philosophe de considérer l'homme tel qu'il est à présent dans sa condition naturelle »³⁸. La certitude que nous délivre la foi est d'une autre nature que celle que nous tenons de nos propres lumières, et si les deux peuvent se conjuguer sur certains points, il ne faut surtout pas les confondre, ni entreprendre de raisonner en philosophie à partir de données de foi. En l'espèce, la raison ou la fin pour laquelle Dieu a créé l'homme est chose à quoi notre esprit est par lui-même tout à fait incapable d'accéder. Nous devons donc croire, pour la pratique, ce que la religion nous apprend, et, pour le reste, nous satisfaire de certitudes limitées, au nombre desquelles il faut compter celles que délivre la *Quatrième Méditation*, et notamment celles-ci : (1) *Dieu ne nous a donné aucune faculté qui soit défectueuse* (la limitation de notre entendement n'est pas un défaut, l'illimitation de notre volonté non plus) ; (2) *Dieu nous a laissé le libre usage de nos facultés avec le devoir d'en user bien*.

Nous ne saurions donc, philosophiquement, rien déterminer d'un « *sens de la vie humaine* », et Descartes eût sans doute rejeté cette question comme puérile ou théologique en son fond. Mais nous pouvons très certainement savoir ce qu'est une vie humaine accomplie (celle dans laquelle nous faisons constamment de nos facultés le meilleur usage dont nous soyons capables). Cette connaissance doit nous suffire, et elle s'applique aux facultés que l'âme possède dans son union avec le corps aussi bien qu'à celles qu'elle a par elle-même ou en soi seule³⁹.

³⁸ AT. V, 159 ; trad. de J.-M. Beyssade.

³⁹ Je reprends ici quelques éléments d'une contribution cosignée avec Frédéric de Buzon, « L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions », in

6. Enfin, la métaphysique cartésienne installe-t-elle vraiment son sujet dans cette forme de solitude qu'on a nommée le solipsisme ? Il y a sans doute, avant la Sixième Méditation, une longue phase au cours de laquelle l'affirmation de l'existence d'autres hommes ou d'autres esprits reste interdite car encore incertaine. Cependant, une chose est que cette affirmation soit interdite, autre chose que la tendance ou inclination à croire à cette existence soit entièrement désamorcée ; et autre chose encore, que la réflexion dont les *Méditations* sont le protocole cesse de se communiquer. En réalité, ce que Descartes écrit à la fin de l'*Abrégé des Méditations*, que des vérités telles que celles-ci : *il y a un monde, les hommes ont des corps*, n'ont jamais été sérieusement mises en doute par aucun homme de bon sens (à l'esprit sain, *sana mente*)⁴⁰, vaut bien entendu pour l'existence même des autres hommes.

Bien des confusions ont été commises sur ce chapitre, qu'il ne m'est pas possible d'inventorier ici. Mais Descartes, qui a durant la plus grande partie de sa vie recherché la tranquillité maximale, et s'est pour cela aménagé une forme de solitude, n'a en aucune manière été un penseur solitaire. La certitude qu'il a cherché à obtenir en philosophie est rigoureusement indissociable d'un constant souci de l'objection ; et bien qu'on puisse assurément s'objecter beaucoup de choses à soi-même, le sujet de qui vient l'objection est toujours d'une certaine manière un autre que celui à qui l'objection est adressée. La fureur perceptible de Descartes contre Gassendi dans ses *Réponses aux Cinquièmes Objections* tient précisément à ce que Gassendi, cette gloire de la République des Lettres, n'a pas senti, ou n'a pas voulu voir, à quel degré l'auteur des *Méditations* s'était d'avance plié à cette discipline de l'altérité. Sous ce même rapport, on peut assurément parler avec Yoshinori Tsuzaki d'une « anachorèse mentale », mais celle-ci n'a de sens que relatif, car d'un autre côté, rien n'a été plus constamment recherché par Descartes, à travers sa méthode et sa philosophie même, que la construction d'un authentique sens commun.

C'est ce sens commun qu'ici, aujourd'hui, comme en d'autres rencontres qui ont précédé ou qui suivront, nous continuons à rechercher ensemble.

Lectures de Descartes, éd. par F. de Buzon, É. Cassan et D. Kambouchner, Paris, Ellipses, 2015, p. 279-328.

⁴⁰ AT. VII, 16 ; IX, 12.