

【 特別講演 】

絶対的妖怪—井上円了、仏教哲学の課題、
心霊の棲むポストカント思想の境界領域—

ジェイソン・アーナンダ・ジョセフソン・ストーム

翻訳：井関大介・竹中久留美

1893年11月29日、都新聞は、石川県でその頃起きていた一連の奇妙な事件についての記事を掲載した¹。その記事によると、9月に当地の郵便局員である岩本某と彼の家族が、まだ些細なようではあるが、不可解な出来事を経験し始めた。米や調理道具が不思議な消え方をして、失われたものが後に突然似つかわしくない場所で見つかったり、調理器具がひとりで振動し始めたりする。事態はすぐにエスカレートした。物が文字通り柵から飛び上がり、空中を浮遊した。妖怪のしわざであると確信して、岩本は現象に終止符を打つため、寺院に祈祷を依頼しに行った。それでも効果が無いとわかると、彼は神道の神主に助けを請うて家に招き、妖怪を追い払うための別の儀式を試みさせた。しかし、それらも同じく失敗し、怪異現象は発生し続けた。実際に、その神主が岩本家を去ってすぐ、恐ろしいことに、包丁が空中を飛んで岩本の顔のすぐ前の畳に突き刺さるのを彼は目撃したのだ。

身の安全が脅かされたため、岩本と家族は一時的にその家から避難し、別の村に滞在することにした。当初、彼らは奇妙な出来事から逃れることができたと思っていたし、数日間は何事も無かったが、4日目にして岩本は幽霊のような三つ目の怪物を見てしまう。まだ足りないとしてもどうかのように、その後まもなく、彼の娘は屏風のうちの一つが空中に浮揚し始めるのを見た。それをつかまえようとする彼女自身も

浮き上がったが、都新聞がいうには、仕事帰りの時間だったため、その出来事はたくさんの村人達によって目撃された。伝統的な手段は妖怪退治に失敗したため、岩本は本当の専門家、「妖怪博士」として知られる人物にこの件をもっていくほか無くなった。それゆえ、妖怪博士が来て石川県で起きた不思議な出来事を解明してくれることを願って、この新聞記事は結ばれている。さて、すべての心霊現象に通じているというこの奇妙な専門家は誰だったのか？

この講演の置かれた状況からすると、その妖怪博士が井上円了（1858-1919）に他ならないことに皆さんは驚かないだろう。仏教と哲学についての著作だけを通して見た彼の業績からは、円了はゴーストバスターなどとは似つかぬように見えるかもしれない。近代日本の最初の主要な哲学解釈者の一人である円了は、時に京都学派の遠い先祖として、またヘーゲルやカントなどについての著作を出版した人物として言及される²。しかし、新聞記事においては神道や仏教の儀礼執行者と同じように、妖怪を追い払うことができるという名声を円了は得ていた。とはいえ、妖怪博士は伝統的な種類のエクソシストではない。彼は妖怪を祈祷や魔術的な儀礼によってではなく、すっかり説明しきることによって退治するのである。神秘を解体してしまう一種のシャーロック・ホームズである円了は、幽霊、怪物、悪鬼やその他の奇妙な出来事に関するローカルな「事例」を記録しながら日本を旅し、超自然を自然へと説き変えることでそれらを解決していった。言い換えれば、彼は物理学、動物学、心理学、あるいは人間の知覚器官に基づく理由づけによって、これらの「奇跡」を説明するのである。岩本のポルターガイストについて円了が説明した記録は存在しないが、このような対戦記録は超自然についてのむやみに人気のあるエッセイや講義の基礎となり、今日でもなお出版され、奇怪なものをめぐる日本人の観念の宝庫として役立っている。

私は他のところで、円了の仏教を西洋的概念で位置づけ直す作業と妖怪学との関係について検討したことがあるが、今日は円了の妖怪学と彼の哲学の構造との関係に目を向けたい³。どちらの体系も奇妙な種類の獣、「絶対的妖怪」を目覚めさせるのを示すことになるだろう。円了はそれを、西洋哲学が塞ぐことに失敗している場所であり、また彼自身の「妖怪学」の究極の目的でもあったと考えていた⁴。円了の哲学的な怪物についてすでに時間をかけて熟考してきた甲田烈先生やその他の方々のために、私は円了の哲学と心霊研究の縋い交ぜについて、グローバルな文脈を提供するつもりである⁵。妖怪やその類のものに魅了されていたために、円了はしばしば普通

ではない人として描かれるが、彼と同時代の哲学者の多くが同じように憑かれていたことがわかるだろう。

妖怪博士とその妖怪学

井上円了の哲学への関心は長い歴史を持っている。浄土真宗の僧侶の息子であったが、10歳で中国の古典を学ぶため、近隣の村に送り出された。1873年、日本全体を覆う変動に巻き込まれ、15歳で中国古典から西洋近代に自らの学問の方向を転換した。学部では哲学を専攻し、新しく着任したアメリカ人教授であるアーネスト・フェノロサ（1853-1908年）と、曹洞宗僧侶にして仏教学の最初の大学教授である原坦山（1819-1892年）の両方のコースをとった。1882年、まだ学生であったが、円了は哲学会を共同で設立し、その影響力ある学会誌『哲学雑誌』⁶には定期的に寄稿した。最終的に、1896年に東京帝国大学から哲学の博士号を授与された。哲学的な面では、1887年、東洋大学の前身である哲学館を設立し、それとほぼ同時に、いくつかの広く読まれた著作、たとえば仏教の復活を呼びかける『仏教活論序論』などを出版していた。

東洋大学が発展し始めた頃、円了は妖怪についての講義に専念するため、47歳というかなり若い年齢で、1905年12月に「引退」した⁷。では、どこでこの霊的なものごとへの関心は生じていたのか？東大の学部時代の初期から、円了は超自然的なものの物語を蓄積していた⁸。4年前に設立された英国心霊研究協会に触発され、1886年1月24日、円了はもう一人の学生（箕作元八、1862-1919年）と力を合わせ、不思議研究会を結成する⁹。翌年には、円了は「妖怪」についての最初の研究を発表し始めた¹⁰。

これらの研究はやがて彼の広く読まれている『妖怪学講義』へと発展し、今もなお出版されている。それらの基本的な枠組みはかなり首尾一貫しており、個々のローカルな妖怪や迷信的な習慣を鑑定し、超自然的な事件と思われる地方新聞の記事を複写して、それから「解明する」、つまり、何らかの自然な原因や人間心理によるものとして説明してしまう。そうする中で、円了はそれまで不思議や異常と思われていたものに光を当てていき、その結果として追い払うのである。『妖怪学講義』の第1巻において、彼は自身の計画を次のように要約する。

妖怪の有無は、物にあらずして人にあり、客観上に存するにあらずして主観上に存す。妖怪そのもの、実に一定の標準あらざるなり。換言すれば、妖怪の標準は、すなわち人の知識、思想これなり。それ、下等人民のつねに妖怪多きゆえんのもの、その知識浅く経験に乏しく、見聞するところ異常多きをもってなり。これなお蜀の犬、日を見て吠ゆるの類のみ¹¹。しかして知識進み経験に富める人にありては、明らかに事物の理に通じ、容易に不思議、異常とするところなきをもって、妖怪またしたがって少なし¹²。

言い換えると、異常であったり神秘的であるがゆえに妖怪だとする解釈は、教育の普及に反比例するものであり、あるいは当時の用語でいえば、「文明開化」に対立するものである。世界が自然法則に従って理解されるようになるにつれ、円了はますます多くの妖怪が消えていくだろうと考えていた。

円了的な方法による脱魔術化のわかりやすい例であるが、『妖怪学講義理学部門』（1893）と『迷信と宗教』において、円了は日本中に広まっているという「狐火」の報告について議論している¹³。狐火は実のところ、より大きな「妖怪」分類として円了が名づけた「怪火」（この見出しのもとに魔火、火の玉、龍燈、火柱、火車、幽霊火、怨霊火を含めている）の一例であると彼は主張する。これらの現象は、英語の「ウィラザウイスプ」（will-o'-the-wisp）やドイツ語の「イルリヒト」（Irrlicht）の報告など、ヨーロッパ文化にも類例があることを指摘している。そのように一般的なものであることは現象が本当に存在することを示すように思えるかもしれないが、円了はそうではなく、「もし怪火の原因に至っては、燐火もあり電気もあり隕星もあり、動物性もあり植物性もあろうが、要するに物的妖怪にして…」¹⁴と論じる。

神秘的な火はまったく科学的に説明可能であり、化学、生物学、物理学の説明的世界に還元することができる、と円了は主張する。それらが狐や幽霊の所業と解釈されている唯一の原因は、円了が「経験の乏しさ」と表現するものである。円了にとって「経験の乏しさ」は、基本的に普通ではない経験をすべて異常であり超自然的であると考えするという、無教養な人々の自然な傾向に由来している。しかし、円了が確信するところによると、もし彼らがより広い比較の観点でこれらの現象を捉えるならば、本当の奇跡や自然法則からの逸脱ではなく、容易く科学的に説明できるものであるとわかるはずであった。したがって、円了は、怪異なるものの多くを、彼がいうとこ

ろの「仮怪」、つまり、最終的には科学的に解明できる現象に過ぎないものとした¹⁵。

迷信を大衆が信じるのをやめるために必要なのは、より多くの論理であるから、円了はまた、妖怪学の講義を彼の哲学的な事業と同種のものとして説明した。『妖怪学講義』第一巻では、次のように論じている。

およそ論理の作用は、全体より部分に及ぼし、あるいは原因につきて結果をたずね、結果につきて原因を求むるにあり。すなわち、全体において確実なることは部分においても確実なりとするは、演繹論法の起こるゆえんにして、原因、結果の関係にもとづき原理原則を考索するは、帰納論法の起こるゆえんなり。しかるに原因にあらざるものを誤りて原因となし、部分にあらざるものを認めて部分となすときは、種々の迷誤を生ずるに至る。そのゆえんは、後段に至り妖怪の原因を説明するときに詳述すべし。しかして、ただ予は通俗のいわゆる妖怪をもって迷誤と同一にみなし、妖怪学を迷誤学とし…¹⁶

それゆえ、妖怪学は基本的に哲学の一部門として、あるいは民衆の誤解を解消するために設計された教育学の一形態としてある。その上、円了の計画は、物質世界のすべてが最終的に科学的な法則で説明可能になるという信念に根ざしていた。彼は述べる。

物質界の変化は物理の規則によって支配せられている。天災や病患はもとよりその方の所属である。よって、もし天災、病患を免れんと思わば、学術上研究して得たる規則によるほかに道が無い。¹⁷

そうしたことを聞く限り、円了は、同じく迷信の排除および科学と理性の普遍性の促進にその身を捧げた、彼のほぼ同時代人であるロバート・G・インガーソル（1833-1899年）のような、古典的な脱魔術論者または啓蒙家だったかのようである。しかし、理性だけで十分であると認めるには、円了はあまりにも仏教徒であり、あるいはおそらくあまりにもカント主義者であったために、そこには一つの重要な違いがある。もし物が理性の範囲内にあるのであれば、理性もまたその限界をもつだろう。

すべての不思議が仮のものであるわけではないと、円了が主張したのはそれゆえである。実のところ、妖怪学には私がこれまで触れずにいた第二の側面がある。円了

が述べるには、「妖怪〔学〕の目的は仮怪をはらい去りて真怪を開ききたすにあり」¹⁸。妖怪のほとんどが合理的な説明に還元でき、それゆえ仮の不思議でしかなかったとしても、円了が合理主義的あるいは唯物論的なことばでは説明が「原理的に不可能」であると主張する、現象のもう一つの領域があつて、それらは真の不思議あるいは「真の妖怪」と呼べるものであつた。実際には、脱魔術化の理屈を凌ぎ得る種類の獣がいるのである。円了の体系内にあつて、真怪はその体系自体がそこにおいて立ち上がるような重要なポイントであることが分かる。なぜなら、真怪の存在は、円了が西洋思想（哲学とキリスト教の両方）の限界を攻め、仏教という彼のブランドの価値を確立するために、西洋哲学や心理学から受け継いだものを、さらには心霊研究さえをも再利用する、まさにその仕方であるから。

これらの真怪を理解するためには、円了の哲学的企て、とりわけ仏教思想にヘーゲルやカントを流用したことを理解する必要がある。しかし、まず私はあなたに別の難問を献上したい。なぜ円了はアルトゥル・ショーペンハウアーに向かわなかったのか？「偉大なヨーロッパの哲学者達」と仏教との間の相互作用についての議論は、多くの場合、ショーペンハウアーとハイデガーという、ヘーゲルとその哲学体系を拒絶したことで知られている二人の人物の著述に集中する。ショーペンハウアーは、ヘーゲルを「無気力で味気ないペテン師」と一度は貶していたのだから¹⁹。

ヨーロッパの知的伝統の観点からすると、仏教哲学との類似点を見出すために、そういった反ヘーゲル派の学者達を頼るのが自然であつたように思われる。特にショーペンハウアーは、自らの哲学体系の正しさを例証するものと考えて、はっきりと仏教を引用しているのだから。主著である『意志と表象としての世界』第3版の結論において、ショーペンハウアーは自身の洞察を仏教でいう「Pradschna-Paramita」（原文ママ、「すべての知識の彼方」）、すなわち主体と客体がもはや存在しない境地と同一視してさえいる²⁰。事実上、ショーペンハウアーは、自分自身を「仏教徒」と表現した最初のヨーロッパ人哲学者かもしれない²¹。だから、少なくとも重要な思想家として人気を得ていたとすれば、ショーペンハウアーは円了のような野心的な仏教哲学者にとって、当然の味方のように見えたかもしれない。

ショーペンハウアーの著作への接近はあつたにもかかわらず、円了がヘーゲルこそ本質においてヨーロッパの仏陀であると信じていたのは驚くべきことだろう。「物心がともに一理となるのであるから、華嚴-天台宗で説かれているような仏教の観点は、ヘーゲルのそれと少しも異なるところはない」²²、さらには、「今仏教に立つる

ところのものはこの両対不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところとすこしも異なることなし」²³と書いている。

これはいづらか我々に難問を負わせる。なぜこの一人の仏教思想家はショーペンハウアーを無視してヘーゲルを選んだのか、という問題を解決することが必要になる。もっと考慮すべきなのは、ショーペンハウアーが仏教への関心だけでなく、幽霊や精霊に魅了されていた点も、円了と共通していることである。しかし、その点においては、ショーペンハウアーは心霊研究に興味を持っていたポストカント派の哲学者達の長い系譜上に位置しており、そのような背景を探求することで、円了自身の心霊研究の意味を理解するだけでなく、なぜ彼が最終的にショーペンハウアーを受け入れ難いと考えたのか、という問題の手がかりも得ることができるだろう。

妖怪が棲むポストカント派思想の境界領域

カントの哲学は不条理であるだけでなく、邪悪であり恐怖である。ケーニヒスベルクの敬虔で平和な賢人である彼は、形而上学における降霊術師や黒魔術師の類いとしても通っている。彼の教義は、限りない悪意に満ちた暗闇の領域であり、不浄の火による壮麗さによってあまりに狡猾な仕方であちこち壊れ、そこには亡霊と魅惑的な悪魔が棲みついている。

トーマス・カーライル「ドイツ文学の現状」(1827年)

近代哲学は、その誕生以来ずっととり憑かれている²⁴。今日、我々は哲学を厳格な論理と関連付けて考えるが、18・19世紀には学問的なディシプリンはまだ分化されていなかった。これは多くの哲学者が我々の心理学、人類学、物理学と呼ぶであろうものに従事していたことのみならず、心霊研究と実験哲学の間の境界線もまだ画かれていなかったことを意味した。この節で私は、ポストカント派の哲学において靈魂、靈的な力、その他のやっかいなものが重要な地位を占めていたことを示したい。

死者の霊との接触が可能であるという信念は、19世紀には新しいものではなく、もっと早い時代にたくさんの先例がある。19世紀には、しかし、死者との交信の可能性において関心の再燃が際立っている。フォックス姉妹の人気もその一因ではあるが、生物学的な生命の性質についての考え方の変化にも触発されていた。事実、超

自然的なものの脱魔術化が進行していくとマックス・ウェーバーの描写したその画期的な時代は、霊への信仰の急激に復興し、神智学協会や様々な形のスピリチュアリズムの人气が広がる時代でもあったのである²⁵。したがって、将来に大きな影響力を持つ19世紀の理論家達の多くの著作において、幽霊や霊魂が独特の近代的な役割を果たしているのは驚くべきことではない(マルクス、フロイト、スペンサーを思え)。

そのような霊を見つけることのできる場所の一つは、しばしば最も重要な近代の哲学者と形容されるイマヌエル・カントの著作である。心霊研究へのカントの関与は、1766年の著作、『視霊者の夢：形而上学の夢により説明されたる』で明らかである。それは彼のより有名な著作に比べて論調と主題の両方において異なっており、全作品の中でも風変わりなものである。『視霊者の夢』では、そのおどけた文体に加え、スウェーデンの神秘家であるエマニュエル・スウェーデンボルグ(1688-1772年)と幽霊との議論が続く。スウェーデンボルグは名高い千里眼での幻視および霊との交信によってカントの注意をひいた。学者達は今日、その書物がカントへのスウェーデンボルグ主義者による影響を示しているのか、それとも全ては神秘家の費えに対する手の込んだジョークであるのかと議論している²⁶。驚くべきことに、その「霊界」についての説明には、信徒と哲学者の両方にとってかなりの魅力があると、カントはこの著作の最初に書いている。しかも、彼は「驚くべき含蓄が開示されるだろう、たとえその体験した本人だけがそんな出来事を証明可能であるように思えるとしても」と書くことで、その主題についての彼自身の関心を正当化している²⁷。

霊界の問題について哲学的に熟考した後、カントは最終的にスウェーデンボルグから離れるが、彼は完全には霊の存在可能性を排除しない。効果的な方法で、カントは非物質的な霊が根本的に人間の悟性の限界を超えていることを示唆する。その『視霊者の夢』はちょうどカントの批判的転回に先んじて書かれているとするなら、その霊と彼の『純粹理性批判』との間の類似点に気づかざるを得ない。

詳しくない人のために説明すると、『純粹理性批判』は可能な経験の根拠を調べることによって、ヒュームのような懐疑論に反論する試みであった。これを行うため、カントはヒューム的な現れ、本質の裂け目という説をしぶしぶ認め、我々が純粹な形での感覚経験あるいは直観(純粹直感、例えば空間、時間)を、それらが適切に獲得される前に、我々の経験的な世界に持ち込んでしまうことを認めた。実際には、我々は物自体ではなく、物の現れを経験するのみである。それゆえ、理性は強力で不可欠な機能を有しているが、その限界を超えたところに、知るべからざるものの「広大な

嵐の海」が横たわっている²⁸。可能な経験と人間の思考し得る知識の外にあるこの大海は、カントが神の場所としたところである²⁹。否定神学に向かうこのそぶりを別にすれば、カントは主に肯定（神学）の内容の領域から避難しようとしたが、他人がそこに住むことに抵抗することができない、経験を超越した領域の境界を定めた。カントは合理的な信仰のための余地を残すことを目指したが、彼の哲学の意図せざる結果として、哲学を新たに隠された神秘的な世界からさらに遠ざけたことであった。

19世紀には、理性の力についての彼の強調と、理性の限界の重要性についての彼の直感との両方を神聖化・正当化することで、哲学はカントのイメージを超えていった。このような経験による現象の世界と物自体の実体の世界との間の彼の有名な区別は、哲学の多くがそこをめぐって戦いを演じる中心線として機能することになる。その後、理論家達はまた、宗教と科学を別々の領域に、あるいは重なることのない教導権のもとに置くために、この分岐点（そして、それに関連する信仰と理性の区別というカントの公式化）を利用することになる。しかし、物自体はディシプリンの範囲を脅かし続け、理性の領域の外に潜み、遠くに彷徨い出てしまった者を捕食する、一種のカント主義者の怪物として奉仕する。

カントに続く世代の哲学者達は、空間と時間のカテゴリを超越することができるという可能性の探求に行き着いた時、物自体にますます多くの意味を賦与するという誘惑にかられた。さらに、スピリチュアリズムになっていくものとカント哲学とがほぼ同時に台頭したとすれば、哲学者が心霊現象や他の霊的問題の証拠探しにおいて、しばしば分別の限界を超えて押し進んでしまったことは驚くにはあたらない。1882年に英国の一群のジャーナリスト、スピリチュアリスト、学者達が、英国人哲学者ヘンリー・シジウィック（もちろん、彼もまたカント研究において重要な人物）を会長として、心霊現象研究協会を結成した³⁰。その後の数年間、この組織はスピリチュアリストの降霊会、幽霊の報告、心霊写真、その他の超常現象を、公正な科学的手法によって調査した。

1885年、心霊現象研究協会のアメリカ支部は、有名なアメリカ人プラグマティストであるウィリアム・ジェイムズのような、影響力の大きいメンバーを伴って形成された。ジェイムズは、次のように幽霊などを調査するための彼の理論的根拠を説明し

ている。

…普遍的な命題はたった一つの実例によって偽であると証明することができる。もしあなたがすべてのカラスは黒であるという法則を覆したいなら、あなたは全てのカラスが黒くないことを示そうとしてはいけない。一羽のカラスが白であることを証明すれば十分であるから。³¹

カントと同様に、ウィリアム・ジェイムズは、たとえ一つでも本物の心霊現象があったなら、それは物理宇宙に関する我々の理解を、根本的に変革する可能性を有していると信じていた。しかし、カントとは異なって、ジェイムズは本物の霊媒を発見したと考え、上の引用にこう続けている。「私にとっての白いカラスは（スピリチュアリストの霊媒である）パイパー夫人である」と³²。

ジェイムズの同時代人達はいつも同じように簡単に納得したわけではなかったが、アンリ・ベルグソンからダーフィット・シュトラウスまで、霊や心霊的な力の可能性に取り組む哲学者がその時代にはたくさんいた。我々の目的のために最も重要なのは、大抵は19世紀後半のドイツで最も影響力があったとされるドイツ人哲学者、アルトゥル・ショーペンハウアーである³³。

ショーペンハウアーは、霊と動物磁気に長く関心を抱いていた。彼はその主題に関するカントの著作を知っており、「視霊とこれに関連するものについての研究」（『余録と補遺』、1851年）において直接扱っている。ショーペンハウアーはこのエッセイを、ヨーロッパの同時代人において心霊現象の説明がいかに広がっているかを記すことから始めている。ショーペンハウアーは、その後、幽霊やそれを弁護することを求める人々に関する一種の現象学的研究や解釈を提供するよう努めている。その中心部においてショーペンハウアーは、その問題をめぐる一種の不可知論を表明した。彼は、人々が本当に霊の出現を経験しており、おそらく非個別的な状態とはなっても、死後も個人が何らかの形で生き続けているであろうことを認める。しかし、カントにならって、ショーペンハウアーは非物質的な霊が実体的で物理的な存在を有するという考えには反対している³⁴。

これまでのところ、ショーペンハウアーは、もしもう少し奇妙なものに対して寛大

であれば、円了と同じ路線のゴーストバスターであるように聞こえるかもしれない。しかし、それよりも前に書かれた『自然における意志について』（1836年）中の「動物磁気と魔術」と題されたエッセイでは、ショーペンハウアーは少なからず異なる位置を囲い込んでいる。そこで彼は、動物磁気は「実践的形而上学」であるとして、その効果が本物であることを主張し、次のようなものであるという。

経験のうえから、物理的なるものとは対立する魔術的作用の可能性を確証してくれる。前世紀においては、物理的なるもの、すなわち把握できる因果の結びつきから導かれた作用以外のものがまったく承認されなかったために、魔術的作用は決定的に非難された。³⁵

ショーペンハウアーによると魔術は本物であり、効果もあった。普通の出来事は空間、時間、および通常の因果関係の範疇内で起こっているが、魔術は確かに正真正銘、彼が「形而上学的な結びつき」と呼ぶものに従って作動していた³⁶。実のところ、魔術は物自体のレベルにおいて起きていたため、空間を超越した因果関係を示していた。

ショーペンハウアーの体系においては、「白魔法」だけが本物であったわけではなく、なんと黒魔術（maleficium）もまた現実にある現象の一つのタイプであると信じるだけの理由があった³⁷。ショーペンハウアーは実際、彼の章をふくらませている魔術書からのおびただしい引用から判断する限り、彼がよく知っていた主題である、ヨーロッパの秘教の多くにおいて共通する基本的な区分を認めていた。しかし、たとえば、アグリッパの『隠秘哲学』のすべてを認めたわけではなく、彼は悪魔の現実性と儀式の必要性の両方に懐疑的であった。

代わりにショーペンハウアーは、魔術の本質は「意志」であり、魔術的な変容の効果を生むことを可能にするのは人間の意志であると主張した³⁸。ショーペンハウアーは長い間、彼の哲学に根本的な貢献をするものとしての「意志」の探求を考えていた。彼の主著、『意志と表象としての世界』では、カントの批判哲学を、我々が現象の内的な性質ではなく表面的な性質だけしか知ることができないことを主張するものとして解釈した。これに対し、ショーペンハウアーは、人間の体は二つの方法で我々自身に提示されているため、この制限には一つの例外があると気づいた。まず、我々は必ず空間と時間の範疇によって条件づけられた感覚的経験の対象の一種とし

て、現象学的にそれを経験する。しかし、それはまた、我々に対して内的にも現れている。言い換えれば、我々は一つの体を有しているために、それが何であるかを一つの「物自体」であるかのように知っている。ショーペンハウアーはこのすべての物事の根本において内的に存在するものを「意志」と呼び、それについての我々の理解は空間と時間の範疇の外にあって無意識的であると主張している。したがって、魔術もまた「意志」に由来することを主張することによって、ショーペンハウアーは、現実的にヌーメノン (noumenon) を魔術化しており、基本的に彼の哲学の全体系が魔術的な力を持っていることを示していたのである。

さらに、ショーペンハウアーは魔術と迷信を追放することが哲学の仕事であると考えるかわりに、彼の世代は「カントによってもたらされた哲学の変容によって」開始された「魔術」の新しい時代の夜明けを目撃しているのだと宣言した。彼は念入りにも以下のように言う。

すべての秘密の感応、あるいはあらゆる魔術的作用を一笑にふすためには、世界のことをすべて、すみからすみまで、ことごとく承知していなくてはならない。それにもかかわらず、およそ平板なまなざしでしか世をみることができない者が魔術的作用を馬鹿にしている。³⁹

言い換えれば、それは魔術が回帰するための道を作るような懐疑的なカント解釈であった。したがって、ショーペンハウアーは、魔術という実用的な形而上学を使用することに（形而上学の女王としての）哲学の務めを見出した。

この点で、ショーペンハウアーは脱魔術化する者ではなく、魔術化する者であった。ここにおいて、円了はいつそう対立せざるを得なかったのである。ショーペンハウアー主義者の地平における仏教はその超自然的な性質を強調することになるが、それはまさに円了が切り離れたかった時代遅れの「迷信」と仏教をつなぐものであった。しかし、なおもカントの高い地位を求めつつ、彼はそうすることを望んでいたのである。どのようにしてかを理解するために、我々は円了がまた別の道を切り開くようにしてカントとヘーゲルを読んだ、そのやり方を見ていく必要がある。

カントとヘーゲルを仏教徒にすること

西洋の哲学によって円了が仏教の正当性を書き始めたとき、彼はショーペンハウアーの仕事や、実は東洋思想に取り組んでいた主流の哲学的思想家の誰にも訴えることなくそれを行なった。そのかわりに、円了はヘーゲルを参照することによって、自身をカント派の伝統に位置づけている。したがって、ヘーゲルの路線によって仏教を再構築することが何を意味したのかを把握することが必要になる。円了の挑戦は、しかし、単にショーペンハウアーを回避したり、仏教とヘーゲル主義の間の類似点を指摘するよりも困難なものであり、仏教徒のヘーゲルを作り出すという大変な作業を必要としていた。その苦境の一部は、ヘーゲルが周知の通りキリスト教に負っていたものから逃れることに由来している。(我々はヘーゲルが神学生として修行したことを知っているし、より重要なこととして、彼は哲学的思考の厳密な対象に、「神」、「精神」、「自由」—キリストのかわりに「自由」を入れたプロテスタント左派の三位一体—と名づけている)。ヘーゲルおよび競争するヘーゲル主義の歴史に関心を持つ誰にとっても、次のような質問は興味深いものだろう。ある日本人哲学者が、プロテスタント左派の枠組みを離れるようヘーゲルを読み替えるためには、何をしなければならないのか？

円了によるヘーゲルの流用は、これまでに示してきたものよりも急進的さえあった。円了はヘーゲルが仏教と両立できると考えているだけでなく、彼の文章においてはキリスト教を攻撃するための足場としてヘーゲルの哲学的な枠組みを利用しようとした。このように、ヘーゲルはただ脱キリスト教化させられるだけでなく、反キリスト教的な論争の素材へと翻訳されたのである。しかしながら、その同じヘーゲルは、「我々は神が実在することだけでなく、神は最高の現実性であること、神だけが真に現実であることを前提としなければならない」と書いているのだが⁴⁰。円了はどのようにして、ヘーゲルの露骨なキリスト教的発言を無視することなく、反キリスト教者で親仏教者のヘーゲルを創造したというのだろうか？円了はどのようにして、ヘーゲルを仏教哲学的な計画の基盤を提供するものとして理解したのだろうか？そして、最後に、円了はどのようにして、仏教が最終的にヘーゲルの哲学を要約し超越すると主張することができたのか？

もしこれで十分でなければ、円了の決定的な革新は、ヘーゲルに対してカントの体

系の持つ資源をぶつけることだったと認識すれば、問題はさらに転移していくように思われる。幼年期のキリスト教敬虔主義に負っているものがカントにあることはよく知られており、その批判哲学を通して、彼はキリスト教とのつながりを強調している。例えば、カントは自身の脱存在論的な倫理をマタイ福音書と同じものだと考え、永遠に理性の把握の外部にある調節的な概念として、神と不滅の魂のための場所を切り開き、道徳的な模範としてキリスト教の信仰とイエスの価値の重要性を強調した⁴¹。『純粹理性批判』の中で最も有名な文章の一つだが、カントは「私はそこで、信仰のために場所を空けるには、知識を否定する必要があると分かった」と書いている⁴²。しかし、円了がカントに負っているものはまさに明らかだ。円了は彼の円熟期の著作において頻繁にカントについて議論するだけでなく、カントを歴史的な四大賢人の一人として仏陀と並べてもいる⁴³。それでは、どのようにして日本人思想家は、二人のキリスト教徒の知識人を共に継ぎ足して、仏教哲学を得たのだろうか？私には今日、その問題がもっと複雑であることを身振りで示すだけの時間しかないことを告白するが、我々の第一歩として、円了の「理性」という概念を追いかけることから始めよう。

西洋の学者の間では、円了は「護国愛理」という愛国主義者のスローガンを普及させたことによって最も知られている。この主張の前半部分とその暗黙のナショナリズムがかなりの学術的批判を集めてきた一方で、「理」（「理性」あるいは「真理」）についての円了の理解については、同じレベルの精密な研究を引き出すことに失敗してきたというのが実情だろう。彼の「理性」および「合理性」の理解について調べることで、仏教思想家としての円了によるヘーゲル流用の秘密を解き明かすことが可能になると思われる。そうする中で、ヘーゲル右派の特徴的な仕方での「理性」理解と正確に合致するものとして、円了のナショナリズムは提示されることになるだろう。

仏教ほどにはヘーゲルに詳しくないかもしれない聴衆のために、まずヘーゲルの体系を手短かに紹介しておくのが良いだろう。ごく大まかにいえば、世界史は絶対精神の自己実現に他ならないというのが、ヘーゲルの主なテーゼである。我々はこの物語を、より通俗的には、物質を離れたところで自ら展開していくものとしての精神の弁証法的な歴史であり、その過程において世界の全体が徐々に理性に合致するよう形成されていくというように語ることもできよう。ヘーゲルのことばに積極的に組み込まれた神学的な用語からすれば、神が人間の歴史過程を通じて自分自身を知って

いくものとして、我々は歴史を考えるかもしれない。

お察しのとおり、多くの点において、ヘーゲルの哲学はヨーロッパの文明化の事業の心臓部にある、一種の合理化のための「大きな物語」であった。これは左右どちらのヘーゲル主義者にもあてはまる。ヘーゲル右派は精神がプロイセン国家において大きく目覚めていると考え、ヨーロッパの科学と教育の普遍化を伴うであろう合理主義の進展とドイツの産業化における、その成就を賛美する傾向にあった。その一方で、(マルクスのような)ヘーゲル左派はまだ存在しない理想国家を見て、絶対的なものが最後に目覚めるまで、歴史は未来の段階を経て(たとえば、資本主義から共産主義へ)進歩していくに違いないと想像しただろう。

私が今話したことからすると、我々はヘーゲル主義右派の系譜にある者として井上円了を見ることができる。彼は理性や合理性の実現、あるいはおそらくよりヘーゲル主義的な用語でいう、人間の自由の実現という見地から国家を考えていた。この意味では、円了の計画において決定的に重要な迷信撲滅運動は、ヘーゲル主義者の政治的信条のようなものの延長として見るべきである(フランスの啓蒙思想と英国の文明化のレトリックに拠っていることも無視すべきではないが)。さらに重要なこととして、円了は世界を理性によって捉え、徹底的に調べ尽くすことができるという考えを、概ね受け入れていた。その点について円了には例外があることを我々はすぐに見るだろうが、それはヘーゲルが精神と物質を根本的に同じ基準で測れないものとして一つの種類に固定したカントの説を拒絶し、物質が精神によって徹底的に調べられていく過程を通して、それ自身が知っていく(あるいは少なくとも知られていく)ものであるという考えを選んだことを教えている。

しかし、円了において鍵となるヘーゲル利用の一つは、それを通じて合理性が進歩していくような過程としての弁証法を取り入れることだった。円了は弁証法をとりわけ仏教思想と同一視したので、これは重要であった⁴⁴。円了は『仏教活論序論』

(1887)および『真理金針』(1886-7)のような著作で論じたように、キリスト教は非科学的で論理的矛盾に満ち、不合理にも理性と対立するものであるが、仏教は科学と調和する本質的に哲学的な宗教であるとしていた⁴⁵。円了の仏教描写の中心は、仏教が「転迷開悟」によって進歩していくというものだった⁴⁶。世界の真の理解に近づくために、虚妄(あるいは迷信)を切り捨てるのである。その意味で、合理化はそれ自体が仏教の事業だった。このゆえに、精神(Geist)が世界において自ら働いていくための乗り物として、円了は仏教を位置づけることができた。

しかし、円了がヘーゲルから自由になった中心的な概念は「絶対」であったので、それで全てではない⁴⁷。大幅に単純化すると、ヘーゲルにとって絶対は無限の全体性の最終的な実現といえるが、ヘーゲルの同時代人の多くはそれを神の同義語として捉えた⁴⁸。しかしながら、円了は「絶対」を別の方向で捉えており、それは彼の著作において繰り返し現れる、彼の哲学体系の一つの重要な特徴であった。円了がはっきり述べているように、仏教と19世紀の哲学は、絶対に近づくという同じ目標を共有していた。円了は彼らが異なる仕方で行っていることに同意し、仏教はキリスト教のような他の宗教に比べてより優れていると考えるが、概して宗教と哲学の焦点は絶対以外の何物でもなかった⁴⁹。ヘーゲルから用語を借りてはいるが、時々カントの物自体あるいはヌーメノンと絶対を同一視しているため、これは円了のひそかな新カント主義でもある。その上、ちょうどカントが神をヌーメノンの側に位置づけたように、円了はこう述べる。

神仏そのものは宗教方面に現立せる絶対の本体に与うる名称であるから、もとより不可思議である、超理である。⁵⁰

このように、結局は合理性や理性の境界から回避しているような何かがあり、それは仏と神々なのである。加えて、キリスト教が神／絶対に向けた無言の崇敬にあることができるだけであるのに対し、円了は仏教が主体と客体を分解して、それゆえ絶対へと接近することを可能にする主張する⁵¹。その意味で、円了は京都学派の論者達や鈴木大拙のような、他の仏教近代化論者によって引き継がれることになる戦略を設計しているのである。

『迷信と宗教』で、円了は「真の不思議」あるいは「真の怪物」（「真怪」）と絶対とを同等視している。皆さんはこれを彼の妖怪学講義におけるキータームとして覚えているだろうが、そのテキストの後半で、円了はまた読者にこう伝えている。

しかして、その目的は假怪の迷雲を開きて真怪の明月をあらわすにあれば、真怪そのものはまさしく妖怪学の本尊なり。これ、ひとり妖怪学の本尊たるのみならず、仏教にても、ヤソ教にても、儒教にても、神道にても、みなこれを本尊とするなり。かの哲学者〔ハーバート〕スペンサー氏のいわゆる不可知的も、この真怪に与えし名称にほかならず。老子の無名も数論〔サーンキヤ〕の自性も、この真怪を指して

いうのみ。…ゆえに、これを絶対不可思議の体となす。⁵²

それゆえ、哲学、様々な宗教、妖怪学の第一の目的は、すべて絶対的な不思議への到達であるとわかる。しかし、それをその真の目的において理解するのは、屈折された一人の仏教徒、妖怪学だけである。その意味で、真の不思議の秘密を打ち明けることは、他のすべての体系を上回る強みがあると主張するためなのである。

円了が亡くなる前の1919年に最後に書いたものの一つは、『真怪』という短い本だった。その内容のほとんどは彼のいつもの幽霊退治だが、「真怪有無の問答」と「真怪の実相」と題された二つ章は、直接的に「真怪」概念に焦点を当てている。そこには直接的に真怪の意味へと向かう広げられた道がある。円了は次のように始める。

これより真怪を説明して聞かそう。宇宙間の諸現象を分かちて客観、主観、すなわち物心両界にするのが古来のきまりである。…物の規則は物的科学によって精密に立証せられ、心の規則は心的科学によって詳細に論明せられ…⁵³

だから、ここで円了は、デカルト的といわれるかもしれない古典的な精神と物体の間の区別を立て、心的科学 *Geisteswissenschaften* と物的科学 *Naturwissenschaften* という同じくよく知られた区別の上に配置している。ここまでは順調である。しかし、円了はさらに論を進める。

しかるに、さらに一步を進め、その物自体はなにか、その心自体はなにかというに至っては、物的科学も心的科学も筆を投げ口を緘し、造化の妙、谷神の玄⁵⁴と冥想するのみである。これこそ真正の真怪にして、真の不可思議というものだ。もしまた、心を離れて物を認むるあたわず、物を離れて心を識るあたわず、二者相関の本源を究めんとするも、幽玄の深雲の中に入りて、一步も進むことができず…⁵⁵

ここで、我々は物自体をめぐるカント派の古典的な問題を抱えている。しかし、円了にとっては、それはまさに精神科学と自然科学の間の相互作用の領域に現れているのである。人間精神によって探求されていない物質がどのようなものであるかを知ることは、我々には定義上不可能であって、逆もまた然りである。加えて、我々は物と主観との真の関係を知ることができない。ここまでのところ、円了の議論は新し

いものではないが、19 世紀ヨーロッパの哲学者達においては共通して抱えられていた問題だった⁵⁶。よりユニークであるのは、円了が次にすることである。

知識もはねつけられ、道理も自滅してしまうに至り、結局、物心の差別が空寂に帰するようになる。その体を哲学上にては、仮に絶対とも無限とも名づけておくと、言亡慮絶の境にして、真怪中の真怪、不思議中の不思議とせざるを得ぬこととなる。⁵⁷

理性の限界、すなわちことばや思考が切り捨てられる領域として禅思想家が知っている境地にあって、それを円了は想像もできないものの中心と同一視し、我々が真怪の地に到達するのはここにおいてであると考えた。さらに、同じ文章において円了はこう主張する。

真怪は、実怪中の実怪にして、心理も物理もその力及ばず、人知以上にしてわれわれの知識に超絶せる妖怪なれば、超理的妖怪と名づけておく。もし、仮怪を科学とすれば真怪は哲学的である。しかも、哲学には現象と絶対との別あれば、仮怪を実怪中の現象的妖怪と名づけ、真怪を実怪中の絶対的妖怪と名づけてもよからうと思う。⁵⁸

要するに、現象としての妖怪は退治され得るが、人間の知の限界を超えたところに残るものが一つある。円了があきらかに絶対の怪物と同一視した真の不思議は、等しく哲学と科学の境界を超えたところに潜む一つの超越論的な生き物、つまり純粋なヌーメノンの表現である。偉大な脱魔術家は自らのカント主義者としての限界に気づいたが、それらはすべて仏教があまりにも知り過ぎていた限界であったということだろう。

円了は他の場所で、真怪は仏教の概念でいう真如（絶対的な真理あるいは全ての物事の真のあり方）に他ならないと主張している⁵⁹。ここで円了は日常的な真実（世俗諦、*samvṛtisatya*）と究極的な真実（勝義諦、*paramārthasatya*）という標準的な仏教の二分法に拠っている。そして、すべての物事の真実のあり方を直接的に指し示すのは仏教だけであると主張する。さらに、円了がいうには、哲学者とキリスト教徒はともに理性の限界を超えた物事を指し示す方法（理性の境界とキリスト教の信仰）を有

するが、仏教だけがこの実相への接近を明瞭に表現し、そしてその際、それをそれ自体に求めた⁶⁰。ここで、円了は絶対の怪物の真のすみかは仏法の中にある、または、仏教が自らの本当の立ち位置を理解するならば、それはカント派の限界を超えているのだと主張している。

結論

手短かなまとめと結論として。明治期初頭の西洋思想との出会いにおいて、仏教の指導者達は一つのジレンマに直面していた。彼らが見たところによると、仏教は遅れた迷信や近代化の障害物と見なされる危機にあった。新しい時代の幕開けに仏教哲学の責務があったとすれば、それは仏教の見識を理解可能なものとするような仕方、仏教をヨーロッパの思想との生産的な対話に置くことであった。しかし、この二つを同じものとして提示することには、仏教をあまりにも西洋哲学に近づけ過ぎて、仏教が哲学として、ただし単なる遅れた哲学としてのみ見られかねないという危険性があった。つまり、ただの旧式の哲学としてである。我々はその問題を違ったように、おそらくはより冷笑的ではないことばで言い換えられるだろう。もし仏教が哲学の事業に貢献するような何かを持ち得るならば、仏教はそこにおいて生産的に入り込めるような、欧米の哲学思想の綻びや裂け目を見つけられるに違いないのである。

具体的にこのジレンマに対応することで、井上円了は啓蒙 (Aufklärung) と菩提が同義であるかのように、進歩や啓蒙の一形態として彼独特の仏教を位置づけた。より強硬に、彼は世界を精神的に向上させたり啓発させたりするものとして仏教を語ることさえしたが、それはヘーゲルやスペンサーといった文明化自体を論じる主要な哲学者達に多くを負っている。しかし、彼らはいずれもキリスト教徒の思想家であるだけでなく、ヨーロッパの覇権の解釈に加担していた。この考慮すべき問題に対する円了の最初の行動は、妖怪学を仏教による脱魔術化の一種として確立することだった。すなわち、仏教内の「迷信」をも同時に切り離し、仏教を、まさに西洋科学が座礁しようとしていた科学的に説明できないものの境界上でさらなる脱魔術化を行なうための、一組の技術にするという計画としてである。これはまた仏教を文明化の計画にゆだねることを意味し、円了にとっては、キリスト教を「迷信」として描くことができるというさらなる利点があった。その意味では、彼はヨーロッパ世界の脱魔術

化の機関車を逆にヨーロッパ自身へと向けて走らせたのである。しかし、それでもなお、円了は仏教を、西洋科学のための仮の乗り物以外の何物でもないものに変えてしまう危険にさらしていた。だから円了は、実のところ、圧倒されてヨーロッパ思想の後部座席乗員でしかないものへと貶められないよう、ある仏教解釈を守ろうと努力すると同時に、仏教を世界史（おそらく精神 the Geist の展開）に結びつける方法をも見つけ出そうと試みていた。

その鍵となるのは、カントであるとわかった。有名なヒュームの懐疑主義を軸としたカントの転回において、彼のことばでいえば、確かな知が成り立たないような「広大な嵐の海に囲まれている」と認識することで、その限界に注目することによって「真理の国」を確立しようとしていた⁶¹。カントは、知覚・認識の範疇によって条件づけられるものとして現象についての知識を囲い込むために、我々は本当には「物自体」を理解できないのだと主張した。ある意味、このことは間接的にキリスト教の信仰のため隙間を残したのであり、神はヌーメノンの後ろに隠されているともいえる。しかし、カントが仕方なく未決定のもの「嵐の海」を残したために、円了はこの隙間を仏教のために利用できるものと考えた。そこに円了は仏教のための場所を見たが、それは後に他の日本人哲学者達によって利用される場所となるだろう。実際に、円了は仏教を「理性を超えたもの」と同定し、不可知的なものへと特権的に接近できると主張した。そのような仏教は、知識の限界を超えた真の獣であった。

事実上、円了は妖怪学という方法でカントに近づいた。ショーペンハウアーとは対照的に、円了は魔術の一形式ではなく、魔術を破壊する方法として哲学を考えた。しかし、もし心霊研究が脱魔術化の一つの形であれば、仏教は心霊研究の一種であると同時に、脱魔術化が到達し得ない場所と同一視された。まとめると、円了の体系においては、「真の怪物」はことばにできない仏教の「かくのごとし（真如）」（円了はそれを理性によっては捉えられないものと信じた）と同等とされた。しかし、カントのヌーメノンや「物自体」と並べたことにより、円了はヘーゲル派の理性が世界の全てを捉え得るという理解を拒絶してカントに与しつつ、しかし仏教だけが理性を超えた真実に接近することができるという示唆する。したがって、「真の怪物」は（カントの「物」のように）西洋哲学の束縛から逃れ、それゆえに仏教の利益となるようにキリスト教を貪り食い、ヘーゲルを越えることができるのである。

注

⁰ 今回の講演内容は、私が2014年にフィラデルフィアのアジア研究学会で行なった講演に基づいている。その会場でのコメント、とりわけ Amy Borovoy、Harry Harootunian、Levi McLaughlin から助力を得た。なお、以下の註は未完成のものである。

¹ 湯本豪一「妖怪博士に聞け」（『地方発 明治妖怪ニュース』、柏書房、2001）pp. 98-99。

² Robert Wargo, Inoue Enryō: An Important Predecessor of Nishida Kitarō, *Studies on Japanese Culture*, pp.170-77. Tokyo: The Japan P.E.N. Club, 1973.

³ Jason Ānanda Josephson, When Buddhism Became a “Religion”: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō, *Japanese Journal of Religious Studies* 33, no.1 (2006): pp.143-68 を参照。

⁴ 「妖怪学」の訳語としての“monsterology”は Gerald Figal, *Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Meiji Japan*, Durham: Duke University Press, 1999 を参照。

⁵ 甲田烈「円了妖怪学における「真怪」の構造」／The Structure of the “True Mystery” in the Philosophy of Inoue Enryo, *International Inoue Enryo Research*, no. 2 (2014)を参照。

⁶ 初めは the Philosophical Research Society と呼ばれた。

⁷ 板倉聖宣『妖怪博士円了と妖怪学の展開』、国書刊行会、1983、p.43 を参照。

⁸ 井上円了『妖怪玄談』（1887）「コックリの事」。円了は言う、「余、幼にして妖怪を聞くことを好み、長じてその理を究めんと欲し、事実を収集すること、ここにすでに五年」。円了はここでは自身の妖怪への関心が1882年頃に始まるとしているが、おそらく不正確である。

⁹ 箕作が初めて “psychical research” を「心理研究」という日本語に訳したことに注目。

¹⁰ 脚注省略

¹¹ 円了はここで中国の故事である「蜀犬吠日」を引いている。「四川の犬が日に吠える」ということだが、四川の曇った気候を暗に示唆し、田舎の愚か者は他の土地では広く知られているような物事にも興奮することをいう。

¹² 井上「妖怪学講義」『井上円了・妖怪学全集』第1巻、p.59。

¹³ 井上「妖怪学講義」『井上円了・妖怪学全集』第1巻、とくに pp.514-516。

¹⁴ 井上『迷信と宗教』p.184。

【訳注】「妖怪学講義」以外の井上円了著作からの引用は井上円了選集に拠っている。

¹⁵ 何年かかけて、彼はさらにいくつかの妖怪の分類項目を加えている。例えば、「偽怪」を故意に人間が欺いたことに起因するもの（異なった動物の剥製をつなぎ合わせて作られた人魚など）として説明した。彼は「誤怪」についても説明している。

¹⁶ 井上「妖怪学講義」『井上円了・妖怪学全集』第1巻、p.61。

¹⁷ 井上『迷信と宗教』、p.268。

¹⁸ 強調が加えられている。原文は「妖怪」だが、「妖怪学」とある現代版に沿って読んでいる。井上「妖怪学講義」『井上円了・妖怪学全集』第1巻、p.60。

¹⁹ 脚注省略

- ²⁰ Peter Abelsen, Schopenhauer and Buddhism, *Philosophy East and West*, Vol. 43, No. 2 (1993): pp.255-278, 259.において引用されている。
- ²¹ Urs App, Arthur Schopenhauer and China: A Sino-Platonic Love Affair, *Sino-Platonic Papers*, no. 200 (2010): pp.1-164. p. vi.
- ²² 脚注省略
- ²³ 井上『仏教活論序論』 pp.410-1。
- ²⁴ 例えば、René Descartes, *Les Passions de l'Ame*. Paris: N.P., 1728, pp.51-52. この章の一部は、以下の著作において別の形で発表されている。Jason Ā. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press, 2017. (今後の著作は、まもなく結婚のため変更する名前で出版することになる)
- ²⁵ Jason Ānanda Josephson, God's Shadow: Occluded Possibilities in the Genealogy of 'Religion', *History of Religions* 52, no. 4 (May 2013): pp.309-39.
- ²⁶ Wouter Hanegraaff, *Swedenborg, Oetinger, Kant*, West Chester: Swedenborg Foundation, 2007; Gregory Johnson, "Introduction," in *Immanuel Kant, Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, West Chester: Swedenborg Foundation, 2002; and Alison Laywine, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero: Ridgeview, 1993.
- ²⁷ Immanuel Kant. 1992. *Theoretical philosophy, 1755-1770*, Cambridge: Cambridge University Press, p.305.
- ²⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Indianapolis: Hackett, 1996, p.303.
- ²⁹ ニーチェは「神は「物自体」になった」と主張している。Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.18.
- ³⁰ Bart Schultz. 2012. *Henry Sidgwick--Eye of the Universe : An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, p.276 を参照。シジウィックのカントについての著作は、Henry Sidgwick. 1905. *Lectures on the Philosophy of Kant*, London: Macmillan を参照。
- ³¹ William James. 1986. *Essays in Psychological Research*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, p.131.
- ³² Ibid.
- ³³ Frederick Beiser. 2014. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*, Princeton: Princeton University Press, p.12.
- ³⁴ ショーペンハウアーは本当の心霊現象が存在するかもしれないと述べてはいるが、もし存在したとしても、それらは「きわめて稀」に違いないと主張している。Arthur Schopenhauer. *Parerga and Paralipomena*, Translated by E. F. J. Payne, New York: Oxford University Press, 2000, Vol. 1, p.308.
- ³⁵ Arthur Schopenhauer. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and Other Writings*, New York: Cambridge University Press, 2012, p.411.
 【訳注】 日本語訳は「動物磁気と魔術」(金森誠也訳『ショーペンハウアー全集』8、白水社、1973) p.196 より。
- ³⁶ Schopenhauer 2012, p.415.
- ³⁷ Ibid, p.412.
- ³⁸ Ibid, p.416.
- ³⁹ Schopenhauer 2012, p.413.
 【訳注】 日本語訳は「動物磁気と魔術」(金森誠也訳『ショーペンハウアー全集』8、白

水社、1973) p.200 より。

⁴⁰ 脚注省略

⁴¹ とくに Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* を見よ。もちろん、最初の『批判』においても、カントは神の存在についての古典的な存在論的証明を覆している。

⁴² 脚注省略

⁴³ カントへの言及については、『哲学の要領』、『迷信と宗教』など。聖人について、円了は四聖（ソクラテス、カント、孔子、釈迦）を祀る「哲学堂」を建立している。

⁴⁴ 脚注省略

⁴⁵ 脚注省略

⁴⁶ 井上『迷信と宗教』 p.304。

⁴⁷ 円了は『哲学要領』（1887）においてヘーゲルの哲学を論じる際にも「絶対」を用いている。

⁴⁸ ヘーゲル『精神現象学』重要箇所引用。「絶対は精神（靈魂）である。これは絶対についての究極の定義である」、「真実は全体である。全体はしかし、その自己発展の過程を通してその完成に到達していく、単に本来の性質に過ぎない。それは本質的に絶対なるものの一つの結果であると言わなければならない。ただ最後にだけ、まさに本当にそれはそれであるものになる。そして、ちょうどそこに、現実化していく、主体になっていく、あるいは自己実現・自己発展していくというその本来の性質が存する。

⁴⁹ Josephson 2006 を参照。

⁵⁰ 井上『迷信と宗教』 p.260。ここで、カントの問題はヌーメノンの知るべからざるものを知っていると主張したことだ、というフィヒテの主張を想起する者もいるだろう。

⁵¹ 脚注省略

⁵² 井上『迷信と宗教』 p.285。

⁵³ 井上『真怪』 p.507。

⁵⁴ 谷神の不思議は、『道德経』の一節を参照。「谷神不死、是謂玄牝」。

⁵⁵ 井上『真怪』 p.507。

⁵⁶ George Berkeley と Schopenhauer。しかし、より明確には Thomas Brown, *Lectures on the Philosophy of mind* (1828)。

⁵⁷ 井上『真怪』 p.507。

⁵⁸ 井上『真怪』 p.350。

⁵⁹ 井上『迷信と宗教』 p.262、pp.285-86。

⁶⁰ 脚注省略

⁶¹ 脚注省略

(ジェイソン・アーナンダ・ジョセフソン・ストーム：ウィリアムズ大学准教授)