

ラフカディオ・ハーンの〈高等仏教〉と井上円了

長谷川琢哉

hasegawa takuya

はじめに

怪談話などの日本の民衆文化の紹介者として一般に知られているラフカディオ・ハーン（小泉八雲）であるが、彼は来日以前から仏教に大きな関心を抱いており、仏教に関する記事や著作も少なくない。その中でも特に近年注目を集め、盛んに研究されているのは、「涅槃（Nirvana）」や「高等仏教（The Higher Buddhism）」といった理論的著作において示されているハーンの仏教理解である。たとえば「涅槃」については、昨年、インド学・仏教学的観点から詳細な註が付された新訳が完成し、ハーンによる同時代の近代仏教学の受容について具体的に検証されている⁽¹⁾。またそうした研究と平行し、アメリカ時代のハーンがどのように仏教に関心を持つに至ったのか、また自らを「スペインサーの学徒」と称するハーンの仏教理解とスペインサー哲学との関係などについても徐々に明らかにされつつある⁽²⁾。

本論考は、以上のような優れた先行研究の成果を可能な限り利用したものであることをあらかじめことわっておきたい。しかしその上で、これまでの研究においては見過ごされてきた側面もあるように思われる。ハーンの仏教理解をあつかった従来の研究のほとんどが、「涅槃」や「高等仏教」といった作品で示されているのは、

ハーン独自の仏教理解であるという見解をとっている。たしかに、たとえばスペンサー的な進化論哲学と「仏教形而上学」を重ね合わせるようなハーンの仏教観には、明らかに独自性を見出すことができるだろう。しかしその一方で、そもそも上記の諸作品においては、ハーンは自らの仏教理解を提示するというよりも、むしろ日本における仏教の一面の紹介を意図していたという側面もある。実際、ハーンが提示する〈高等仏教〉の内実を検討してみると、当時日本で普及していた〈哲学的仏教〉の理論と大きく重なる部分も見えてくる。

このような観点からハーンの仏教理論を検討する場合、おそらく無視することのできない人物として浮かび上がるのが、井上円了であろう。というのも、ハーン滞在時の明治期日本において、〈哲学的仏教〉を代表する思想家と言えば円了をおいて他におらず、また、しばしばハーンの仏教理解の独自性としてあげられるスペンサーと仏教の関連づけについても、円了はハーンに先立って詳しく展開していた。そして何よりも、ハーンは円了と面識があり、円了の哲学的仏教の営みがどのようなものであるのかを、ある程度は理解し、それに大きな期待をかけていたことが確認できるからである⁽³⁾。

ただし、ハーン自身は日本語を読むことができなかった。それゆえ、ハーンの作品の内に円了への直接的言及を見出すことはできない。また、ハーンが提示する〈高等仏教〉と円了の〈哲学的仏教〉では、基本的な構造に類似点がある一方で、細部や強調点などには違いがある。そこで本論者では、ハーンが提示する〈高等仏教〉と円了の〈哲学的仏教〉を直接重ね合わせるといっても、両者を比較し、その類似点と相違点を明らかにすることを試みたい。こうした作業を通して、ハーンと日本仏教の関わりについて従来とは違った角度から光を当てることが期待できるのではないか。またそればかりでなく、ハーンという媒介を通して井上円了の思想を見ることによって、円了の仏教哲学の思想史的意義やそのねらいを再考することも可能になるのではないか。以上が本論

考の基本的なねらいである。

一、ハーンの仏教理解の背景

ハーンの「高等仏教」という作品は、「宗教」という角度から日本社会を描いた集大成的著作、『日本——ひとつの試論』（一九〇四年）の一章をなすものである。そして「涅槃」は、「仏の国土」としての日本の文化を描いた著作、『仏国土拾遺』⁴（一八九七年）の一章をなしている。いずれも仏教の哲学的側面をあつかったものであり、ハーン自身が「涅槃の教義は〈高等仏教〉に含まれている」と言うように、二つの作品は共通した内容をもっている。その理論的内実を詳しく検討する前に、まずはハーンがこれらの作品を書くにいたった経緯について確認しておきたい。

先にも触れたように、ハーンは記者をしていたアメリカ時代から仏教に関心を抱いていた。当時の欧米社会の知的環境やハーン個人の嗜好など、そこにはいくつかの要因が想像できようが、ただ、ハーンが決定的に仏教に目を向けるようになったのはエドウィン・アーノルドの『アジアの光（*The Light of Asia*）』を読んだからであると思われる⁵。『アジアの光』は釈迦の生涯を描いた叙事詩であり、東洋文化を「発見」し「再評価」しようという気運が高まっていた当時の欧米社会に、広く仏教を知らしめる役割をはたした。その人気はアメリカでも非常に高く、とりわけハーンは一八八三年に出された新版に感銘を受け、友人に次のような手紙を書き送っている。

あなたはアーノルドの『アジアの光』の素晴らしい新版を読みましたか？私はすっかり魅了されました——

奇妙なまでに新しく美しい崇拜の芳香で私の心は満たされました。結局のところ、多少なりとも秘教的なかたちをもつ仏教こそが未来の宗教となるのかもしれないと。輪廻の循環というものは、遊牧民から文明人にまでいたる広大な進化において、あるいは、蛆虫から無数の動物の形態を経て王様にまでいたる広大な進化において、実際に証明されるのではないのでしょうか。(中略) キリスト教徒の考える天国というものも、つまるところ涅槃以外の何ものでもありません。つまり、人間と神的存在との永遠の相互融合の中で個人が消滅 (extinction) することに他なりません。なぜなら、肉体もなく、物質性もなく、感覚もないという状態は、無を意味し、それ以外の何ものをも意味しないからです⁽⁶⁾。

この手紙からは、ハーンの仏教への関心の特徴づける二つのポイントを読み取ることができる。一つめは、「輪廻」と「進化哲学」との結びつきである。手紙の前半部分にある「輪廻の循環 (the cycle of transmigration)」というのは、仏教の「六道輪廻」説を指している。この時点で仏教的なニュアンスをハーンがどれほど理解していたかは定かではないが、しかしアーノルドの著作から読み取った「輪廻」という考えが、ハーンを仏教へと向かわせたことは間違いない。そもそもハーンは仏教に出会う以前から、輪廻転生思想に強く惹かれていたようである。大東俊一によれば、幼いころからキリスト教に反発を感じ、ギリシア神話や北欧神話を愛読していたハーンは、ロマン主義的な「汎神論的思想」に基づく輪廻思想にあこがれを抱いていた⁽⁷⁾。実際、ハーンはアメリカで記者をしていた頃から、そうした思想をエッセイなどで繰り返し表現している⁽⁸⁾。ところで、先の手紙に戻るならば、ハーンはどのように自らの興味を惹く仏教の輪廻説が、「進化」という現象において「現実に証明されるのではないか」という意見を示している。しかしながら、輪廻説と進化論がいったいどのように結び付く

のだろうか。

これに関しては、一八八〇年九月七日付の『デイリー・アイテム』紙にハーンが寄稿した、「輪廻転生」という作品に興味深い一節がある。ハーンは医者と思しき登場人物に次のように語らせている。

物質と力の永続性については知っているね。つまり、旋回する宇宙の質量が、陶工の手にかかる粘土のように、過去、現在、未来において、無数に変化する形態へと変わっていくことを知っているね。そして、消えていくのは形だけであり、われわれの身体の元となる個々の原子は、世界の終局の炎の中で山々が蠟のように溶けてしまった後にも、存在し続けるであろうことも知っているね。だから、輪廻転生説を単なる空想とみなすことはできないのだよ(9)。

「物質と力の永続性 (the eternity of Matter and Force)」と言われているのは、一九世紀には広く普及していた「質量保存則」(スペンサーはこれを「物質の不滅性 (Indestructibility of Matter)」と呼んでいた)、および「エネルギー保存則」(スペンサーは「力の恒存性 (Persistence of Force)」と呼ぶ)のことを指している。ここでのハーンの理解は通俗的なものだが、ある物理現象に引き続いて生じる別の現象を通じて、「物質」・「力」(エネルギー)の総量に変化しない以上、宇宙全体の物質と力の量は一定である、といった考えが示されていると考えられる。それゆえハーンは、一定量の「原子」・「宇宙の質量」が原初から変形し続けて「われわれの身体」の形をとり、そして個体の死後もその原子は変形しつつ「存続し続ける」との趣旨を示しているのである。このようにして、ハーンは当時の科学理論によって、自身が幼いころから抱いていた輪廻転生説が裏づけられると考えてい

た。

しかしながら、こうした考えは決してハーンの独創というわけではない。「輪廻転生」まではいかなくとも、「エネルギー保存則」等の科学理論を用いたある種の進化的論一元論哲学というものが、一九世紀後半以降さまざまに展開されていた¹⁰⁾。その中でも特にハーンに大きな影響を与えたのがハーバート・スペンサーである。とりわけスペンサーの『第一原理』は、「力の恒存性」という「公理」から「進化の一般法則」を導き、宇宙全体を「進化」と「解体」というプロセスとして記述するという試みを行った著作である。スペンサーの思想はアメリカでも広く受け入れられ¹¹⁾、ハーンも一八八五年頃にこの書を読んだようである。それによって彼は「完全に新しい知的生活の扉が開かれた¹²⁾」と語り、以後「スペンサーの学徒」を自称するようになる。そしてスペンサーの進化論哲学に本格的に出会うことによつて、ハーンは輪廻転生説が「現実的に証明される」という確信を強く得るようになり、仏教にもよりいっそう惹かれていくようになる。

さて次に、ハーンの仏教への関心の第二のポイントに移ろう。それは「涅槃(Nirvana)」のとらえ方に関わっている。先に引いた手紙の後半部分で、ハーンは「涅槃」を「人間と神的存在との永遠の相互融合の中で個人が消滅(extinction)すること」とし、さらにそれを「肉体もなく、物質性もなく、感覚もない」、「無」の状態と規定していた。神的存在の内での個の「消滅」、あるいは「無」としての「涅槃」。まずはアーノルドを介したこのような「涅槃」のイメージを、ハーンは肯定的なものとして見ていたことがうかがえよう。

ところで、この「涅槃」という概念は、一九世紀の欧米に始まった近代仏教学において大きな争点のひとつとなっていたものだった。ハーンはアーノルドの『アジアの光』によつて仏教へと目を開かれて以来、マックス・ミュラーによる『東方聖典叢書』の経典の翻訳や、ウジェーヌ・ビュルヌフのサンスクリット仏典研究など、当

時の近代仏教学の成果を存分に享受しつつ独自の研究を行うようになった⁽¹⁴⁾。それゆえ、近代仏教学において「涅槃」概念が問題になっていた以上、ハーンの関心もおのずとそこへと向けられたのである。

この問題の争点を明らかにするために、ハーンが一八八四年に『タイムズ・デモクラット』紙に発表した「仏教とは何か」という評論の一節を引いておこう。そこでハーンは仏教の「四つの高貴な真理」（いわゆる「四聖諦」）について説明している。すなわち、一、苦しみが存在すること。二、苦しみの原因は欲望であること。三、欲望を抑えれば苦しみが抑えられること。四、欲望の抑止はブッダの教える「善き法」に従うことで達成されること。そしてこれにより「涅槃、すなわち消滅が達成される」こと。おそらく三つめまでの「真理」（「苦諦」「集諦」「滅諦」にあたる）については、現在のわれわれの眼から見ても違和感はないだろう。しかし仏教的「真理」の最終局面である「涅槃」（「道諦」にあたる）を「消滅」とする場合、そのニュアンスが問題となる。ハーンは次のように続けている。

われわれは消滅と言った。しかしゴータマが涅槃を存在のまったき絶滅とみなしたのか、あるいは一滴の水が自分の出てきた大洋に帰るように、靈魂が神の中へ再び帰ることとみなしたのか。これは今なお悩ましい問題である。涅槃が、つねに自我の消滅を意味していたかどうか——今日そのように思われているのだが——をわれわれは知らない⁽¹⁵⁾。

ここでハーンは涅槃を「存在のまったき絶滅」とみなす解釈と、「靈魂が神の中へ再び帰ること」という、異なる二つの解釈を提示している。先の手紙の内容から鑑みて、この時点では、ハーンは後者の解釈に共感をもつ

ていたと考えられる。つまり、彼は輪廻転生の先に、神的な存在との融合という意味での「個人の消滅」を見ようとしていたのである。

しかしながらそれとは別に、涅槃を「存在のまったき絶滅」とみなすような解釈も当時は大きな影響力をもっていた。そもそも「仏教」は、欧米の近代仏教学によって「発見」され、ひとつの世界宗教として認められるようになったものである。しかしその反面、東洋の宗教の「発見」は、キリスト教勢力の不安を煽ることも繋がった。というのも、仏教に含まれる高度な理論や倫理性（これこそ近代仏教学が仏教の内に「発見」したものだ）は、キリスト教をも凌ぎ、「文明の宗教」たるキリスト教の地位を脅かすものとみなされるようになったからである。

その結果、キリスト教側からの対抗措置、つまり仏教に対する「キリスト教の優位」を主張する必要が生じた。そしてそれを目的とするような仏教研究が現れる。その中心となったのはヴィクトル・クザンやジュール・バルテルミ・サン＝ティレルといったフランスのエクレクティズムの哲学者たちである⁽¹⁶⁾。一九世紀の知識人たちによる戦略的な仏教の「誤解」を論じたロジェ＝ポール・ドロワによれば、そうした哲学者たちは「涅槃と消滅 (anéantissement) を結びつけ、仏教をニヒリズムとみなし、恐るべきもの、あるいは恐るべきであるゆえにいつそう魅力的なものとみなした⁽¹⁷⁾」という。仏教は、たとえばキリスト教のように魂の实在や死後の復活を信じるのではなく、「魂の消滅」という意味での「涅槃」を理想とするような、恐ろしいニヒリズムであると批判されたのである⁽¹⁸⁾。要するにハーンが言う「存在のまったき絶滅」という涅槃観は、いわば仏教の非合理性や異常性を主張するために流布した「反仏教的言説」でもあった。

ハーンは、神的存在との融合という涅槃観には共感していたが、魂の絶滅という涅槃観の方が当時欧米では主

流だった。それゆえこの時点においては、彼はいずれが適切な解釈であるのかをはかりかねていたようである。

いずれにしても、一八八〇年代におけるハーンの仏教理解のポイントは以上のようなものであった。『アジアの光』を読んで以来、ハーンはスペンサー的進化論哲学と仏教との関わりや、「涅槃」の解釈などに関心をもちつつ、英語やフランス語で書かれた仏教の文献を数多く読んだ。そして一八九〇年、すでに新聞社を辞めていたハーンは、ニューヨークのハーパーズ社と契約し、旅行記を書くために日本へと向かうことになる。横浜港に着いた来日初日、ハーンは何よりもまず仏教寺院を訪れたという¹⁹。日本で直接仏教に触れることが、来日の大きな目的のひとつだったことを示すエピソードである。

二. 〈高等仏教〉とは何か

よく知られているように、来日後のハーンは神道や怪談といった日本の民衆生活に根づいた宗教文化にも強い関心をもつようになった。ハーンはそれについての多くの作品を発表したが、しかし仏教への興味も一貫して持続していた。民衆の素朴な前生観念や地藏信仰、祖先崇拝と結びついた神仏習合形態等、いきいきとした仏教信仰も外国人のハーンの眼には興味深く映ったようである。とはいえ、アメリカ時代に彼が取り組んでいた、より理論的な仏教へのアプローチも日本に来て大きく進展した。

来日から七年後の一八九七年、ハーンは『仏国土拾遺』という作品を発表し、その中で彼が以前から問題としていた「涅槃」解釈について論じることになる。また、さらに七年後の一九〇四年には、『日本——ひとつの試論』における「高等仏教²⁰」という章で、哲学的仏教についてより包括的に論じている。先に見たように、ハーンにとって「涅槃」は〈高等仏教〉の教説の一部（あるいはひとつのトピック）であるため、ここからはさしあ

たり両者を〈高等仏教〉としてひとまとめに論じることにはしたい。

まずはハーンの言う〈高等仏教(Higher Buddhism)〉が何を指すのかということからはじめよう。彼自身はこれを「民衆仏教(popular Buddhism)」に對置し、「哲学的仏教(Philosophical Buddhism)」あるいは「仏教の形而上学(Metaphysics of Buddhism)」とも言い換えている。つまりこれは、民衆によつて素朴に信じられている仏教とは異なり、さしあたり「高度な」理論内容を含む「哲学的仏教」といった意味と理解できよう。そして実際にその内容を見てみると、それはハーンがアメリカ時代に考えていた科学的かつ哲学的な仏教理解の延長線上にあると言つてよいものである。しかしながら、われわれがここで問題にしたいのは、この〈高等仏教〉の理論内容を、単純にハーン独自の仏教理解と言つてよいものかどうか、ということである。

ハーンは「高等仏教」という作品の冒頭で、「哲学的仏教」について論じなければならぬ三つの理由を挙げている。ひとつめは、「この主題についての誤解や無知は、日本の知識階層が無神論であるとの批判をひき起こしかねない(22)」ということである。つまりこの作品は、「日本の知識階層」の宗教性を紹介することをひとつの目的としている。また別の箇所では、それは「形而上学者の宗教」、「哲学的に訓練された人にとつての『宗教』」、「学者の宗教」とも言い換えられている。それゆゑこれを素直に読めば、〈高等仏教〉とは哲学的訓練を受けているような日本の「学者」・「知識階層」の中で信じられている仏教、といった意味となろう。

そして二つめの理由は、「欧米の」一部の人は、日本の一般の人々——つまり国民の大部分が、涅槃を消滅(実際、この言葉の意味さえ大衆には知られていない)とみなすような教えを信じており、彼らは世界から消えてしまうことを全面的に甘受している、という思い違いをしている」からだという。ハーンの見るところ、日本の一般の人々は、「消滅」という意味での涅槃を信じてなどおらず、その意味すら知らない。にもかかわら

ず、ある種の近代仏教学がひろめた誤解によって、欧米の一部の人々は日本人が「魂の消滅」を求めているかのように考えている。それゆえ、その誤解を解くために、「涅槃」の教義を説明する必要があるというわけである。このように、ハーンが提示する〈高等仏教〉は、欧米の否定的な仏教観をただす意図を持つと同時に、近代仏教学において問題となっていた「涅槃」の概念についてのひとつの解答を意図してもいると言えよう。

最後に三つめの理由として挙げられているのは、哲学的仏教は「近代哲学の研究者にとつて極度の関心をもたらずものひとつである」ということである。後に詳しくみるが、ハーンは〈高等仏教〉と、ハーバート・スペンサーの進化論哲学、およびエルンスト・ヘッケルらに見られる「ドイツの一元論」哲学との類似性を指摘している。哲学に関心をもつ人々に対して仏教を紹介することもこの作品の目的となっているのである。

さて以上からわかるように、ハーンの言う〈高等仏教〉とは、まずは日本の哲学的な知識人の宗教であり、「涅槃」についての教義を含み、西洋の近代哲学との類似性をもつような哲学的仏教理論のことなのである。

ところで、そのような〈高等仏教〉の学説が日本に存在していたとして、日本語を解さなかったハーンはそれをどのように知ったのだろうか。まず考えられるのは、直接的な対話である。来日初日に偶然横浜の寺で出会い、しばらくハーンの通訳もつとめた真鍋明という人物は、オルコットの『仏教教理問答』を原書で読んでいたという学僧であった²³。彼は日本の仏教界の動きにある程度は通じていたはずであり、ハーンにも日本の仏教についての情報を与えていたと考えられる。また、時に真鍋のような通訳を介しつつ、ハーンは実際に仏教の僧侶とも会話を交わっていたようである²⁴。

しかしそれ以上に、ハーンが日本の〈高等仏教〉を理解するに際して、直接参照した書物がある。それは黒田真洞の *Outlines of the Mahayana* (25) (『大乘仏教大意』) である。これは一八九三年のシカゴ万国宗教会議において配

布された小冊子であり、浄土宗の近代化に貢献した黒田真洞によって書かれたものである。しばしば指摘されるように、シカゴ宗教会議における日本仏教の代表団は、宗教を通して日本の近代性・合理性を西洋諸国に顕示するという戦略を取っていた⁽²⁶⁾。そしてその際、黒田が全面に押し出したのは、それまでの西洋の近代仏教学からは見落とされていた(あるいは否定されていた)「大乘仏教」であった⁽²⁷⁾。この書によって、ハーンは欧米の近代仏教学が主にあつかってきたテラーワダー仏教(いわゆる「小乗仏教」とは異なった日本の仏教)大乘仏教の基本的教義を知り、〈高等仏教〉を論じる際の理論的な後ろ盾としたのである。実際この書はハーンの著作の内に繰り返し引用されている。とはいえ黒田の『大乘仏教大意』は、一読してすぐに「哲学的」なものであるとは言い難い。たしかにジュディス・スノドグラスが指摘するように、この書においては、「仏教の専門用語が現代哲学で用いられる英語へと翻訳されている⁽²⁸⁾」という側面があり、しかもその翻訳においては、井上哲次郎らのアカデミズムの哲学者たちの手による『哲学字彙』などが参照されている様子もうかがえる⁽²⁹⁾。しかし少なくとも、黒田は「仏教哲学」を意識的に展開しているわけではないし、ましてや仏教とスペンサー等の哲学を重ね合わせるようなことも行っていない。

もし〈高等仏教〉が完全なハーンの発明ではないとすれば、黒田の『大乘仏教大意』以外に何らかの参照項があるはずである。ここでわれわれが注目するのが、本論稿の冒頭でも触れた井上円了である。円了は万国宗教会議の日本仏教団に先立ち、仏教(とりわけ「大乘仏教」)の合理性を明らかにするために「仏教哲学」をすでに形成していた⁽³⁰⁾。そしてハーンはそのことを知っていた。それは以下のことから明らかである。

一八九〇年四月に来日したハーンは、早々にハーパーズ社と絶縁し、八月には松江の中学校・師範学校の英語教師として赴任していた。そしてその翌年の一八九一年、井上円了が松江に講演にやってくる。この当時円了は

哲学館を改良して「日本主義の大学」、あるいは「日本大学」へと発展させることを目指しており、寄付金を集めるために「全国巡講」を行っていた³¹。松江への講演はその一環であった。日本の仏教に多大な関心を抱いていたハーンは、円了の講演を心待ちにしており、講演の合間には円了と直接歓談も行ったようである³²。そして講演後には『ジャパン・ウィークリー・メール』紙に通信文を寄稿している。

その記事においてハーンは、「仏教活論」の著者であり哲学館館長である、井上円了氏が松江を訪れたことは「たいへん興味深い出来事であった」と報告し、円了の講演旅行の目的である「日本大学」の目指すべき教育について次のように説明している。

「日本大学」においては「現代科学と深遠な東洋の形而上学の真理とを調和させることのできる教授たちが、現代の西洋哲学の学説を教えることになる。現代の科学的進化論——スペンサーやヘッケルの学説——は、東洋の古代思想の内に、その宗教的な象徴 (spiritual symbolism) を見出すことになるだろう。(中略) 要するに、この大学の最終的な目的は、西洋哲学と東洋哲学の総合 (synthesis) であり、それは、現代科学最高の知識の結果をも兼ね備えた、人類最良の英知「東洋の形而上学」を研究することによって、宇宙哲学の解明を試みることなのである³³。

このハーンの文章には、井上円了の哲学的営みの一側面が、ある程度は正確に描かれている。進化論哲学などの当時の科学理論と、東洋の形而上学、すなわち仏教とを調和させること。それは「西洋哲学と東洋哲学の総合」の試みであり、科学的合理性と宗教性を兼ね備えたある種の「宇宙哲学」を解明する試みである。これを受

けてハーンは、「これほど壮大な試みが日本で考えられているとは、日本人は本質的に思弁的でないと思っている人々にとつては驚きであろう」と述べているが、来日して一年あまりのハーンにとつても、円了の哲学はある種の驚きだったのかもしれない。というのも、スペンサーのような進化論哲学と仏教を結びつけるといった試みは、まさしくアメリカ時代のハーンが待望していたことでもあるからだ。

円了の哲学は、すでにこの講演の前年に完結した『仏教活論³⁴』などによって広く知れ渡っていた。とりわけ『仏教活論序論』は、明治期の学問的仏教の著作としては最大のベストセラーであり、仏教に知的な関心をもつ人なら誰もが知っているものだった。日本語を解さなかったハーンがその内容をどれほど理解していたのかはわからない。しかし後にハーンが日本の「哲学的仏教」、あるいは〈高等仏教〉について書く際に、井上円了の思想的営みが念頭になかったとは考えにくいのではないだろうか。

三、〈高等仏教〉の理論内容

ではハーンの〈高等仏教〉の内実を実際に確認してみよう。ハーンはそれをひとつの哲学体系として規定している。「〈高等仏教〉はある種の一元論であり、その中にはドイツおよびイギリスの一元論「ヘッケルとスペンサー」の科学理論と、おどろくほど一致した教義が含まれている」（一九八―九頁）、そしてさらにハーンは続ける。「仏教もまたひとつの進化論である」と。つまり、ハーンが紹介を試みる日本の〈高等仏教〉とは、一元論的かつ進化論的な性格をもった哲学体系ということになる。

そしてそのような〈高等仏教〉の「最も特徴的な教義」として、ハーンは次の四つを挙げている。

- (一) 唯一の实在 (Reality) のみが存在する。
- (二) 意識は真の自己ではない。
- (三) 物質は行為と思考の力によってつくられた現象の集積である。
- (四) あらゆる主観的・客観的存在は業 (Karma) によってつくられる (二〇〇頁)。

まず、(一)「唯一の实在 (Reality) のみが存在する」というテーゼであるが、これは『第一原理』におけるスペンサーの主張と重なるものである。ハーンは実際、『第一原理』の次の一節を引いている。「主観と客観の關係は、精神と物質を対立的に考えるようにわれわれに強いるものだが、そのどちらにしても、ただその根底に横たわる不可知的な实在 (Unknown Reality) の象徴にすぎない⁽⁹⁵⁾」。実のところ、この一節に示されているスペンサーの形而上学の構造こそが、〈高等仏教〉のもっとも根本的な構造ともなっている。そこでまずは簡単にスペンサーの形而上学について説明しておきたい。

スペンサーは『第一原理』において、宇宙の全体を「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。「可知界」とは、人間に認識可能な現象世界 (物質的・精神的現象のすべてを含む) のことであり、それは科学法則 (「力の恒存性」や「進化の規則」等) に従うものである。そして現象する世界の全体は、その法則に従って「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、やがて消滅するといったリズム) で進んでいくものと考えられている。ただし、現象世界は現れては消えていくものであり、真の「实在」ではない。スペンサーの考えでは、現象世界の生成消滅の原動力そのものである「力 (Force) (96)」あるいは宇宙全体の「第一原因 (First Cause)」こそが永遠の实在である。この「力」は、

現象ではないゆえに認識しえず、そのため「不可知的な實在 (Unknown Reality)」と呼ばれる。要するに、物質と精神の両方を含む現象世界というのは、不可知的な實在の一次的な発露にすぎず、人間が現象を認識しようと言つても、それは「實在」の「象徴」を認識しているにすぎないのである。それゆえ、「不可知的な實在」そのものは、「物質」でも「精神」でもなく、「客観」でも「主観」でもない。いわば主客未分の不可知的な實在が根本にあり、その「力」が分化して形をとつて、可知的な現象世界が生ずるということになる。これがスペンサーの「変形實在論 (Transfigured Realism) (27)」の概要である。

さてそれでは、スペンサーの形而上学と〈高等仏教〉がどのように関係するのだろうか。ハーンによれば、「高等仏教に通じた者が、スペンサー氏の変形實在論の学説を否定するとは思えない」(二〇一頁)という。なぜなら、仏教は「現象としての現象が現実にあることは否定しないが、現象が永遠であることは否定する」(二〇一―二頁)からである。すべてのものは現れては消える「かりそめ」にすぎないということだ。しかしそれと同時に、〈高等仏教〉の教義には、単に消え去るばかりではない、真の「實在」が認められる。

仏教にとつて、唯一の實在とは〈絶対〉——すなわち、無条件的で無限の存在としてのブッダ (Buddha) であり、物質であれ精神であれ、それ以外に真の存在はありえない (二〇一頁)。

このことから、まずは〈高等仏教〉においても、あらゆる現象は「唯一の永遠的實在の不完全な現れ」(二〇二頁)と考えられており、その限りでスペンサーの形而上学と同様の構造をもつことが理解できよう。ただし、ここのハーンの使用語法には多少注意が必要である。通常仏教では「ブッダ (Buddha)」という言葉は「真理を

悟った者、「覚者」という意味で用いられる。にもかかわらず、なぜハーンはそれを「唯一の実在」としているのか。これについては別の箇所、ハーンは「唯一の実在」を「至高のブッダ (the supreme Buddha)」とも言い換え、「この〈絶対〉を、現代の日本人「黒田真洞」は〈心の本質 (Essence of Mind)〉と呼ぶ」(二〇六頁)と述べている。では『大乘仏教大意』において黒田が「心の本質」と呼ぶものは何か。それは「真如 (Bhutatathata)」に他ならない³⁸⁾。このことから考えると、ハーンは「ブッダ (Buddha)」と「真如 (Bhutatathata)」を混同している可能性もある。というのも黒田に限らず、明治期の仏教哲学においてスペンサー的実在と重ね合わせられてきたのは、大乘仏教における「真如」という概念だからである。あるいはこれをふまえ、ハーンの言う「ブッダ (Buddha)」を如来蔵思想における「仏性」と訳すことも可能であるかもしれない³⁹⁾。いずれにしても〈高等仏教〉は、物質的および精神的なありとあらゆる「現象」は、「唯一の実在」(「真如」ないし「仏性」)の一時的な現れである、というスペンサー的形而上学と同一の構造をもつものとして提示されているのである。

そしてここから「意識は真の自己ではない」という二つめの特徴も導かれる。ハーンによれば、人間が通常自己意識として考えているものも「唯一の実在」の現れにすぎない。「涅槃」においてハーンは次のように言う。「ひとつの実在は存在する。しかし永遠の個人、恒存的人格というものは存在しない。つまりただ自己の幻影だけが存在するのである⁴⁰⁾。われわれが通常自己意識と思いついでいるものは、その背後にある「実在」(あることは「私」を超えた「非我 Non-Self」)が、ある形態から別の形態へと変化している際の一時的な現れに他ならない。それゆえ、人間が通常「自己」と思い込んでいるものは、むしろ「実在」の幻影にすぎない。幻影でしかない自己を実在と取り違えることが苦しみの原因となる、ということになろう。

そして〈高等仏教〉における「自己」のこのような理解によって、欧米の近代仏教学が生み出した否定的な涅槃

槃観に対するひとつの反論が可能となる。すなわち、涅槃は魂の「消滅」を意味するのではない。そうではなく、消し去るべきなのは幻影的な自己意識であり、それによって真の自己であるところの「実在」＝「真如」と合一することが重要なのである。そのような意味での「意識の消滅 (extinction of consciousness)」こそが、〈高等仏教〉における涅槃のとらえ方となる(4)。こうしてハーンは、アメリカ時代からの懸念であった涅槃の問題を大乘仏教の教義、あるいは大乘仏教の哲学によって解決することになる。また、涅槃の教義は、スペンサー哲学と仏教哲学との違いを際立たせるものでもある。スペンサーにとって「唯一の実在」はどこまでも「不可知的」であった。しかし仏教は意識を消滅させることによって、主客の対立を超えた不可知的な実在へと到達する可能性を開く。その意味でハーンは、「仏教は「スペンサー哲学のような」不可知論 (agnosticism) ではなく、可知論 (gnosticism) である」(二〇七頁)とみなしている。

ところで、われわれの「意識」にせよ、あるいはわれわれの目に映る山や川といった「物質」にせよ、あらゆる「現象」は一時的であるとはいえ、現実的に存在している。この存在を〈高等仏教〉はどのように考えるのだろうか。

ハーンによれば、〈高等仏教〉においては、意識や物質といった現実存在するあらゆる現象は「業 (Karma) の集積」と考えられている。言い換えれば、それは「宏遠な過去を通過してきた無数の思考と行為によって形成された、無数の条件の複合物」(二〇二―三頁)とみなされる。要するに、森羅万象とは、無限の過去から続く「因果の連鎖」によって生み出された「業」に他ならないのである。これは先の〈高等仏教〉の「特徴的な教義」の三、四番目にあたるものであり、アメリカ時代にハーンが考えていた「輪廻」と進化論哲学との関わりの〈高等仏教〉バージョンとも言えよう。

行為と思念によつて、物体を構成する諸々の原子は統合されている。そしてその諸原子の結合力——科学者の言葉を借りれば、諸原子の引力——は、無数の死滅した生物の内て形成された様々な性質を表している。(二〇三頁)

森羅万象はそれぞれを構成する原子の統合であるが、個体の死と共に原子は離散する。しかし原子の内には、その個体の「行為と思念」が生み出した「様々な性質」が残される。原子は再び結合して別の新たな個体が形成されるが、その際、原子に残された「性質」は新たな個体へと「遺伝」していく……。万物は遺伝的連続性を保ちながら、「進化」と「解体」というリズムをもつて生成消滅するのである。ここでも「質量保存則」や「エネルギー保存則」とも合致する進化論哲学が、仏教的な「輪廻転生」を裏づけているのである。

以上のように〈高等仏教〉においては、森羅万象の生成消滅や輪廻の教義が、スペンサー的進化論哲学に近づけられて理解されている。しかしスペンサーとは多少異なる側面もハーンは強調している。それは〈高等仏教〉の、より積極的な「生氣論 (vitalism)」的、あるいは「汎神論」的傾向である。スペンサーは万物の背後にその原動力としての「力」を見てとつたが、それはあくまでも「不可知的な」ものであつた。そのような「力」なし「実在」が何であるのかをスペンサー哲学では積極的に語る事ができない。しかしハーンによれば、〈高等仏教〉はそうではない。それはむしろエルンスト・ヘッケルのような「ドイツの一元論」に近い立場であると考へられている。ヘッケルはスペンサーと似通つた進化論哲学を展開したが、より明確に一元論的な立場を示した。ヘッケルにおいては、物質の内にも低級な「感覚と意志」があるとされ、そうした「普遍的な潜在感情」が進化することによつて、高等な動物の意識が形成されると考へられている。つまり、宇宙全体には感覚や意識が

偏在しており、それゆえ宇宙はある種の生命的原理をもっているとされる。こうしてより明確な生命的な一元論が提示されるのである(42)。

そしてハーンは〈高等仏教〉の内にも、「物質は生きている」とするような生氣論的傾向を見てとっている。大乘仏教は、人間だけでなく山川草木すべてを「有情」と呼ぶ。つまり有機物と同様に、無機物も感情を持つていると考えられる。少なくともハーンは『大乘仏教大意』の一節を引きつつ、そのように解釈する。「すべての有情の集積された行為が、山、川、国土等を生み出す。これらのものは行為の集積によって生じたものであるから、集積的結果「増上果」と呼ばれる(43)」。山川草木すべてが「行為の集積」つまり「業の集積」の結果であるということは、それらすべては「善悪因果」に従うということでもある。そしてそうである以上、山川草木すべてもまた涅槃にいたる可能性をもつということになる。ここにハーンは〈高等仏教〉の内に、物質を含めた宇宙のすべてが「生きて」おり、すべてが神的性格(仏性)を分ちもつという、大乘仏教的な汎神論的傾向を見てとっているのである。

四・井上円了の仏教哲学

以上のようにわれわれは、ハーンが提示する〈高等仏教〉の理論内容を確認してきた。従来の研究においては、こうした〈高等仏教〉というものは、ハーン独自の仏教理解であるとみなされる傾向があった。しかしわれわれの考えでは、〈高等仏教〉は明治期の仏教哲学、とりわけ井上円了のそれと大きく重なる部分をもっている。そこで以下では、先にハーンがあげた〈高等仏教〉の「特徴的な教義」と関連づけつつ、円了の仏教哲学について検討してみたい。

さて、《高等仏教》の第一の特徴としてハーンが挙げたのは、「唯一の实在のみが存在する」というテーゼであった。これは、スペンサー的「实在 (Reality)」と仏教の「真如」ないし「仏性」を重ね合わせ、あらゆる現象は真如＝实在の一时的な現れに他ならない、とするひとつの形而上学を意味していた。ところで、先にわれわれが示唆したように、スペンサー的「实在」と大乘仏教における「真如」を重ね合わせるということこそ、井上円了およびそれ以後の仏教哲学の最も基本的な特徴のひとつでもある。これを逆に言えば、明治期に円了らが仏教（とりわけ大乘仏教）の形而上学を形成しようとした際、スペンサーの哲学がひとつの重要なモデルとなったということでもある。

そもそもこのような仏教形而上学は、明治中期の東京大学という知的環境で生み出されたものである。円了が学んだ東京大学哲学科は、外山正一とフェノロサといった講師を中心に、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おり、とりわけ『第一原理』は積極的に読まれていた⁴³。またそれと同時に、東京大学では原坦山が「仏書講義」を講じており、そのテキストのひとつが『大乘起信論』であった。渡部清が指摘するように、この当時の東京大学において、スペンサー的形而上学と『大乘起信論』の思想が重ね合わされたことは間違いない⁴⁵。そのもっとも早い例は、井上哲次郎が中心となって編纂した『哲学字彙』（一八八一年）における「Reality」という項目に見られる。それは次のように規定されている。「Reality 実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如⁴⁶」[Realityとは実体、真如の意味である。『大乘起信論』の以下を参照せよ。「すべてのものは説くことも、考えることもできないゆえに、真如と名づけられる」。ここではスペンサー的「Reality」つまり、「不可知的な实在 (Unknown Reality)」という概念が、『大乘起信論』における「説くことも、考えることもできない」「真如」になぞらえられているのがわかる。こうして明治中ごろにひとつの「仏教哲学」あるいは「仏教の形而上学」が形成される。それは当時「純正哲学」と呼ばれたが、現在の哲学史におい

ては、井上哲次郎の用語である「現象即实在論」としてまとめられることもある(47)。この哲学体系は東京大学哲学科出身者たち(井上哲次郎、井上円了、三宅雄二郎、清沢満之ら)を中心に広く論じられたが、明治期におけるその最大の普及者は井上円了であった(48)。

では、あらためて円了の哲学と〈高等仏教〉を比較してみよう。森羅万象は唯一の实在である真如の現れである、といった事柄について、円了は『仏教活論』において次のように表現している。

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、万象万類の实体本源を義とす。(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。この現象界は生滅変遷、栄枯盛衰あるをもつてその実況とす。故にこれを生滅界もしくは生死界という。これに対して真如界を不生不滅界という(49)。

真如とは森羅万象すべての「实体本源」であり、あらゆる現象は真如の「体面」に浮かび上がるものである。また、現象は「消滅変遷」するに對して、真如は「不生不滅」であるとされる。まずはここに「唯一の实在のみが存在する」というスペンサー的テーゼに似通った考えが、『大乘起信論』と重ね合わせながら示されている。そしてスペンサーにとって「不可知的な实在」が主観でも客観でもなく物でも心でもなかったのと同様に、円了は真如を「非物非心の理体」としている。「真如は物にして物にあらず、心にして心にあらず。いわゆる非物非心にしてまたよく是物は心なり(50)」。そして物や心といった現象は真如から生じるとされるが、その開發發展は真如の「力」によるものとされている。「物心は象〔現象〕なり、真如は体〔实体〕なり、物心の真如より開發

するは力なり(51)」。このように見るならば、円了の仏教哲学は、不可知の実在の「力」を宇宙すべての生成発展の源であるとするような、スペンサーの形而上学から多くを負っていることが理解できるだろう。また、ハーンが「高等仏教」はある種の二元論である」と言うためには、真如を万物の「実体本源」とするこうした仏教哲学があらかじめ構築されている必要があったのではないだろうか。

さて、さらに議論を進めるために、次にこの一元論哲学的進化論的側面に注目してみよう。先に見たように、ハーンは「仏教もまたひとつの進化論である」と述べていたが、そのようなアイデアは、まさしく円了が展開していたものだった。「今日西洋学にて唱うるところの進化退化の説はその源、生物学より起これり、これを進化論という。仏教もまたこの進化論に基づくものなり。そのいわゆる六道輪廻説も進化論中の遺伝説を応用したるものに外ならず、その成仏説も進化の規則によるものなり(52)」。このように円了は、「六道輪廻説」や「成仏説」を当時の科学理論から説明することを試みていたのである。

実際、円了は仏教の科学的基礎づけを幅広く行った。それは「仏教中の客観論」として位置づけられ、とりわけ俱舍論で論じられるものとされている(53)。円了によれば、俱舍論は「諸物諸境の原理を論じ、種々の元素相合して万象万化を現ずるゆえん」を説き、「人身のごときも諸元相合して一時その形を現ずるのみにて、その諸元を解散すれば別に「我」と称すべき実体なし(54)」ことを教えるものである。万物はある種の物質的・精神的元素(五蘊)によって成り立ち、それらが集積離散することによって、森羅万象すべてが生成するのであり、人が通常「我」と考えるような現象も、元素の一次的な集積の結果にすぎないということになる。そして円了はこのような森羅万象の生成を仏教的な「因果」の規則、および「物質不滅」、「勢力保存」といった科学的規則によって解釈するのである。「因果の規則は理学の原理にして、今日唱うるところの物質不滅、勢力保存の理法に

応合するものなり。けだし物質は千態万状の変化を営むも、その元素に至りては一定の数量ありて増減消滅することなし。また勢力は事情の異なるに従い、種々その作用を異にするも、その定量に至りてはすこしも増減消滅あることなしという(55)。真如から生じるあらゆる現象は右の諸法則に従って循環運行し、その行為や働きは世代を超えて「因縁相続」する、あるいは「遺伝」する。このようにして、円了においても「六道輪廻説」は進化的に説明されることになり、またそのような際限なく繰り返される生死を脱することが、「成仏」であることされるのである。この段階における円了の議論は、ハーンが「高等仏教」において「業の集積」によって輪廻説を説明する際の身振りとは非常に近いものと言えるだろう。

ところで、進化論哲学と仏教とのこうした重ね合わせについては、円了自身、それが「牽強附会の説」と言われかねないものであることを自覚していた。にもかかわらず、円了はなぜこのような試みを行ったのか。それについて考えておきたい。

これまで見てきたように、円了の仏教哲学は、あらゆる現象を真如の現れとするような種の一元論哲学であった。そして、そのモデルとなったのがスペンサーの哲学である。スペンサーは天体から生物、人間社会の倫理にいたるまでのあらゆる現象を「進化の一般的規則」に従って説明する哲学体系を築いたが、それは単なる現象の説明に留まるものではなかった。スペンサーの哲学は、現象の背後にあり、現象の生成消滅の原動力そのものである「不可知的な實在」を肯定する形而上学を含むものである。スペンサーにおいて「不可知的な實在」は、個々の有限な現象を超越するゆえに不可知的であり、無限的・無条件的なものとされる。それはある種の神秘的性格をもった「内在的超越」であるとも言えよう。そしてある意味では、スペンサーのこうした哲学は、ダーウインの『種の起源』によって深刻なものとなった「科学と宗教の対立」を和解させる試みでもあった(56)。よ

く知られているように、進化論は聖書的「創造」と矛盾する側面をもっている。それゆえ進化論はその登場以来、継続的に反キリスト教的・反宗教的言説としても機能してきた⁵⁷⁾。このような状況にあって、スペンサーはまさしく進化論と宗教を調和させた。つまり、スペンサーの進化論哲学とは、科学的な諸法則（「質量保存則」や「進化の規則」等）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統合する、ひとつの合理的宗教論でもあるということだ。ただし、ハーンが指摘したように、スペンサーは宇宙に神的原理が存在することは認めるが、その性質については不可知論的立場をとっている。それゆえ、それが厳密に宗教論となるためには、あと一步の飛躍が必要である。

このように見るならば、円了の仏教的な進化論的一元論哲学の意義も理解できるであろう。それは、まずはスペンサーと同様、現象とその原動力である真如の働きを統一的な宇宙論によって統合する、合理的宗教論の試みである。それは十九世紀的な「科学と宗教の対立」を背景としつつ、科学的合理性と宗教性をひとつの壮大な体系の内に調和させることを目指したものである。しかし円了の仏教哲学では、スペンサーが不可知論的立場に留まった究極の宗教性をより積極的に語っている。ハーンは〈高等仏教〉の内に宇宙全体を「生きている」とするような生氣論的傾向や汎神論的傾向を見てとったが、こうした傾向は円了の内にも見出すことができる。「事々物々」として真如ならざるはなく、微花小草もみな真如の理を具し、一滴の水も一点の雲もみな真如の理を具す。故に涅槃経に諸動物ごとごとく本来真如の理性を具するゆえんを述べて、一切衆生 悉有仏性と説けり⁵⁸⁾。このようにして、円了の進化論的一元論哲学により、大乘仏教的な如来蔵思想が、ひとつの汎神論的な自然哲学として理論化されたのである。

さてこれまでの論述により、ハーンの〈高等仏教〉と円了の仏教哲学との関係は明らかになったであろう。

ハーン自身が円了の思想をどれほど理解していたかはわからないが、しかし両者は明らかにスペンサー哲学によって結ばれている。そしてハーンが仏教に期待していたことの多くが、明治期の日本において、おそらくは彼が想像していた以上の密度で実現されていたのである。

とはいえ、ハーンが〈高等仏教〉として提示した仏教哲学と、円了のそれとでは、大きく異なる部分も存在する。あるいは言い換えれば、ハーンによる日本の仏教哲学の理解には、決定的に欠けているところがある。それは「即」という理論に関わるものである。これについて、ハーンが〈高等仏教〉の特徴のひとつとして挙げた「意識は真の自己ではない」というテーゼからあらためて考えてみよう。

「意識は真の自己ではない」。このことは、われわれが通常自己意識と思っているものは、「真の自己」つまり唯一の实在の現れにすぎない、ということの意味していた。そして「涅槃」もそこから導かれる。つまり、幻影でしかない自己意識を消滅させ、「真の自己」たる实在へと帰入することが、ハーンが理解する〈高等仏教〉の涅槃観であった。さしあたりこうした「自己意識」の理解の仕方は、円了においても、先に触れた「仏教の客観論」としての俱舎論に見ることができる。ここでは「我」という現象は元素（五蘊）の集積によって生滅するものであり、それゆえ俱舎論は「我境の実体なきを証す」ものである。しかしながら、円了の仏教哲学においては、俱舎論は「小乗」に位置づけられ、仏教の最終的な段階ではない。円了にとっては華嚴天台兩宗において示される「大乘」が最も高度なものであるとされる。「真如」という概念が十全に表されるのは、あくまでも大乘仏教を待たねばならない。華嚴天台で示される「真如」と、自己意識を含むあらゆる「現象」との関係は、實際次のようなものとなる。

仏教にては相對の万物その体真如の一理に外ならざるゆえんを論じて、万法是真如といい、真如の一理、物心を離れて別に存せざるゆえんを論じて真如は万法といい、あるいはまた真如と万物と同体不離なるゆえんを論じて、万法是真如、真如は万法、色即是空、空即是色という(59)。

「相對の万物」つまりあらゆる現象は、絶対的な真如そのものであり、逆に真如は物心の現象から離れて存在することはできない。両者は「同体不離」という関係なのである。円了はこの関係を、しばしば「裏表」という比喩を用いて説明している。たとえば一枚の紙の表がA、裏がBである場合、AとBには「差別」がある。しかしその紙自体はAでもBでもない。この場合、AとBは「同体」であり「平等」である。真如と現象の関係もこれと同様で、様々な現象の間には差別があるが、しかしそれらの実体である真如という観点で見ると、すべては平等となる。また逆に、様々な現象間の差別なしに真如そのものは存在することはできない。これが円了が「円融相即」と呼ぶ真如と現象の関係である。

そうであるならば、ハーンが〈高等仏教〉の特徴として挙げていた「意識は眞の自己ではない」というテーゼは、円了の仏教哲学にはあてはまらないことになる。「意識」あるいは「我」といった現象はたしかに生成消滅するものだが、しかしそれは真如そのものでもある。つまり、個別的な自己意識は眞の自己たる真如の現れだが、現れては消える自己から離れて真如が存在するのではない。それゆえハーンの場合は、かりそめの自己意識を消し去り、實在へと帰入することが涅槃であるとされたが、円了の場合は決してそうはならない。もちろん円了においても、生滅(「心生滅」)は苦しみであるため、そこから不生不滅の真如(「心真如」)へと帰入することが涅槃の主意である。しかしここで問われているのは、有限の生滅を絶対視する「妄見」であり、生滅する現象

も本来は不生不滅の真如であることを理解することなのだ。「現象のごときは我人の見によりて生じたるものにして、無を有とし仮を真とする妄見に外ならず。故に我人ひとたびその見を破れば、真如の依然として真如を見るべし(60)」。つまり、円了において涅槃とは、自己意識を消し去ることではなく、自己意識が本来真如であること知るといふことなのだ。その意味で大乗仏教においては、煩惱即菩提、生死即涅槃と言われるのである。

そしてこのことは、「唯一の实在のみが存在する」というテーゼのニュアンスにも関わってくる。ハーンは現象は实在の現れにすぎず、真の存在ではないと考えていた。しかしながら、円了の仏教哲学を適切にとらえるならば、現象は真如であり、また真如は現象でもある。これは表から見ると、裏から見るとかという視点の違いにすぎない。こうした現象と真如を「即」で結ぶという大乗仏教的な哲学は、円了以降、日本の仏教哲学、あるいは「日本哲学」の展開の中で非常に重要な役割を担うようになった(61)。それゆえこのことは、ハーンが日本の〈高等仏教〉を論じようとするならば、本来読み取るべき事柄だったのかもしれない(62)。

むすびに

以上、われわれはハーンが提示する〈高等仏教〉と円了の仏教哲学の比較を行ってきた。それにより、両者の哲学体系には基本的な一致があり、またそれと同時に大きく異なる部分もあることが明らかになった。いずれにしてもハーンと円了は、仏教、進化論、汎神論といったものをめぐる知的背景・論争状況をある程度共有していたのであり、その中心にいたのがスペンサーだったということになる。とはいえ両者の間には、そもそも仏教に対する異なる関心があるようにも思われる。そこで最後にこれまでの議論から見えてくる、ハーンと円了それぞれの仏教思想の特徴について指摘し、本論考を閉じることにしたい。

まずハーンの涅槃理解から見えてくるのは、やはりある種のロマン主義的な傾向である⁽⁶³⁾。ハーンが日本の一元論的仏教哲学から読み取った涅槃観は、個別的な自己意識の消滅を通じた、神的な実在との一致というものだった。ハーンは西洋的な「自我 (ego)」のあり方に窮屈さを感じており、彼が仏教から導き出そうとするのは、「万物は一体である」とか「(私)と(あなた)」の区別は、消え去っていく感覚が作り出す幻影である⁽⁶⁴⁾といった考えである。自己と他者(人間・動物・植物・無機物といったすべて)とを隔てる原因となっている「自己意識」を消し去り、万物と一体となるということ。おそらくはハーンが大乗仏教の思想に最も惹かれたのはこの点であろう。その意味においては、〈高等仏教〉の理論の内にも、ハーンが日本の仏教哲学に仮託して自らの思想を表現しているという側面はたしかにあるかもしれない。

これに対し、円了の仏教思想の特徴も、その涅槃観から見えてくる。実際円了も、欧米の近代仏教学が広めた否定的涅槃観によって、仏教が「空無の教」あるいは「厭世の教」とみなされていることを意識していた。しかし円了からすれば、それは欧米の仏教学が「小乗」のみを対象とし、大乗仏教を理解していないことが原因である。そこで円了が提示する大乗仏教的な涅槃とは、真如と現象が一体であることに基づくものであった。その一体性に気づくことが重要であり、その場合に煩惱即菩提、生死即涅槃が実現されるのである。そしてこのような涅槃観をとる仏教は、生滅の世界、現実の世界を消し去るものでもなければ、そこから離れこの世を厭離するものでもない。それはむしろ現実肯定を含む仏教であり、「世間的」な仏教でもある。大乗仏教の現実肯定的側面を程示すことは、「護国愛理」を掲げる円了の仏教復興の試みにおいて、重要な意義をもつものであった。

最終的な場面においては、円了とハーンの仏教へのアプローチは非常に近いものである一方で、両者の関心の方向性はまったく正反対のものにも見えてくるのではないだろうか。

【註】

- (1) 前田専學・佐々木一憲訳註「ラフカディオ・ハーン（小泉八雲）著『涅槃』——邦訳と注記——」I-V『東方』第二四・二五・二八・二九号、二〇〇八・二〇〇九・二〇一〇・二〇一一年。
- (2) ハーンとスペンサーの関係については、以下の研究がある。錢元健二「小泉八雲の進化論的大乗論」『滅びと異郷の比較文化』所収、思文閣出版、一九九四年。大東俊一『ラフカディオ・ハーン』の思想と文学』『漢流社』、二〇〇四年。ジェームズ・バズキンド「ラフカディオ・ハーン』の仏教観——一九世紀科学思想との一致論を中心として」『日本研究』第三七集、国際日本文化研究センター、二〇〇八年。
- (3) Lafcadio Hearn, "Letter from Shimane," *The Japan Weekly Mail*, July 4, 1891.
- (4) *Cleanings in Buddha-Fields* と題されたこの書は、平井呈一によって『仏の畑の落穂』と訳されている。しかし竹内信夫によれば、"Buddha-Fields" はサンスクリットの "Buddha-ksetra" (仏国土) の英訳であるとして、『仏国土拾遺』と改められたため、本稿もこれに従った。竹内信夫「ハーン（ニルヴァーナ）について」『国文学・解釈と鑑賞』第五六巻一―号、一九九一年。
- (5) 大東俊一『ラフカディオ・ハーン』の思想と文学』前掲書。
- (6) Lafcadio Hearn, *Life and Letters, vol. 1*, Houghton Mifflin Co., 1922, pp.285-6.
- (7) 大東俊一『ラフカディオ・ハーン』の思想と文学』前掲書。
- (8) たとえば一八八〇年八月一日付の『アイテム』紙には、「ぼくが花だった時」という作品が掲載されている。
- (9) Lafcadio Hearn, *The Writings of Lafcadio Hearn, Vol. 2*, Rinsen Book, pp. 259-260.
- (10) スペンサーの他にこうした一元論を展開していた人物としては、ハーンも「高等仏教」の中で言及しているエルンスト・ヘッケルや、トマス・ハックスリーなどがある。これについては以下の論文でも扱われている。ジェームズ・バズキンド「ラフカディオ・ハーン』の仏教観——一九世紀科学思想との一致論を中心として」、前掲書。また、ハーバード大学を中心としたアメリカのスペンサー主義者たちの間にも進化論的一元論哲学は広まっていた。その代表者としてはジョン・フィスクが挙げられるが、同時期にハーバードで哲学を学んでいたアーネスト・フェノロサもその影響下にいたと推測される。

- (11) Herbert Spencer, *First Principles*, in *The Works of Herbert Spencer vol.1*, Osnabrück Otto Zeller, 1966.
- (12) アメリカにおける「スピンサーの流行」については以下に詳す。Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American thought*, Beacon, 1944. および山下重一『スピンサーと日本近代』御茶の水書房、一九八三年。
- (13) Lafcadio Hearn, *The Writings of Lafcadio Hearn. Vol.13*, Rinsen Book, p.371.
- (14) 前田専學は、ハーンの蔵書を収容している富山大学付属図書館の「ヘルン文庫」の目録を通して、実際にハーンがどのような文献から仏教を学んだのかを検証している。前田専學「ラフカディオ・ハーンと仏教——ヘルン文庫からみた」、『宗教的真理と現代』教育新潮社、一九九三年。
- (15) Lafcadio Hearn, “What Buddhism is,” in *The Writings of Lafcadio Hearn. Vol.13*, Rinsen Book.
- (16) クザンやサン＝ティレルの哲学史的な位置づけについては、以下を参照されたい。ジャン・ルフラン『一九世紀フランス哲学』（川口茂雄・長谷川琢哉・根無一行訳）、白水社、二〇一四年。
- (17) Roger-Pol Droit, *Le culte du néant*, Seuil, 2004. p.16. ロジェ＝ポール・ドロワ『虚無の信仰』（島田裕巳・田桐正彦訳）、トランスビュー、二〇〇二年。
- (18) ハーンの「涅槃」解釈の背後に、ニヒリズム的仏教観への批判があったという指摘については、以下を参照した。佐々木一憲「ラフカディオ・ハーンの〈総合仏教〉と〈近代仏教〉」、『パースィ学仏教文化学』二三号、二〇〇九年、一三三頁。
- (19) 小泉八雲「東洋の土を踏んだ日」（仙北谷晃一訳）『神々の国の首都』（平川祐弘編）、講談社、一九九〇年。
- (20) Lafcadio Hearn, “The Higher Buddhism,” in *The Writings of Lafcadio Hearn. Vol.13*, Rinsen Book.
- (21) “higher Buddhism”という表現は、現在までに刊行された主な邦訳（平井呈一訳および戸川明三訳）ではいずれも「大乘仏教」と訳されているが、しかしそもそも“higher”という言葉に「大乘」という意味を読み込むこと自体に無理があり、近年ではこうした訳語はほとんど採用されていない。これについては以下に詳しい。前田専學「ラフカディオ・ハーンと仏教——ヘルン文庫からみた」前掲書。
- (22) Lafcadio Hearn, *The Writings of Lafcadio Hearn. Vol.12*, Rinsen Book, p.196.
- (23) 真鍋明とハーンとの出会いは「東洋の土を踏んだ日」に描かれているが、真鍋の詳細は現在のところ不明である。

ちなみにハーンの来日前年の明治二二年、「仏教徒となった神智学徒」として知られるオルコットがブラバツキ夫人と共に来日し、日本の仏教界から熱烈に歓迎されていた。それゆえ、明治二三年に真鍋が『仏教教理問答』を手にしても決して不思議ではない。オルコットの来日については、佐藤哲郎『大アジア思想活劇』、サンガ、二〇〇八年に詳しい。また補足するならば、ハーンはオルコットのような神智学的な仏教へのアプローチについては、一貫して否定的な態度をとっていた。ラフカディオ・ハーン『心霊論の唯物主義』「ラフカディオ・ハーン著作集」第五巻、恒文社、一九八八年。

(24) たとえば「横浜で」という作品では、「老僧」とハーンとの間で、因果や「實在」、涅槃といった主題をめぐる非常に哲学的な会話が交わされているが、しかしこの対話内容は、多分にフィクションを含むものと考えられる。小泉八雲「横浜で」『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、一九七五年。

(25) S. Kuroda, *Outlines of the Mahayana*, Bukkyo Gakkuwai, 1893. 日本語版：黒田真洞『大乘仏教大意』、仏教学会、一九九三年。なおこの書は、出版翌年に神智学協会によって再販された。Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, The University of North Carolina Press, 2003.

(26) Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, *ibid.*

(27) 欧米の近代仏教学は、パリ語やサンスクリット語などの文献研究をその出発点としたため、後に成立した大乘仏教の經典はブツダの言葉伝えるものではない、価値の低いものとみなす傾向があった。こうしていわゆる「大乘非仏説」がとなえられたのである。これについては、林淳「近代仏教と学知」『ブツダの変貌』(末木文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編)、日文研叢書、二〇一四年を参照。

(28) Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, *ibid.*, p.214.

(29) たとえばこの書において「真如 (Bhutatathata)」が「永遠の實在 (permanent reality)」と言い換えられている箇所があるが、これは本論で後に触れる「哲学字彙」(およびその周辺)の用語法に則っている。

(30) 「仏教は日本固有の宗教にあらずして他邦より漸入したるものなりといえども、すでに今日にありてはその本国たるインドはほとんどその痕跡を絶し、わずかにその地に存するものは仏教中の小乗浅近の一法のみ。その最も深遠高妙なる大乘の法は、その書その宗共に今日のインドに伝わらず。これをもってヤソ教者は大乘非仏説を唱うとい

- えども（中略）大乘の深理を知り、一乗の妙味を知るべきものひとりわが日本あるのみ」。井上円了『仏教活論序論』【初版一八八七年】『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年、三三八頁。
- (31) 『井上円了の教育理念』、東洋大学、一九八七年。
- (32) 円了の松江での講演については以下で論じられている。豊田政子「ハーンと円了」『サティア』第七号、東洋大学井上円了記念学術センター、一九七九年。および、菊池章太「妖怪学の祖井上圓了」、角川選書、二〇一三年。
- (33) Lafcadio Hearn 「Letter from Shimane.」 *ibid.*, p.19.
- (34) 『仏教活論序論』は一八八七年二月出版、『仏教活論本論第一篇破邪活論』は一八八七年二月出版、『仏教活論第二編顕正活論』は一八九〇年九月の出版となっている。
- (35) Herbert Spencer, *First Principles*, *ibid.*, p.446.
- (36) スペンサーがここで用いる「力」という概念は、「エネルギー保存則」等で表現される物理学的概念と共通したものではあるが、しかし明らかにそこからはみ出すようなニュアンス（たとえば「神秘性」等）が含まれている。それゆえマックス・ヤンマーのような科学史家は、スペンサー哲学の内に「力概念の哲学的濫用」を見てとっている。マックス・ヤンマー『力の概念』（高橋毅・大槻義彦訳）、講談社、一九七九年。
- (37) 『Transfigured Realism』は明治期から「変形实在論」と訳されているもので、われわれもこれに従った。しかしその内実を考えると、实在自体は不可知であるがその象徴的把握は可能であるという立場であるため、「形象」転移实在論」といった訳の方が適切であるかもしれない。
- (38) S. Kuroda, *Outlines of the Mahayana*, *ibid.*, p.19.
- (39) 前田専學・佐々木一憲による最新の訳ではハーンにおける「ブツダ (Buddha)」という用語は「仏性」と訳されている。前田専學・佐々木一憲訳註「ラフカディオ・ハーン（小泉八雲）著『涅槃』——邦訳と注記——」、前掲書。
- (40) Lafcadio Hearn, "Nirvana," *ibid.*, p.169.
- (41) 『大乘仏教大意』には次のようにある。「そのような心的現象「欲望など」が消滅すると、真の心の本性が無量の徳と優れた働きを伴って現れてくる。それゆえ、涅槃は決して単なる消滅 (extinction) の状態ではないのである」。
- S. Kuroda, *Outlines of the Mahayana*, *ibid.*, p.6.

- (42) Ernst Haeckel, *Die Welträtsel*, Emil Strauss, 1899.
- (43) S. Kuroda, *Outlines of the Mahayana, ibid.*, p.10.
- (44) 東京大学におけるフェノロサの哲学史講義では、『第一原理』におけるスペンサーの形而上学が繰り返し返し論じられている。『フェノロサ「哲学史」講義』（池上哲司監修、竹花洋佑・西尾浩二・朴一功翻訳）大谷大学、二〇一三年。また、円了が学生時代から書いていたノート（一般に『稿録』と呼ばれる）には『第一原理』を独自にまとめた箇所が見られる。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』第一九卷、二〇一〇年。渡部清「仏教哲学者としての原坦山と「現象即實在論」との関係』『哲学紀要』第二四号、上智大学哲学科、一九九八年。
- (45) 『哲学字彙』〔初版一八八一年〕名著普及会、一九八〇年、七六頁。
- (46) 船山信一『明治哲学史研究』〔船山信一著作集第六卷〕こぶし書房、一九九八年。なお「現象即實在論」の展開については、筆者は別の角度から論じたことがある。長谷川琢哉「円了と哲次郎——第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」『井上円了センター年報』第二二号、東洋大学井上円了記念学術センター、二〇一三年。
- (47) たとえば、当時仏教やキリスト教を盛んに批判していた木村鷹太郎は、こうした仏教哲学を「起信論の哲学」と呼んで批判したが、その矢面に立たされたのは井上円了であった。木村鷹太郎「大乘仏教『起信論』の哲学を評論す」『六合雜誌』第一五七―一八号、一八九四年。
- (48) 井上円了『仏教活論本論第二編頭正活論』『井上円了選集』四卷、東洋大学、一九九〇年、二六八頁。
- (49) 井上円了『仏教活論序論』『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年、三六七頁。
- (50) 井上円了『仏教活論本論第二編頭正活論』前掲書、三六八頁。
- (51) 井上円了『仏教活論序論』前掲書、三三二頁。
- (52) 本稿では論じることができなかったが、円了の仏教哲学は、仏教の教説全体を客観、主観、理想、あるいは唯物、唯心、唯理という順番で秩序づけることによって組織されている。それぞれ、唯物が俱舍論、唯心が法相論、唯理が天台論といったかたちで割り振られている。なお、円了のこのような「哲学と仏教の一致論」には、円了在学時に東京大学で『八宗綱要』を講じていた吉谷覺寿の影響が大きかったようである。佐藤厚「井上円了『八宗綱要

- ノート』の思想的意義』井上円了センター年報』第二三号、東洋大学井上円了記念学術センター、二〇一三年。
- (54) 井上円了『仏教活論本論第二編顕正活論』前掲書、二五八頁。
- (55) 井上円了『仏教活論序論』前掲書、三七五頁。
- (56) Michael Taylor, "Introduction," in *Herbert Spencer: Collected Writings*, Routledge, 1996, p. vii.
- (57) J・H・ブルック『科学と宗教』(田中靖夫訳)、工作舎、二〇〇五年。
- (58) 井上円了『仏教活論序論』前掲書、三七三頁。
- (59) 井上円了『仏教活論序論』前掲書、三七〇頁。
- (60) 井上円了『仏教活論本論第二編顕正活論』前掲書、三〇九頁。
- (61) 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、一九九八年。
- (62) この点を考慮すると、ハーンの見立てとは異なり、円了の仏教哲学とスペンサーの「変形実在論」との違いも明らかになる。スペンサーの場合「実在」自体は不可知であるが、その実在の象徴的把握は可能であるという立場をとっている(たとえば自然科学も実在の象徴的把握と考えられ、その意味であらゆる認識は「相対的」なものとなる)。しかし円了はこうしたスペンサーの立場を「象の外に体ありと立てて二元を論ずる」とみなし、より一元論的方向に進むべきであるとしている。円了の哲学は、あくまでも現象と真如との一元性を強調するのである。井上円了『哲学要領(後編)』『井上円了選集』第一巻、東洋大学、一九八七年、一五六頁。
- (63) トマス・ツイードは欧米における近代仏教の類型として、「秘教的タイプ」、「合理主義タイプ」、「ロマン主義タイプ」の三つに分類し、ハーンを「合理主義的傾向をもつロマン主義的タイプの例」としてゐる。Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912*, Indiana University Press, 1992.
- (64) Lafcadio Hearn, "Nirvana," *ibid.*, p.176.