

ラフカディオ・ハーンの仏教観

——十九世紀科学思想との一致論を中心として

ジェームズ・バスキンズ

はじめに

ラフカディオ・ハーン、小泉八雲 (Lafcadio Hearn, 一八五〇—九〇四) は、ギリシャの島に生まれ、アイルランドで育ち、イギリスとフランスで教育を受け、アメリカに長期滞在し、そして帰化して終生日本人として過ごした。現在の日本でハーンは、非常に敬愛されている人物の一人であり、日本文化の紹介と理解に大いに貢献した人物として広く認められている。ハーンの昔話や怪談の翻訳と解釈によって、西洋人に日本と日本の文化が紹介されただけではなく、日本人も自らの文化の伝統を再認識させられた。周知の通り、日本の民俗学の第一人者である柳田國男もハーンの薫陶を受けていたし、柳田の民俗学観や学問も、ハーンの業績に負っているところが少なくないのである。と言っても、ハーンの影響は民俗学や昔話

に限られているわけではない。ハーンは日本の宗教や信仰、精神生活についての深みのある分析も多く残しており、宗教関係のテーマが、ハーンの全集の大半を占めている。ハーン自身、日本を理解するために、宗教は欠かせないものであると考えており、以下のように述べている。“Yet while it [religion] continues to be ignored and misrepresented, no real knowledge of Japan is possible” (しかし、この問題(宗教のこと)がいつまでも無視されたり、誤り伝えられたりしている間は、日本に対するほんとうの知識は、ぜったいに得られるものではない)¹。日本を理解するために、宗教が不可欠なものであると同じように、ハーン自身を理解するためにも、彼の文章に反映されている宗教観と信仰心を検討する必要がある。

1 ハーンの思想の支流

詳しく言えば、ラフカディオ・ハーン思想には、(1)汎神論思想、(2)仏教(業、輪廻、因果)、(3)進化論思想(主にハーバート・スペンサーの哲学や自然科学思想)、そして、(4)霊界、つまり、妖怪や霊(生霊、死霊)への傾倒が指摘できる。これらの支流はハーンの全体的な宗教観に合流するものである。しかし、ここではハーンの宗教観のすべての局面に触れることはできないので、ハーン思想の中軸をなす仏教と科学思想の關係に絞りたいと思う。

ハーンの知的、思想的形成は、ヌマ・デニ・フステル・ド・クランジュ (Numa Denis Fustel de Coulanges, 一八三〇—一八八九) の『古代都市』(*La Cité Antique*)⁽²⁾によつて、大いなる影響を受けた。多神教のギリシャ、ローマに憧れ、幽霊や先祖崇拜がまだ健在であったこの文明にすっかり魅了されていた。それに、この作品に描かれている先祖崇拜も、死者への感情も、家という制度も、当時の日本に似通うことに驚いた。⁽³⁾しかし、『古代都市』はハーン個人の哲学や宗教観よりもむしろ、彼の靈魂觀や妖怪觀の方により影響があつたといつてもいいだろう。

ハーンの考察は、仏教の基本的な思想である業 (karma)、輪廻思想 (rebirth)、そして因果応報(善因には善果、悪因には悪果があること)にとどまらず、神道や日本の神々に関連するすべての迷信

や信仰に及び、執筆の対象となつた。ハーンの宗教観や思想に関しては、もう一つの大きな流れとして、科学思想、特に、進化論やダーウイン (Charles Robert Darwin, 一八〇九—一八八二) の理論に基づいた社会思想がある。つまり、ハーンは彼が理解した東洋思想(主に仏教思想の業や輪廻)と進化論、遺伝、そして適者生存の理論とを相互に当て嵌めようとしながら、東西思想との新しい融合を目指した。これはハーン思想の大きな特徴と言えるだろう。

まず、大雑把に言えば、ハーンは仏教を大きく二つに分類している。庶民の迷信や現世利益の仏教と、彼が言う“Higher Buddhism”⁽⁴⁾(直訳すると、高尚な仏教)とに区別をして理解しようとした。ハーンの本語への翻訳者である平井呈一氏は、ハーンの“Higher Buddhism”を「大乘仏教」と翻訳したが、この訳が適切かどうかは大いに疑問である。なぜなら、ハーンがよく“Higher Buddhism”として取り上げる仏教思想——業、輪廻、因果法、縁起法など——は、小乗仏教(正確には、上座部—Theravada—)にも見られるものだし、その思想に中心的位置を占めるからだ。そして、大乘仏教のなよりの特色である超自然の仏や菩薩、極楽往生思想などを、ハーンは、むしろ迷信や庶民の信仰の範疇に入ると見なしていた。⁽¹⁾

来日する以前から、ハーンは仏教の形而上学とハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 一八二〇—一九〇三) の哲学に惹かれ、両

方とも合理的で、理性に基づいた点において、一致するものであると見ていた。⁽⁵⁾ 超自然的な存在、つまり、菩薩や極楽浄土に往生する思想などを信じ込めなかったハーンは、そのような信仰をレベルの低いものとして理解した。これは、あくまでもハーンの仏教に対するイメージに沿った解釈に過ぎず、彼の理解不足ともいえよう。

しかし、このような考え方は、この時代の産物であり、ハーンに限ったことではなかった。十九世紀後半には、ヨーロッパの学者達は、セイロン（現在のスリランカ）が正統仏教の最後の砦だと考えており、パーリ語で書かれた経典（パーリ語聖典）にのみ、歴史上の人物である釈迦の本当の教えが存在していると主張していた。当時、この理論を進めたのは、セイロン滞在のイギリスの公務員であったトーマス・リズ・デービッツ（Thomas Rhys-Davids, 一八四三—一九二二）によって設立されたパーリ語文献協会であった。この協会は、その仕事の一環として、世界中のパーリ語聖典のシユロの葉の写本を収集し、英訳した。リズ・デービッツとパーリ語文献協会は、実在したゴータマ仏（釈迦）の純粹仏教はセイロンや南アジアにしか存在しないとし、その「南方の仏教」を「プロテスタント仏教」と呼び、科学的、合理的、道徳的なものとした。それに対して、「北方の仏教」（大乘仏教）は、迷信と聖職者の政略によって墮落した雑種体であり、ローマカトリック教のように、儀式形式化され、聖人と同じく、菩薩の仲介に頼り、聖職者に支配されるように

なったというパラダイムを設定した。⁽⁶⁾ パーリ語文献協会の研究成果は、マックス・ミュラー編『東方聖典叢書』として出版されており、ハーンは、その影響を受けた可能性が高いように思われる。

2 汎神論者としてのハーン

小さい時から、大叔母（Sarah Holmes Brenane, 一七九三—一八七二）がハーンにカトリックの教義を押し付けようとしたが、自由思想家であったハーンは固く拒否した。この時からハーンは変わったもの、禁じられていたものに強く惹かれる傾向を見せていた。このときのことを彼は回想している。“...I have pledged me to the worship of the Odd, the Queer, the Strange, the Exotic, and the Monstrous”（変わったもの、奇妙なもの、不可思議なもの、エクゾチックなもの、そして奇怪なものへの崇拜を自らに誓った⁽⁷⁾）。十五歳の頃には、大叔母が雇っていたカトリック信者の家庭教師の教えや戒めに耳を傾けなかったという。ハーン自身、自分が汎神論者になったきっかけは、その家庭教師に汎神論は邪教であると警告されたからだ、と述べている。

少年のころ、草のなかに仰向けに寝ころんで、夏の青い空をじっと見つめながら、ああ、自分もあんなかへ溶けこんでしまいたいなあ！ あの青い空の一部分に自分もなってしまういな

あ！ と思ったことを、わたくしは今でも憶えている。少年のころのこうしたわたくしの空想には、信心ぶかった当時の家庭教師に、当人の知らない責任があると、わたくしは信じている。なにか夢みたいな、たわいもないことをわたくしが尋ねたので、その教師は、自分が考えている「汎神論の馬鹿々々しさと不正なこと」を説明しようとした。おかげで、当時十六歳のまだ若いすなおな年頃だったわたくしは、さっそく汎神論者になってしまった。それでわたくしの想像は、わたくしに大空を運動場にしたいと思わせるようになり、それだけにとどまらず、この自分が大空になりたいと思うようにしむけたのであった。⁽⁸⁾

この若さで、ハーンは押し付けられた、排他的な宗教の一切を否定し、自分の良心、感受性に従って、神や心が森羅万象のあらゆる存在に宿っていると見ていた。このような考え方は仏教の「縁起法」(Dependent origination)とそれほど遠くない。汎神論思想は「神」や「心」の存在が宇宙のすべてを貫くことで、一体感を表す点において「縁起」に似通っているところを持っている。縁起は、すべての現象は無数の原因や条件が相互に関係しあつて成立する点で、あらゆるものはお互いに依存し、お互いに繋がっているという意味で一体であると説く。

ハーンも全部が繋がっていること、すべてのものは一つであるこ

とを主張した。のち、ハーンは自分にとつての仏教のより深い意味についてこう述べている。：For the Buddha of the deeper Buddhism is not Gautama, nor yet any one Tathāgata, but simply the divine in man. Chrysalides of the infinite we all are: each contains a ghostly Buddha, and the millions are but one. (高尚な仏教の仏陀は、ゴータマではない。また、どんな如来でもない。それは、むしろ、人間の心のなかにある仏性である。われわれは、ことごとくみな、無限無窮の蛆虫である。その蛆虫は、どれにもそのなかに霊的仏陀を宿し、百千万億、すべての衆生はみな一体である)。

明治期の時勢といえば、啓蒙思想が有力となっていたが、明治二十年以降、ロマン主義も次第に顕著になった。その中心的要素は啓蒙主義・進化論と結びついた科学的合理性、個人の内的体験をおもんじることである。⁽⁹⁾ これらの表現の一つの場が一八九三年のシカゴ・コロンブス世界博覧会であった。スペンサーの科学思想と、ミューラーのロマン主義に基づいた「科学的宗教学」(the scientific study of religion)とが十九世紀末に流行していた二つの流れである。⁽¹⁰⁾

ハーンもまたこの二つの風潮に強く影響を受け、ともに彼の思想の欠かせない要素となった。ヨーロッパと同じく、日本のロマン主義も啓蒙思想へのリアクションであつて、啓蒙思想の理性と科学万能思想に対立して、感情と理想化された自然力に重点を置いた。当時の思想体系の動揺により、宗教、哲学、迷信、そして科学におけ

る新しい位置づけと定義づけが大きな問題になっていた。

このパラダイムをさらに展開すれば、宗教は不合理であって一種のより高度の迷信に過ぎないのに対して、科学は合理的で、理性と時代向上精神に適っていることになる。しかし、宗教と科学だけですべての思想や信仰の諸々の形を網羅するとはいえない。汎神論思想はどう位置づけられるのだろうか。この問題についていろいろな論争が発生していた。例えば、汎神論思想をめぐる、フリードリヒ・ヤコービ (Friedrich Jacobi, 一七四三—一八一九) とモーゼ・メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn, 一七二九—一七八六) は正反対の結論に到達した。ヤコービはニヒリズムという言葉をはじめ作った人で、神はすべてに内在していると唱える汎神論は、啓蒙思想期の理性崇拜に基づき、その唯物論的などころに必ず無神論を導入せざるを得ないと主張した。それに対してメンデルスゾーンは、汎神論が有神論に等しいと訴えた。確かに、自然の偉大さと神が同質、同等、同一のものであると主張する点では、汎神論思想はロマン主義に共通する要素があるだろうし、合理と理性を中心とする啓蒙思想の枠外だといえる。しかし、ハーン思想には、きれいに分類できないところがあり、汎神論を信じていたり、ロマンチストであったりすると同時に、啓蒙思想を堅く支持し、スペンサーのいわゆる虚無的な思想をそのまま受容していたのである。ここで、問われなければならないのは、啓蒙思想、つまり理性、科学と、ロマン主義

が唱えている自然の偉大さ、感情、そして直感による啓示や閃きとは、かならず相反するものかどうかということであろう。

3 ハーンと仏教との出会い

ハーンの中で、仏教思想への関心が芽生えたのがいつからなのかは、はっきりと掴み難い。カール・ジャクソン (Carl Jackson) 氏が指摘しているように、ハーンの東洋思想や宗教に対する関心は、知的なものであると同時に、彼独自のものでもある。彼は生涯、真理の探求者として様々な宗教や思想を試着し、自らの肌合うものを求め続けてきた。キリスト教徒として生まれ育ち、十五歳で汎神論者だと自ら名乗り、その後、仏教に熱中し、そして、やがてスペンサー主義を標榜するようになった。知的なレベルでは進化論と不可知論を固く信じていたかもしれないが、心の中は汎神論であり、⁽¹⁾グノーシス主義者でもあった。

一八七九年にハーンはニュー・オーリンズの新聞に、エドウィン・アーノルド (Edwin Arnold, 一八三二—一九〇四) の名作 *The Light of Asia* (『アジアの光』) の批評を書いた。それをきっかけに、益々仏教への関心が募る一方となる。友人の一人 W・D・オ・コナー (W.D. O'Connor) 宛の書簡では次のように仏教を絶賛している。

アーノルドの『アジアの光』“Light of Asia”の素晴らしき新

版を御覧になりましたか？ それは私を魅惑しました——妙に新しい美しい礼拝の香料で私の心を薫らしたようです。畢竟、或る秘密な形式の仏教が未来の宗教となるかも知れませぬ。遊牧の民から文化人へ——数限りのない野獣の形を通して蛆から王への広大な進化に転生の循環が実際に証拠立てられていませぬか？ 凡て近代哲学の傾向は眼に見える物は眼に見えない神の流出であり、一つの迷想であり至高の夢の創造か、或はその夢の影に過ぎないと言う古代印度人の教えを認容する方へ向って来ていませぬか？ …最後に、この相互関係——動物と人間の同胞関係を私達に承服させるためのロマネスヴィニヨリの努力はゴータマに依って予想されてきました。真人が東洋の信仰を説く事に依って西洋の全宗教界を今根本的に改造する事が出来るかも知れないという考えを私は有っています⁽¹²⁾。

そして、ニュー・オーリンズ滞在時（一八八〇年頃）から益々仏教に傾倒するようになったという説が有力である⁽¹³⁾。当時、マックス・ミュラー (Friedrich Max Müller, 一八三二—一九〇〇) の編纂した『東方聖典叢書』の翻訳が出て、多くの西洋人に仏教思想が紹介された。

ハーンの信仰の中で、仏教思想が主流となりつつあったこの時期に、彼は勤めていた「タイムズ・デモクラット」紙によく投稿して

いたA・C・ダンロ (A.C. Dunro) の甥であるオスカー・ジェリー・クロズビー (Oscar Jerry Crosby) からスペンサーの『第一原理』(First Principles) を勧められ、それを読破し、すっかりスペンサーの総合哲学 (Synthetic Philosophy) の虜になった。その出会いから、ハーンの人生観や世界観が一変した。友人であるクレビエル宛の手紙に次のように自分の気持ちを表した「今までの自分の東洋哲学の研究は、まったく時間の浪費だった。」と⁽¹⁴⁾。

しかし、「東洋哲学」の範疇に収まる仏教に対する関心が消えたわけではなかった。むしろ益々熱心に仏教思想（主に仏教の因果・輪廻思想と進化論思想）と科学との思想上の一致や調和に努めるようになった。

4 ハーンの仏教観

ハーンの全作品の大半は宗教を取り上げているが、そして、彼自身、日本を理解するために、日本の宗教や信仰を考察する必要を認めたが、自らの信仰心はそれほど厚いものではなかった。むしろ、教義や硬い定説に溢れる組織化された宗教を生涯固く拒否した。ハーンは自ら述べている。「私は『信仰』とかドグマとかいうものを少しも信じていないことはご存知の通りです。」⁽¹⁵⁾

アメリカ滞在期からハーンの仏教に関する興味が芽生え、日本に着いてから、それは益々顕著になった。終生、彼の仏教に対する基

本的な姿勢は変わらなかった。つまり、哲学上の信者ではあっても、信者ではなかった。外国人として、明治時代の日本学の第一人者であるベーシル・ホール・チェンバレン (Basil Hall Chamberlain, 一八五〇—一九三五) 宛の書簡の中で、いずれの宗教であつてもその教徒にはなれないが、もし自分にとって信仰が可能なものがあるとしたら、それは仏教にちがいないと述べている。(If it were possible for me to adopt a faith, I should adopt it [Buddhism])⁽⁹⁾ また、彼が「My First Day in the Orient」 「極東第一日」として、日本に到着して最初の一日の印象を書きとめたものが、数年後「日本瞥見記」というエッセイ (*Glimpses of Unfamiliar Japan* に収録) としてまとめられている。その中でハーンはお寺を訪ね、若い寺僧と次のような対話をしている。

「あなたはクリスチャンでいらつしやいますか。」(僧侶)
わたくしは正直に答える。

「いいえ。」(ハーン)

「仏教徒でいらつしやるのですか。」

「そういうわけでもありません。」

「仏教の信者でおいででないのに、どうして御喜捨をなさるのですか。」

「わたしは釈迦の教えの美しいことと、その教えを奉じている

人たちの信仰を尊敬しますから。」

「イギリスやアメリカにも、仏教徒はおりますか。」

「すくなくとも、仏教哲学に関心をもっているものはたくさんいますね。」⁽¹⁷⁾

ハーンは仏教に対する関心は、仏教の奥深い教学や計り知れない哲学にあつたが、それだけではなかった。自分の生まれ育つた西洋の文化や宗教から逃亡しようとする姿勢が、その関心を育てたことは否定できないだろう。しかし、だからといって、ハーンがただ新奇を求めるがゆえに、仏教に惹かれたというわけでもない。

上記の対話と殆ど同じ時期にシカゴ・コロンプス世界博覧会(一八九三)が開催されていた。この博覧会では東西の宗教史上の画期的な一齣があつた。「万国宗教会議」が開かれ、これがアメリカ人に大乘仏教を紹介するきっかけとなつた。日本側の注目すべき二人の参加者は、臨済宗の僧である積宗演(一八五九—一九一九)とその弟子の鈴木大拙(一八七〇—一九六六)で、大拙は後に西洋への禅の紹介者の第一人者になる人物だつた。当時、仏教が高く評価されたポイント、仏教の *anthropism* (無我) 思想が当時、芽生えていた新心理学と合致し、更に、天地創造説——つまり、創造者である絶対的な神——を否定しており、優勢となりつつあつた進化論思想や唯物論思想にぴったりと一致していると受け止められたことであつた。⁽¹⁸⁾

明治二十年代は、諸宗教、諸思想の坩堝であった。世界博覧会の日本代表の一人であった岸本能武太（一八六五—一九二八）は、当時の日本を「宗教の戦場」に喩え、キリスト教と他宗教、スペンサーの「不可知論」、コンテ（Auguste Comte, 一七九八—一八五七）の唯物論、そしてショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer, 一七八八—一八六〇）の悲観主義があり、無神、無宗教の流れと伝統的宗教とが争っていたという。¹⁹

そのような中で、特に仏教と科学思想（進化論）との一致性について、ハーンは熱心に論述するようになってゆく。ハーンは、仏教が自然の働きに適合していること、そして人間の倫理に一番適切であることを大きな二つの論点としている。

ハーンの前では科学思想と仏教を一致させることは、西洋宗教（主にキリスト教）の成り立つ礎を否定することになる。まず、下記の点を考慮すれば、仏教思想と科学思想の一致に到達せずにはいられないと、ハーンは述べている。（1）一切のものの結合の不安定は仏教語でいう「諸行無常」に当たること。（2）遺伝の倫理的意味と精神の教訓及び道徳上の向上の義務は、「業」と輪廻の働きの結びつきに似ており、仏教哲学の中核をなす「中道」は、唯心論と唯物論のような極端な二元論のパラダイムを見破り、否定することによって生み出されること。（3）縁起法によると、すべての現象は関係し合っており、宇宙の創造以前から世界と隔絶して存在して

いる全能の造物主を認めないことになること。この点において、仏教と科学思想とは共通している。（4）最後に、永久不滅の靈魂は仏教でも、科学でも認められていないこと。そして、ハーンはいう。

さて最後に、仏教は、いつさいの結合の不安定であることや、遺伝の倫理的意義や、精神的進化の教訓、道義上の向上の義務などについて、十九世紀の思想と著しく同調を示している。そればかりでなく、同時にそれはまた、西独の唯心論と唯物論の学説や、造物主と特殊な創造についての所説、また靈魂不滅の信念などを一様にしりぞけている点でも、現代科学と軌を一にしている。²⁰

ハーンは、宗教のすべてを排斥したわけではなかった。宗教を信仰する人々が盲従する教学と独断的な教理の結合は拒否するが、宗教心そのものを支える感情、神秘、未知、見えない世界への憧れの気持ちについては、ハーンは人間の欠かせない一部として認めていた。彼の中で単なる教学とこの感情は異質のものであつて、まったく関係のないものである。ハーンは言う。

単なる教義としての宗教は、けつきよく減びてしまう。これは、進化論の研究が到達したひとつの結論であるが、しかし、人間

の感情としての宗教、つまり、人間をも、星辰をも、ひとしく形成する、未知の力に対する信仰としての宗教が、これもともに跡形もなく滅びてしまうとは、こんにちのところ、ちょっと考えられない。⁽²¹⁾

ハーンは、教義の結合としての宗教を排除すべきものと見なしていたが、宗教には不要でない、もうひとつの機能もあると述べている。それは、宗教は、自らを方便として、単なる寓話ではなく、命の真理、神秘を比喩的に説明してくれる役目を果たすという点である。彼は、永久の命はなく、神様からの愛（理想化された配慮）に頼ることのない、人間相互の愛や気配り以外の救済力はないと述べる。このようにハーンは、世界の救済の責任は人間の手にあると固く主張することで、実践的な宗教を勧めた。以下のようなハーン自身の言葉がある。

人間相互の愛のほかに、神の愛なんてものは、この世にあるものではない、全知全能の神だの、救世主だの、守護神だの、そんなものはどこにもありはしない、けつきよく、われわれは、われわれ自身以外に、たよれるような逃げ場は何ももっていないのだということを、よく言いふくめた上で、信仰というものは、いつか消滅してしまうものなのだろう。⁽²²⁾

ハーンは、全知全能の神の存在をきっぱりと否定しただけではなく、救世主も守護神も認めなかった。このような姿勢は、西洋の宗教に限ったことではなく、日本で有力な浄土教をはじめとする他力の宗教も「方便」の範疇に入っている。

ハーンの言葉から明らかなのは、自らが確固たる自力の信者で、災いも救済も、「自己」によるものと考えていることである。しかし、彼の述べる「自己」は「他（ほか）」を排斥しない。「自」の中に「他」が存在し、他の中に「自」が包含されている。ここにハーンが傾倒する一体化の思想、汎神論や縁起思想を垣間見ることができるとはならない。仏教の縁起法で説く相互依存関係では、「自・他」の区別は存在せず、世界の全てが有機的に結びついていて、一体である。換言すれば、自と他という二元論的思考を破却し、仏教の不二法門を表現するのである。この一体性をあらわにする原因は進化の容赦ない働きだとハーンは述べた。⁽²³⁾そして、最後にハーンの汎神論に説かれている、神が世界と質的に同一であるというのは、このような相互依存関係を指しているのである。つまり、森羅万象を貫いているのは、この一体性だけなのである。

ハーンは、仏教についての知識を、来日以前には、西洋人の仏教学者（主にマックス・ミュラー）が書いた本から吸収した。来日してから、仏教思想や仏教の信仰の形が興味を中心にあり、執筆の

大半を占めていた。日本語が読めなかったハーンは、知り合いや友達に頼るしかなかった。ただし、『*Out of the East*（東の国から）』に収録されている「横浜で」(In Yokohama) というエッセイには、ハーンとある老僧との対話が記録されている。僧侶との会話がハーンの情報収集の大きな手段であった。

ひとつ触れておかなければならないのは、ハーンの宗教観のおよその輪郭ははっきりと掴まえられるが、しかし、それは一生に亘って一貫したわけではないことである。ハーンは、死後もなんらかの存在が続くか否かについては、かなり動揺し、一定の意見や観念に到達しなかった。ハーンは仏教学をめぐっての理解力はかなりのものだったようだが、仏教の原典も読めず、日本在住中も、仏教の思想を説明するための日本語も充分ではなかった。したがって、ハーンは仏教把握は不完全なものだったし、誤った理解や解釈が生じた可能性は十分考えられる。特に仏性や「如来蔵」という大乘仏教の観念は、ハーンには仏教が永久の靈魂の存在を肯定しているかのように映ったのかもしれない。「横浜で」の中で、老僧は如来蔵を説明しようとする。ハーンが書き留めた老僧の言葉は次の通りである。

宇宙はすなわちこれ、無窮無辺の實在の発散したものと、
このようになります。けれども、われわれは、その實在から生まれ

たものとは申されない。われわれ各自の「自我」の根源というものは、これは十界諸法の一念——つまり、宇宙の心なのであります。であるからいたして、われわれのうちには、宇宙我というものが、最初の迷いの因果といっしょにすでにあるわけでありませぬ。そうして、この「自我」の根源が、迷いの因果の中に包蔵されております状態、これをわれわれの方では「如来蔵」もしくは「仏胎」と申しております。われわれがみな、汗水たらして励み努める、その究極の目的は何かと申すと、けつきよくそれは、無窮無辺の『自我の根源』に還ることなのであります、その『自我の根源』と申すものが、これがつまり、仏の本体なのでございます。⁽²⁴⁾

「如来蔵」は大乘仏教における中心思想であり、理解し難く、誤解されやすい観念である。まず、「如来蔵」を直訳すると、如来（仏の最も高い称号であって、修行完成後に至るもの）の胎（子宮）を意味する。胎は比喩的に解釈すれば、衆生の胎内のことで、仏になりうる可能性（悟りの性質）を宿すところと捉えられよう。しかし、更に三つの意味がある。

- 一）如来の絶対身という意味。
- 二）真实性である如来は無差別の総体であるという意味。
- 三）すべての生き物の中には如来の胚種が存在するという意味。⁽²⁵⁾

「横浜で」で老僧はこの如来蔵思想をハーンに語っていた。しかし、ハーンの「自我の根源は宇宙の心であって、人間の究極の目的は無窮無辺である自我の根源に還る」という考えは、バラモン教及びヒンズー教にあるブラフマン (Brahman) の思想を連想せざるを得ない。ヒンズー教では、人間がこの世を去ると、宇宙の心であるブラフマンに戻り、ブラフマンと一体になることによって、遙かに二元的思索を超え、自他の区別が自ら消えてしまうという。しかし、老僧の話聞いたハーンが、ブラフマンのことを思い浮かべたかどうか、それとも「如来蔵」の正しい理解を得たかどうかは知る術はないのである。

ハーンの宗教観のもう一つの主要なテーマは、宗教と科学との間に、道徳がどういう位置を占めるべきかということである。その答は「業」(カルマ) 思想と「進化論」によって道徳の位置が決定するということである。

5 ハーンの「業」思想

今日では、ハーンは、日本文化や仏教を解釈し、西洋人に紹介した人としても知られている。とはいえ、ハーンは、ハーバート・スペンサーの解釈者でもあり、多くの仏教に関する論述中で、スペンサーの思想と仏教の思想とを比較しながら、共通点を引き出し、深みのある分析をした。ハーンにとっては、仏教と科学(進化論思想)

は相互排他的なものではなかった。むしろ、科学的な枠組を通じて仏教が解釈できると同時に、仏教的な枠組みで進化論の基本的な思想がより簡単に理解できると信じていた。この二つの思想体系を結びつけるのが、業と因果応報思想である。この点についてハーンは次のように言う。

仏教思想のなかには、西洋の近代進化思想に驚くほどの相似を示しているものがあって、西洋の思想とは最も遠く隔った仏教思想が、近代科学から借りた図解とことばの助けによって、けっこううまく説明することができるのである。以上述べてきたような理由で、涅槃の教えはまずともかくとして、高尚な仏教のなかの顕著な教えは、次のように考えてよからうかと思う。

1. 実在は、ただ一つである。
2. 意識は、真の自我ではない。
3. 物とは、行為と思考の力によって作り出された、現象の総和である。
4. 一切の客観的・主観的存在は、「因果応報」によって作られる。現在は過去の作ったものであり、現在と過去の行為とが結び合って、未来の状態を決定するのである。……

言いかえれば、物質の世界と精神(有限の)の世界とは、その進化のうちに、厳然たる道徳的秩序をあらわしているのである。⁽²⁶⁾

「業」思想、というのは、ハーンの思想、人生観そのものを貫いて

いた。中村元の『仏教語大辞典』によると、「業」の主な定義は次の通りである。

一) なすはたらき。作用。

二) 人間のなす行為。ふるまい。行為のはたらき。行ない。動作。普通、身・口・意の三業に分かつ。身と口と意とのなす一切のわざ。すなわち、身体の動作、口でいうことば、心に意思する考えのすべてを総称する。

三) 行為の残す潜在的な余力(業力)。⁽²⁷⁾

「業」の解説で中村氏が指摘される通り、本来は、ただ行為を指していたが、後に、因果応報思想と結合して、以前から存続してはたらく一種の力とみなされた。言い換えれば、一つの行為は、必ず善悪・苦楽の果報をもたらすということで、ここに業による輪廻思想が生まれ、業が前世から来世にまで引き伸ばされて説かれるにいた⁽²⁸⁾る。ハーンの「業」における解釈は、単なる「行為」だけではなく、むしろ莫大な規模のもので、宇宙全体が業の働きに含まれるほどであった。こういった「業」の容赦ない働きを考えると、仏教のもう一つの非常に大切で、根本的な観念が含意されていると言えるだろう。それは、つまり、宇宙のすべての現象、森羅万象がお互いに働きあうからこそ物事が成立するというものである。この考え方が縁起法に直結するのである。つまり、独立自存のものは存在せず、いずれかの条件や原因をとりぞげば、おのずからなくなるとい

考え方である。ハーンの「業」の解釈は仏教の定義に反しないものだが、ハーンなりの特徴が内在している。

ハーンの解釈によると、人間の实体は「業」、すなわち個人が冒した行動や言動の総体に過ぎない。つまり、自我 (ego) は業と切っても切れない関係にあるのだ。ハーン自ら次のように述べている。

「われわれが「自我」といっているこの「業我」は、心であり、体である。心も、体も、ふたつながら不断に衰耗し、不断に新しくなるものである。」⁽²⁹⁾

「業」の働きを有機的な自然作用として解釈し、物質が解体と合成をかわるがわる繰り返す原動力でもあるとしている。合成と解体が絶え間なくお互いに入れ替わるこのプロセスが、カルマ(業)の働きによつて物事の生成と消滅に当てはまるものである。要するに、ハーンの言葉を借りると、「この『業』が、なんらかの形と状態のなかで生々死々するほかに、生死というものはないのである」⁽³⁰⁾。

ハーンの仏教観によると、宇宙そのものも業の働きによつて形成される。宇宙の材料である原子が物質の最小の単位として不滅であるのと同じように、宇宙のすべての現象もそうである。これは自然の再生、リサイクルのことを言う。この点でハーンの見た「業」と

「輪廻」とが重なり合っている領域があるようだ。仏教思想上、確かに業は輪廻転生に拍車を掛けるものとされるが、ハーンの考え方には同一視する気味が多少ある。

素人として科学思想や仏教哲学に興味を持ったハーンだが、天性の文学者としての、ロマンチストの性格は流石に強かった。存在をありのままに見る冷静な仏教者としての自分と、空想家としての自分は、ハーンの相容れない二つの顕著な要素だった。彼は、格調高く、華やかな文体で、物体だけではなく、人間の感情そのものも復活できるかどうか、永遠に続くかどうかをさぐる。ハーンは言う。

「そこには復活がある。——西洋の信仰が夢想している復活などより、もっと途方もない復活がある。死滅した感情は、死滅した太陽や月と同じように、確実に生きかえるだろう。ただ、われわれがこんにち認めうる限りでは、同一の個性がまた元に還るということはなからう。再現は、かならず、前生に存在していたものの結合し直したものの、同類を再編制したものの、前世の経験のしみこんだ物を鋳直したものになるだろう。宇宙は『業』⁽³¹⁾なのである。」

しかし、個性なくして、どうやって死滅した感情が生きかえるというのだろうか。ここに、ハーンの汎神論思想が示されている。個

性から生まれてくる「自我」という固定観念に執着している限り、自然の根本原理、根底に流れる真理である造化の一体性（前述のインド思想で言う宇宙の支配原理であるブラフマン）に溶け込めないのである。そこに答えがある——「自我」をなくせば、はじめて全てと一体になる。「自我」という壁さえなければ他の全てと何らの隔絶はないとハーンがいう。これはハーンがよく言った「万物は一なり」を指す。このハーンが言う「万物は一なり」は、基本的に二つの解釈に由来しているようだ。まずは、1. 先ほど述べた汎神論的な視点——つまり「神」がすべてに内在しているから、神の共通の存在ですべての現象がお互いに結びついている——と、2. 仏教の縁起思想の立場からの視点——つまり、すべてが相互に関係しあいながら成り立っていることによつて、宇宙の全現象は切つても切れない関係にある——である。この類の無名の一体性、自己アイデンティティのない、感情が生き返る必要のない一体性の中では、死滅さえもないし、真なる現実しかないとはハーンは言う。ハーンはこの原理を次のように表す。

「百万の宇宙は消滅するとも、真なるものは失われない。全き壊滅、永遠の死——こういう恐ろしいことばも、これが真に相通ずるのは、永久不滅の法則以外にはないのである。形態は滅びるといつても、それは、波が引いて砕けるのと同じことであ

る。波が引くのはまた新たに寄せ返すためである——万物は一
として、滅するものはないのである。」⁽³²⁾

なお、以上の言葉に関して、念頭に置かなければならないのは、これは米国の読者のために書いたものであり、ハーンが見た美しい日本や仏教を、できるだけ好意的に提示しようとしたものであることだ。その中には、無論、ハーン自身の考えや偏見の入った自己流解釈が混じるに相違ない。ハーン自身は、キリスト教の教義、儀礼、そして教会を徹底的に否定した。しかし、ハーンは米国の読者の殆どが、キリスト教徒であることを、計算に入れていたはずである。

だから、できる限り理解しやすく、好印象が残るように書こうとしたのだろう。キリスト教の基本的な教義で主張される「永遠不朽の魂」と仏教の「諸行無常」思想とを一致させることはできないはずだが、上記の言葉に見られるように、西洋の宗教の教徒にも受け入れられる「滅するものはない」という観念を仏教的な枠組みで説明する。天国を信じるキリスト教徒にとっては、「宇宙が一つであり、滅するものはない」という言葉は心に通じるものがあるはずと考えることだろう。

「諸行無常」という観念は仏教の第一の原理といっても過言ではないだろう。これは釈迦の三法印（仏教の三つの根本的な思想というところ）の一番目であり、四諦の第一（生きることは苦であるという真

理）では「諸行無常」という絶え間のない変化、移り変わりの中で、永遠なるものへの渴望 (yearning) が苦の本、原動力であると説かれている。ハーンの見た科学思想もそうだった。進化という過程も遙か昔からいつまでも続くものだ。人間の心も同じ性質のもので、仏教の「無我」に当たる。だから、ハーンにとっては、諸行無常という真理が、仏教と十九世紀に有力となってきた科学思想との接点の一つであって、お互いに立証し合うところでもあった。その中で、業も不可欠の一部分で、業を否定すれば、仏教全体を否定することになると言う。そこでハーンは言う。

ここでしばらく、これらの仏教の根本義と西欧科学の概念との関係について、ひとわり考察をしてみよう。仏教が現象世界の実在を否定しているのは、現象としての現象の実在を否定しているのでもなければ、また、客観的・主観的現象を生ずる力を否定しているのでもないことは、これは明白であろう。なぜというのに、「業」^(しご)としての「業」を否定してしまえば、仏教の思想体系の全部を否定することになってしまふからである。

ほんとうの仏説は、われわれが知覚するものは、それ自体からいえば、実在ではない。われわれの知覚する「我」^(エゴ)ですら、それ自体は、不安定な、迷いの性質をもった諸念が集合した、一個の不安定な綱叢にすぎない、といっているのである。この所

説は、科学的に見ても、じつにしっかりした論旨である。おそらく、どこから衝いてもびくともしないだろう。たしかにわれわれは、物の本質については何も知っていない。われわれはただ、力の洪大なる運行として、森羅万象を知っているだけである。そして、その力の行動にあらわれた法則の、普遍的・相対的な意味を識別する際にも、いつさいの「非我」は、ふたりの人間にせつたいに同一のものがなくない神経構造の振動を通してのみ、われわれの前にあらわれるのである。しかも、そうした千差万別の不完全な認識を通して、われわれはいつさいの形ある物——客観的・主観的集合体の一時性（無常）を、じゅうぶんに確認するのである。⁽³³⁾

ハーンが来日したのは、明治二十年代初頭であった。この時期は日本では国家と宗教の再編や対立の時期に当たると、この対立の一つの引き金は、明治十年代に東京帝国大学に勤めたエドワード・モース (Edward Morse, 一八三八—一九二五) が進化論思想を紹介したことに遡る。⁽³⁴⁾ 進化論思想が日本に輸入されると、それは思想的・宗教的基盤を根底から揺さぶる大事件となった。磯前順一氏が次のように述べる。「経験科学の成果に照らし合わせてみると、キリスト教の啓示的な教説は成り立ちえないことになる。科学的合理性が文明のあかしとみなされ、キリスト教はその対極にある非合理的なも

のとされたのである。⁽³⁵⁾」明治二十年代、騎虎の勢いで進化論が世界中に広まり始めると、ハーンもその波に飲み込まれ、進化論思想と仏教との一致論をすすめようとしたのである。

アメリカやヨーロッパの読者に、仏教思想や日本の宗教、社会をよりわかりやすく説明するために、ハーンは媒体として科学思想を用いた。ハーンが生きた十九世紀の後半は、ヨーロッパの啓蒙思想時代の終わりごろに当たり、啓蒙思想が科学革命にも拍車をかけ、相乗効果で、哲学、自然科学思想が相互に発展してきた。この思想的な過渡期に、哲学と自然科学思想との区別自体がぼやけてきたと言っても過言ではないだろう。当時、この斬新な哲学と科学思想の融合や相互発展における中心的な人物として、ハーバート・スペンサー、トマス・ハクスリー (Thomas Huxley, 一八二五—一八九五)、そしてアーネスト・ヘッケル (Ernst Haeckel, 一八三四—一九一九) が挙げられる。三人とも同年代の人物で、科学・生物学者（スペンサーの場合は、科学思想家）として、哲学者として、時代の思潮に消えない足跡を残し、当時の思想家たちに大きな影響を与えた。ハーンも彼らの影響を受けた一人であった。

6 ハーンが見たハーバート・スペンサー像

—その思想と位置

今日では、ハーバート・スペンサーは哲学者としても、政治理論

思想家としても、あまり評価されていない。というよりむしろ、時代遅れで、科学万能主義(scientism)の信者だったと軽視されているので、スペンサーの理論は、現代の学界で顧みられることは少ない。しかし、倫理学、宗教学、政治学、そして科学思想と広範囲に貢献し、同年代の数多くの思想家たちに多大な影響を与え、十九世紀の後半から二十世紀の初頭まで、スペンサーの思想が有力な位置を占めたことは確かである。⁽³⁶⁾

「適者生存」“Survival of the fittest”という表現を作ったのはスペンサーだったし、社会ダーウィニズムの父としても知られている。あらゆる分野に実績を遺したが、スペンサーの哲学や思想を支えたのは進化論思想であって、この主流からは他の分野へも支流が引き出され、大きな成果を残した。ダーウィンが生物世界における進化論を進めたのに対して、スペンサーは社会学や倫理学などに適用しながら進化論思想をさらに展開させた。その中で、進化のすべての現象を結びつけることを目指した哲学を「総合哲学」“Synthetic philosophy”⁽³⁷⁾とつけた。スペンサーの考え方によると、進化は宇宙のすべて——生物、社会、天体など——の働きを貫き、自然に織り込まれた、有機的な法則であった。ハーンも、スペンサーと同じように、統一理論を探求していたが、仏教哲学を中心として、スペンサーの科学思想と結び付けることを試みた。スペンサーの“Synthetic philosophy”⁽³⁸⁾に倣って、ハーンの本 *Cleanings in Buddha*

Fields (日本語タイトル『仏の畑の落穂』)の中のエッセイ“Nirvana” (涅槃)の全タイトルを“Nirvana: A Study in Synthetic Buddhism”⁽³⁷⁾としている。“Synthetic”⁽³⁷⁾という共通語を用いたことは、ハーンがスペンサーに倣って、自分の哲学の融合体に、あらゆる現象を網羅しようとしたことを意味しているのだろう。ハーンが心に描いた西洋の未来の宗教は Synthetic philosophy に支えられ、仏教と同じく、魂は縁起で形成され、「業」のような新しい精神法則 (“spiritual law”⁽³⁸⁾) の確立を主張するものであった。

一八五五年に、出版された『心理学原理』の中で、スペンサーは肉体である「我が身」と心が別々なものではなく、むしろ、身も心も同じ生物体から発することを論じ、スペンサー風の一元論思想を確定した。この作品がダーウィンの『種の起原』(*The Origin of Species*, 一八五九)の前に出版されたことは注目に値する。『心理学原理』では、人間の「心」は環境の必要性に応じた条件や原因によって形成される中で、進化してきたことを論じ、ダーウィンの『種の起原』への道を開かせた一因と言ってもいいだろう。さらに、一八六二年にスペンサーの金字塔である「第一原理」が出版された。この作品では、進化思想を通じて、統一理論を体系化することを目指した。

スペンサーは、生物だけではなく、宗教、社会、倫理、心理など、人間のあらゆる局面において、進化論を当て嵌めようとした。ハーン

ンはスペンサーに追随して、多かれ少なかれその影響を受けている。

ハーンは作品中で、スペンサーのことを何度も絶賛している。

“The greatest of philosophers” 「世界最高の哲学者」であるとかがかかつて生んだ最も偉大な頭脳」のように褒め上げた。この言葉を見れば、どれほどスペンサーを尊敬していたかは明らかである。スペンサー進化論支持を標榜していたハーンは、これが仏教思想の真理の裏づけになると解釈した。もし、科学の原理に基づいた世界最大の哲学者の論理と仏教の思想や哲学とが一致することを証明できるなら、ハーンの愛する日本や仏教が、西洋の宗教より合理的で自然に適しているという結論を導き出せる。そうであれば、西洋の帝國主義、人種的優越性の思い込みは成り立たなくなる。しかし、その動機がどうであれ、ラフカディオ・ハーンの仏教の理解及び解釈と、スペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルの科学思想——つまり、進化論による一元論や倫理観——とは、本当に一致していると言っているのだろうか。

遙か昔から、道徳と信仰、科学と宗教との間には飛び越えられない溝が存在し続けてきた。今日にいたってもこの問題は解決されていないにもかかわらず、弁証的な道徳に基づく科学と、信仰による宗教との和解は試み続けられている。スペンサーの著作でも、科学と宗教との弁証論が取り上げられている。スペンサー自身は仏教を

取り上げ、論じることはあまりなかった。ハーンが称賛したのも、スペンサーが進化論を展開させ、統一論を把握できたという点であった。一つの論点をあげれば、科学と宗教とは、相互に排他的なものかどうかということだった。スペンサーは宗教と科学との間には最も古く、深く、そして強い対立があると認めたが、だからといって、両方ともになんらかの真理がないわけではない。確かに、啓蒙思想家であるスペンサーにとっては、宗教の教義や教学の文字通りの解釈はそのまま受け入れられるものではなかったが、まったく価値のないものでもなかった。スペンサーは「宗教」に潜在している真理は看過すべからざる。すべての宗教が純粹に真理そのものでなくても、すべてが真理の予示である。⁽⁴⁰⁾ という。

哲学的に宗教と科学との間にそれほど違和感を認めなかったのは、スペンサーの科学の定義にその理由があるようだ。その定義に内在する宗教も進化するものであるからだ。まだキリスト教の天地創造説が有力だった十九世紀には科学への偏見や抵抗があつて、ダーウィンと同じく、スペンサーも非難の対象になったことがあつた。しかし、スペンサーにとっては、「科学」は非常に自然なものであつて、既成の信仰の代わりに新しい宗教として導入したものではなかつた。スペンサーの言葉をあげれば、次の通りである。「科学は」ただ常識のより高い進展に過ぎないのだ。だからもし科学を否定するのなら、すべての知識も否定すべきである。⁽⁴¹⁾

宗教と科学の板ばさみにおける大論争は両者に真理があり、宗教が人間の文化を貫いていることで、ある種の永遠の真理や事実を表すに違いないとスペンサーは主張した。もし両方ともに、真理に基盤があれば、お互いに基本的な調和がたもてるはずである。完全に永遠の対立にある二種の真理があるというのは無理である、とスペンサーは述べている。⁽⁴²⁾

ところが、いくらハーンがスペンサーの信者だといっても、宗教に対する姿勢は基本的に相違しているところがある。まず、スペンサーの傑作である『第一原理』には、宗教について論述するとき、広く、抽象的な概念としての宗教と科学との一致点や相違点を指摘する。ある宗教を取り上げ、その特定の教義と科学との詳細を逐一対応させたり、比較したりすることが殆どない。スペンサーはいずれの宗教にも属さなかったのではなく、どの宗教も少しも信じていなかった。

それに対して、ハーンは仏教徒と自ら名乗ったことはなかったが、仏教哲学の熱心な支持者であり、上述の寺僧との対話に見られるように、仏教を一つの思想系統として大いに敬意を表した。ゆえに、ハーンはスペンサーの科学と宗教一般との一致思想を仏教に当て嵌め、詳しく展開させた。特に、「前世の観念」にカルマ、遺伝と進化（心理的進化 “psychological evolution” を中心に）を詳しく取り上げる。ハーンは仏教と科学の一つの一致点として、人の心理、心の

ありようが過去の心の経験に因ることをあげる。これは、科学にも仏教にも通じる因果関係（作用、反作用 “cause and effect”）を指しているが、仏教においてはその原動力はカルマであって、科学では遺伝 “heredity” に帰する。スペンサーの著作中では仏教はあまり課題にならないが、ハーンが見た西洋の新宗教の未来には仏教思想が欠かせないものであった。つまり、その未来の宗教は「総合哲学の全部の力で支持され、ただ仏教と異なるところは、概念が非常に精確だという点だけで……そして仏教における業の教義に似た、新しい精神的法則を説いてゆくだろうと想像することができる」⁽⁴³⁾

科学思想家だからといって、スペンサーは目に見えないもの、科学の実験で確かめられないもの一切を否定したわけではない。かえって、同じ真理、同じ現実の裏と表のような関係にあつて、科学が身近で見える局面で、宗教は遠く離れた、隠れた局面を表すとして⁽⁴⁴⁾いる。スペンサーも、ハーンも科学の可能性は無限だと信じていたので、宇宙の原動力、基本的な真理はいつまでも “the unknowable”（不可知の存在）で在り続けなければならない。スペンサー自身、この事実を主張した。「宗教と科学が和解できるためには、その和解の根拠がもっとも深く、もっとも広く、そして、もっとも正確な事実に基づかねばならない——つまり、宇宙が我々に明示してくれる力が不可解である——」⁽⁴⁵⁾「心でも物質でも究極の真理でもない。スペンサーはいう。「この両方の言葉『唯心論』(spiritualism)と

『唯物論』(materialism)とは、(真理の)仕事究極点でもないのだ。主観と客観との関係によって、この二つの相反する概念である精神(心)仕事と物体という区別が必要となっていくが、平等に両方とも根底にあるのは「未知の現実」の印である。『He will see that though the relation of subject and object renders necessary to us these antithetical conceptions of Spirit and Matter; the one is no less than the other to be regarded as but a sign of the Unknown Reality which underlies both』⁽⁴⁸⁾

汎神論は、あらゆるものに神が内在し、一切万有が神であるという点で、すべては神によって繋がっていて、一体である。そして、仏教の縁起法では、森羅万象のすべての現象は無数の条件や原因によって形成されるので、それなりの意味ですべては接続され、また一体性を持つとしている。スペンサーの進化論も同様な現象を説明する。便宜上、進化というプロセスをいろいろなものに当て嵌めるが、進화가分裂して働くことはない。逆に、宇宙の全体にわたって同じ過程が容赦なく起こりつつあるのだ。スペンサーは言う。

「われわれは進化というものが、天文学的、地質学的、生物学的、心理学的、そして社会学的などというふうに分類されていることを考えれば、同じ変身がすべての区分に亘ることは偶然のように見えるかもしれない。しかし、この区分はただ習慣的

なものを理解できれば、ひとつの宇宙の構成要素である。従って、共通点のある、数種の進化があるのではなく、むしろ、唯一の進化がいたるところに、同じように、働いている。⁽⁴⁹⁾」

そして、ハーンの汎神論思想は、後年の仏教への関心の前触れであったようだ。神の存在はあらゆるものに宿っているという要素は、仏教の業・因果・縁起法の、すべてが働きあいながら、繋がっているところで一体であること、に通じている。ハーンは、スペンサーの生物学にもこのような思想が通じ合っていると見ていた。ハーンの解釈によると、「業」(カルマ)の原動力は「渴愛」(Tanha)であって、つまり、激しい渇きのような、執着や愛着のことをいう。特に、生への欲望によって、業が生み出されると仏教に説かれているのだ。ハーンが見たスペンサーの生物学は、生物の性向と変種とを両極性(the transmission of tendencies, and their variations by a theory of polarities)——生理学上の単位の両極性説——によって説明している。ハーンはいう。

この両極性説と、仏教の渴愛説とのあいだには、相違より相似の方が多くある。「業」と遺伝、「渴愛」と両極性——これは、いずれも、その究極の性質に至っては、どう説明のしようもないものである。仏教も、科学も、この点では一致している。た

だ、注意に値する事実は、両者ともに、異なった名称のもとに、同じ現象を認めているということだ。⁽⁴⁸⁾

ハーンの解釈では、「業」は「遺伝」に類似し、この点においても科学（進化論）に引きつけながら論じる。この意味では、業思想の中に道徳（モラル）が内在しているように見えている。つまり、今日までやってきたことは、明日に響くのである。上記の通り、ハーンの進化についての見解は、カルマの働きによって、現在は過去の作ったものであり、現在と過去の行為とが結び付き合い、未来の状態を決定する。この意味でこそ、業に動かされている進化によって、物質の世界にも精神世界にも道徳的な秩序、倫理体系がつけられる。この道徳秩序も、物質、精神両世界に及ぶ。ハーンがアメリカやヨーロッパの読者に訴えようとしていたのは、仏教による道徳倫理観は堅固であるというもので、それは日本人のモラルに対する、宣教師たちの否定的な評価とは対立した。大切なのは、仏教の教学には、物質的な進化が見られるだけではなく、精神的な進化も裏付けられていることだ、という。キリスト教のように、空にある天国にむかって、神を信じることによって往生を望まなくても、宇宙も、精神も、業の結合であって、精神の進化の最終的な目的が涅槃である。ハーンは、仏教にスペンサーの「総合哲学」に似通った理念を見出せた。進化は、始め無き、終わり無き、限りなきもので、究極

の目的、到達点は、はつきりしない。これはスペンサーの“Great Unknown”であり、涅槃と同じように、認識、意識を超越した無我の境界である。

7 トマス・ハクスリーの進化論と仏教観

—ハーンとの相似と相違

ハクスリーが「ダーウィンのブルドッグ」と呼ばれたのは、ダーウィンの『種の起原』に述べられている進化論を固く、強く主張、支持したからである。ハクスリー自身も優れた生物学者だったが、当時のインテリ層の多くの人々と同じく、宗教、哲学、そして倫理学と数多くの分野にわたって活躍した。当時、倫理と道徳の領域と科学思想とは切っても切れない関係にあったからである。現代の科学、科学思想を形成しつつあったその時代には、倫理や道徳が科学の発展状態と方向によって大きく左右されずにはいらなかった。ハクスリーの著作の『進化論と倫理』(Evolution and Ethics)と『科学と道徳』(Science and Morals)などを見れば、その傾向が一目瞭然である。スペンサー、ハクスリー、ヘッケル、そしてハーンは、進化論の倫理的な価値や、どういう意味が包含されていたのかを十分に認識していた。もし、天地創造説が進化論に置き換えられたなら、キリスト教の宇宙観が覆って、人々の道徳や人生観の根本的なレベルにまで強く影響する。それによってキリスト教は、西洋文明

の高層体现でなくなり、むしろ、「西洋文明は宗教とは切り離された自然科学的な合理性のもとにおかれることになる」⁽⁴⁹⁾。日本でも、明治初期の啓蒙思想によって、宗教と倫理ははっきりと異なるものとして見られるようになった。今日でも、宗教・科学の領域をめぐっての倫理問題は、幹細胞研究(stem cell research)という重大な医学的、倫理的問題に見られるように、我々も同じ問題に直面している状態なのだ。

ハクスリーは唯物論に基づいた科学思想を主張した。これは、世界的に高く評価され、考え方を同じくしたイギリスのスペンサーやドイツのヘッケルと交流し、親しい関係を作った。一八九八年以前でもハクスリーの著作は部分的に中国語に翻訳されていた。本格的にダーウインの思想が中国に入ったきつかけは、一八九九年のハクスリーの『進化論と倫理』の中国語訳の刊行であった⁽⁵⁰⁾。英語の言葉「agnostic」(不可知論)をはじめて作ったのは、ハクスリーだった。神や究極の問題について、ある神秘的直感、つまり、グノーシスを得たと言う人に対して、ハクスリー自身は、そんな閃きが一切なく、gnosis(グノーシス)の反対を表す接頭辞「a-」をつけて、agnostic(反グノーシス)とした。これが日本語の「不可知論」に当たる言葉である。

ハクスリーの『進化論と倫理』は一八九三年にオクスフォード大学の第二回目のロマネス講演(Romanes Lecture)で発表したものだ

った。二万語未満のこの論文の中には、進化思想が一本の糸のように織り込まれているのだが、中身の殆どはインドとギリシャの思想と進化論との類似性、そしてそれぞれの文明にどのように進化思想が表現されているのかを指摘している。ハクスリーは宇宙が循環的な進化によって形成されると断定し、紀元前六世紀には、インドやギリシャに(印度の場合はバラモン教と仏教、ギリシャにおいてはストア派に)その思想がすでにあったことを提示する。仏教思想の觀念に関しては、輪廻、カルマ(業)、無我、諸行無常、などについて検討を加える。そして、この仏教の觀念に、自然科学で立証されているいくつかの特色を指摘しながら当て嵌める。例えば、遺伝とカルマとの思想上の類似性などである。以下に仏教に対するいくつかのハクスリーの考察を列挙し、ハーンの仏教観、自然観と照らし合わせながら考察していきたい。

まずは、仏教に通ずるハクスリーの発言は下記の通りである。

宇宙のもっとも明白な特色は無常であることだ。不変な実体というより、むしろ、絶え間のない変化過程は、エネルギーの流れやそれを貫く合理的秩序を存在させる⁽⁵¹⁾。

バークレーがあまりはつきりと感知できなかったのは、心の実体が存在しないことについては議論の余地があることだ。ゴタマ(釈迦)は現代の最高の理想主義者(バークレー)よりも深

く見極めたことはインドの思弁の巧妙さの顕著な証明になる。

しかし、バークレーの精神に關しての推論を展開させれば、殆ど同じ結末に到達することは認めざるを得ないだろう。⁽⁵²⁾

全宇宙には永遠のものは存在しない。心(精神)にも物質にも、永遠の実体はない。個性は形而上学上の空想に過ぎない。そして、真実には我々だけではなく、すべてのものは、幻覚連鎖に存在する無数の世界の中での、夢のようなものである。⁽⁵³⁾

そして、仏教についての論述の最後で、仏教が世界に広まる理由、成功の元は絶対的な神の不在、永遠不朽の魂(SOUL)の否定、命が永遠に続く信仰を間違いとして捉えること、そしてその永遠の命の願望こそは罪であることと、祈りや生贄をささげることが無効であること、そして、人間は自力、つまり、自分の努力で救済を求められないという点であると述べる。⁽⁵⁴⁾先に見てきたとおり、ハーンも殆どこれと同じことを述べている。

確かにハクスリーの仏教哲学、思想に対する姿勢は非常に肯定的なものである。釈迦による心理的な発見は、バークレーの結論を二千年以上前に先取りし、そして、十九世紀後半に発見、立証された進化論や遺伝にも合致していることをハクスリーは称賛する。バークレーが啓蒙思想期の中心的な人物だったので、唯物論の破壊といえば、バークレーを取り上げずにはいられないかもしれない。ハーン

ンはバークレーについてエッセイを書き、学校の教材として使っていた。バークレーが西洋における先駆的な思想家としてハーンの高い評価を得るが、バークレーは唯物論の破壊にとどまり、心・魂も無常、無我であることまでは見抜いていなかった。⁽⁵⁵⁾ハクスリーのバークレーと釈迦との比較は、昔のインドの思想が啓蒙期の最高の思想家の一人であるバークレーより一層深い真理に到達していたことを見せるためだった。

ハーンの場合はハクスリーと同じ結論に達したが、その目的は違った。当時の日本には唯物論(materialism)や無宗教が蔓延していると非難されていたとハーンは述べている。⁽⁵⁶⁾だからハーンの執筆の目的の一つは日本の仏教の代表である釈迦の教えの理性、合理性が欧米の思想よりもレベルが高いことをアメリカの読者に伝えることだったのだろう。ハーンのエッセイの冒頭にはつきり言っているその理由はどうか、ハーンとハクスリーのバークレーと釈迦の位置についての考えは同等なものであった。

ハーンもハクスリーの薫陶を受けていたようであり、ハクスリーと同じく、ハーンも遺伝とカルマを同一視する。ハーンは遺伝とカルマが「異なった名称のもとに、同じ現象を認めている」ということだ」とまで言っている。⁽⁵⁷⁾ハクスリーも『進化論と倫理』でこのことを論じている。それはハーンの解釈にとっても近い。そして、ハーンの『心』に収録される「前世の観念」では、ハクスリーの『進化

論と倫理』から輪廻の存在を肯定する言葉を引用している。「進化論そのものと同じように、輪廻説は、実在の世界に根拠をもっている」⁽⁵⁸⁾。ハクスリーもハーンもこの「セルフ」というのは錯覚の集合体に過ぎず、カルマによって形成されるものとする。

宗教の話をめぐることは、形而上学の話に匹敵するほど倫理の問題が重要である。無論、宗教のもつ大きな意味は、なにを信ずべきか、どう生きるべきかといった問いにあることは言うまでもない。信仰の力で救済するとしているキリスト教や浄土真宗においても、人間の言動、行為、他者の扱いや他者に対する態度などはけっして看過できない事柄だ。キリストや阿弥陀仏を信仰することによって、死後天国に昇れたり、西方の極楽浄土に往生できたりするにもかかわらず、地上の世界にいる限り、自分の行動の責任を見逃すわけにはいかない。十九世紀の科学者や哲学者もこの問題に重点を置いた。スペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルも例外ではなかった。その中で、ハクスリーが一段と深くこの問題に切り込んだのだ。彼の『進化論と倫理』では様々な視点からこの問題を取り扱っている。上述の通り、ハクスリーはスペンサーの友人であり、支持者でもあったが、だからといって、すべてに賛同したわけでもなかった。特にスペンサーの「適者生存」に倫理的に反対した。ハクスリーのこの思想の解釈は、動植物が完成の目標に近づくのは、存在するための苦闘をしてきたわけで（いわゆる「適者生存」）、従って、社会の

人々も、倫理的な存在として、完成へ近づくための後押しとして、同じ過程を通らなければならないというものである。つまり、人間も必然の結果として、生存競争を生き、環境などに適応するために苦闘しなければならない。更に、生存できたものは絶滅したものでよいもいいのか優れていると見なすのは間違っている、とハクスリーは言う。「最高」や「優れている」というのは倫理・道徳的な色彩があるように受け取られがちであるが、そうではない。生存と絶滅は計り知れず、それは無数の条件や原因によるものだから。ハクスリーは言う。

「最適者」というのは、「最高」という暗示的な意味があり、そして、「最高」という言葉の周りに倫理・道徳の空気が漂う。ところが、全宇宙の中で、「最適者」であるのは、いろいろな条件や原因によるのである。⁽⁵⁹⁾

かえって、ハクスリーはこの点においては、スペンサーともヘッケルとも違っていた。社会の進化や向上を遂げるためには、絶え間なく、この宇宙の適者生存に伴う苦闘というプロセスに抵抗し、それを抑制する必要がある。自然に起こっている進化を人間の社会に当て嵌めずに、逆に、適者生存思想を倫理思想に置き換えなければならぬのである。このプロセスの到達点はあらゆる条件に応じて

最適者しか生存しないのではなく、むしろ、倫理的に最高の人間が生存するのである。⁽⁶⁰⁾

だから、倫理的に最高の言行——つまり、善良や美德と呼ぶものを必要とする。冷酷な自己主張より、自制を必要とする。競争相手を突き飛ばし、踏み躪るのではなく、他人を尊敬し、また援助しなければならぬことを必要とする。その目的は、最適者というより、むしろ、できるだけ多くの人々を生存に適う者にするのであるとハクスリーは促す。⁽⁶¹⁾ 下記はハクスリーの社会進化論思想の基本的な立場の概略である。

宇宙の自然においては、存在の苦闘は立派な業績を挙げたが、これは倫理上でも平等に慈悲深いものであるはずだ。私の主張が本当であれば、宇宙のプロセスが倫理と一切関係がなければ、人間がそれを真似ることが倫理の第一原理に矛盾すれば、この意外な理論はどうなるのだろう。最終的に理解しなければならぬのは、社会の倫理的な進展が、宇宙のプロセスを真似ることやそこから逃げることにあるのではなく、ただそのプロセスに抵抗することにあることだ。 (...the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it).⁽⁶²⁾

ハーンにとってハクスリーは尊敬の対象ではあったが、ハーンの見方は多少これと相違がある。進化の媒体である遺伝とそれに相応する仏教のカルマ（この意味で業や因果関係を表す）という觀念とが倫理的意義を有する、とハーンは主張した。ハーンは次のように言う。

仏教は、依然として人類のあこがれに深い合致をもち、道徳的進歩と調和する貴重な道徳上の有効な仮説である。われわれは物質的宇宙と呼ばれるものの実在を、信ずる信じないにかかわらず、説明することのできない遺伝の法則——特殊化しない生殖細胞のなかに、種族および個人の性向が伝えられる事実——の倫理的意義は、因果説の存在を肯定する。⁽⁶³⁾

ここでは倫理と遺伝とが切り離せない関係にあるのだ。ハーンの理解では、遺伝はただの宇宙の情報交換の媒体に過ぎないようだ。だから、遺伝そのものが「倫理」を表しているのではなく、宇宙の進化や動きに織り込まれている、一つの倫理的な原理である。それは、人間から原子まで、森羅万象のあらゆるものにまで及ぶ。このような考え方で業によって動いている遺伝は冷酷な法則であるし、かならず倫理的に一番優れている人々を生存させるとはいえない。

倫理的にハクスリーとハーンの間業と遺伝についての考え方が多少相違しているが、両方とも宇宙のプロセスを貫いているのは理論的秩序であるとし、ハーンはこれを業の力であるとする。ハーンはこれを次のように表す。

古代の仏教哲学者が近代科学の諸事実を知っていたとしたら、かれらは、そうした科学的事実の解釈に、かれらの教義を、驚くほどうまく適用したかもしれない。ひょっとしたら、原子の跳躍も、分子の親和も、エーテルの震動も、かれらの「業」という理論によって、おもしろい、恐ろしいような方法で説明したかもしれない。⁽⁶⁴⁾

8 ヘッケルの二元論宗教とハーンの “Higher Buddhism”の類似性

ヘッケルは、スペンサー及びハクスリーと同じく、生物学者であり、哲学者でもあった。それに、ドイツにおける最初の進化論擁護者で、スペンサー、ハクスリーとの交流を通して、進化論の発展に大きく貢献した。多分、ヘッケルの一番知られている思想的な寄与は、「個体発生は系統発生を要約する」という反復説であろう。ヘッケルの思想を支える中軸は、進化論によって確立された一元論思

想、さらに詳しくいえば、本人の言う「一元論宗教」である。スペンサー・ハクスリー・ヘッケルの三人の中では、ヘッケルが一番強固な一元論者だった。鈴木貞美氏の指摘のように、ダーウィンはキリスト教に対して、慎重な姿勢を取ったし、ハクスリーは「不可知者」として最終的に神の有無について何一つ確信、主張できないという。しかし、ヘッケルは、キリスト教や二元論思想を容赦なく否定し、「物質およびエネルギー不滅の法則」を根本原理とし、宇宙と生物の進化の法則を「永劫の自然法則」としている。⁽⁶⁵⁾

進化論者だからといって、まったく同じ進化論観があるというわけではない。ダーウィン進化論とラマルク進化論とに大きく分けられ、この両者の科学上の相違によって倫理的な基盤が大いに変わる。ダーウィンは進化の主たる原因は、自然淘汰による変化であると主張する。それに対して、ラマルクは個体とその生涯の間に適応による変化が生じ、それを個体の子孫が継承するという理論に基づく。つまり、これは遺伝の法則に関わる、いわゆる「獲得形質の遺伝」(Hérédité des caractères acquis)ということである。⁽⁶⁶⁾このような考え方には、進化が前進的なものであると見なし、ものが進化すればするほど、より複雑、より完全な形にと進んでいくという見方が背景にある。換言すれば、進化には目的があり、それは、生物が進化によって完全なものになっていくという過程を想定する。

しかし、念頭に置かなければならないのは、このラマルクの進化

論の解釈は、ダーウィン以前のもので、十八世紀の啓蒙思想からの理想化された表象を踏まえていると言えることである。啓蒙期に、個人、社会、国家がそれぞれより高尚な形に進むと信じていた啓蒙思想がラマルクの進化論に反映されている。

ラマルクは進化が自然法則に従いながら働くことを提唱していた。ラマルク学説によると、生物の個体が進化すればするほどより複雑になることと生物個体が生涯の間に環境に適應する機能があるということである。ダーウィンもラマルクの進化論への先駆的貢献を認めめたが、自然淘汰の原理に重点を置いたのはダーウィンの最大の貢献であって、そこそが種の変化の直接的要因とヘッケルは述べていた。⁽⁶⁷⁾ スペンサーとヘッケルはダーウィンを非常に尊敬し、偉大な人物だと考えていたのだが、二人の進化論についての考え方は必ずしもダーウィンと同じものではなかった。スペンサーの社会学や倫理学における思想はラマルク学派的色彩がある。そのようなラマルク学派の人生観には、冷酷な自然による淘汰や無情な働きによって物事が進化しながら変化するのではなく、むしろ、個体が、わずかながら、自分の遺伝を変化させることで、善い方に進化し、子孫をよりよい、より有利な状態にできるという主張がある。大雑把に言えば、ダーウィンの進化論は予測不可能で、日和見であるのに対して、ラマルク学派は個体内なる独創性により自らの進化過程に貢献できると主張する。⁽⁶⁸⁾ にもかかわらず、ダーウィンの『種の起原』

も獲得形質の遺伝(ラマルク説)を認めていないわけでは決してない。しかし、ハクスリーは、ラマルク流の進化論の裏付けが不足と見なし、拒絶した。

以上の点を考慮すれば、進化論の解釈の相違により、科学観だけではなく、倫理観も大きく変わること気付く。ハーンの進化論の見解によると、進化すればするほど、生まれ変われば生まれ変わるほど(善行を行う前提で)より涅槃という最終的、最良の到達点があると主張したところでハーンもラマルク派に属したと言ってもいだろう。しかし、ハーン自身が、いくら自分は進化論者であり、ハーバート・スペンサーの弟子であると名乗っていたとしても、実態は進化論を主張したというより、むしろ仏教思想の裏づけとしてしか取り上げなかった。斬新な科学発見である進化論と遺伝説が、ハーンがいう「業」(karma)や「前世の観念」(the idea of preexistence)や「祖先崇拜」(ancestor worship)といった仏教観念に見られ、立証されれば、東洋、日本の独特の宗教である仏教の方が、宣教師によって押し付けられているキリスト教より合理的で、科学に合っているということになる。ハーンの科学と仏教思想の一致論における言葉を考慮すればするほど、キリスト教の布教に対する抵抗という底意もあつたと思わざるを得ない。

上記で、指摘したとおり、ハーンの言う「Higher Buddhism」は、教学的に「大乘仏教」の範疇に属するものではない。ハーンの

執筆活動の最高の業績である『日本——一つの試論』収録のエッセイ“The Higher Buddhism”では涅槃 (Nirvana) と業 (Karma) とを取り上げ、哲学的に展開している。それに、ハーンはその中で、哲学的仏教 (Philosophical Buddhism) と高尚な仏教 (Higher Buddhism) を同義の言葉のように扱っている。そしてこのエッセイの冒頭で、このような哲学的仏教を取り上げ、論述する三つの理由を挙げている。その第一の理由は哲学的仏教に対する西洋人の無知によって、日本のインテリ層全体が無神論者であると非難の対象になりつつあること。第二の理由は、西洋にいる人たちは、日本の庶民の理解は涅槃イコール消滅していると受け取っているということ、そして第三の理由は仏教は近代の哲学に関心のある人にとっては、大変興味深いものだからである。⁽⁶⁹⁾

このエッセイでハーンが認めているように、仏教の世界観は、西洋の宗教観 (ユダヤ・キリスト教の枠組みからの) とまったく裏返しで、あべこべの「知的風景の珍しさ」であるかのように見えても、仏教観念の中には西洋の範疇に当てはまるものがある。それは、ハーンの言う“Higher Buddhism”は一種の一元論を持っており、そのなかには「ドイツやイギリスの一元論の学説に驚くほど合致する教義が含まれている」⁽⁷⁰⁾。

ハーンは一元論の定義づけを試みる中で、次のように述べる。

まず最初に一元論から始めることにする。形とか名前をもって
いるいっさいの物——仏、神、人間、いっさいの生きとし生けるもの——太陽、世界、月、目に見えるいっさいの宇宙——は、
みな、有為転変、無常の現象である。……ハーバート・スペンサーが言ったように、実体の証左となるものは永遠なものだと
考えたとすると、たれもこの見方に疑念をはさむものはないはずである。それは、「第一原理」の終りの章に、結語として述べてある説と少しも異ならない。——「客観と主観の関係は、
物、心を相対的に考えることを、われわれに感じさせるけれども、物も、心も、ただ、その根本に横たわっている、未知の実体のしるしとして、考えられるものに過ぎないのである。」(一八九四年版)⁽⁷¹⁾

ハーンの仏教の解釈によると、一つの「絶対」があり、それが無辺無量自在なる存在の「仏陀」であって、物・心についても「仏陀」以外に、真の存在も、真の個性も、真の人性もないという。この心境に達すれば、「我」と「非我」とは、基本的に同じものである。ところが、意識が存続する限り、主観と客観との対立を超越することは不可能であるが、「心」や「意識」という錯覚を見破れば、
実在は認識できるようになり、この心境のない「心」という境は

「涅槃」であつて、無辺なる平和と静寂さである。だから、ハーンの徹底した一元論を突き詰めると、涅槃に到達するのである。

ヘッケルもハーンとよく似た、一元論・二元論の区別の解釈を提供する。ハーンとスペンサーの見解によれば、突き詰めた一元論は涅槃へと導くが、ヘッケルは違う。ヘッケルによると、二元論は、もつとも広い意味では宇宙をはつきりと分ける要素——物質界と非物質界（神）であるという。そしてその神は宇宙の創造主、維持者、そして支配者である。それに対して、一元論は（同じくもつとも広い意味では）一つの要素しか認められず、それが同時に「神と自然」「身体と魂」（あるいは物質とエネルギー）であつて、分離できないものだという説をすすめる。二元論の超越した神様は必ず有神論へと導くが、一元論の現世的神は汎神論に導くのだ。⁽⁷⁵⁾

ヘッケルによると、一元論思想を科学の物質界に当て嵌め、その意義をはじめて理解できた人はバールーフ・デ・スピノザ (Baruch De Spinoza, 一六三二—一六七七) だつた。スピノザは十七世紀のオランダの偉大な哲学者、神学者であつた。スピノザの汎神論的思想体系は、宇宙の観念が神に通じることにより、同時にもつとも純粹で、もつとも合理的な一元論且つ一神教の両方の要素を持つていてとヘッケルは述べる。⁽⁷⁶⁾「万有神論」と「無神論」とは、一見すれば、反対の現象を表しているかのように見えるが、ヘッケルの見解ではそうでもない。ヘッケル自身は自分の宇宙観がスピノザが唱えた

「万有神論」と同じであると主張した。そして、神が万物に宿つているとすることによって自然の外に立つ超越的な神を否定することになる。⁽⁷⁵⁾ いうまでもなく、キリスト教の正統の立場から見れば、スピノザやヘッケルのいわゆる「宗教観」は無神論に等しいかもしれないが、事実上、ヘッケルの「神」は人格化されておらず、二元論的な思维で概念化できない本質を備えているだけなのである。確かにスピノザの宗教観とハーンのそれとは似通つたところがある。ハーンはスピノザと同じく自分の生まれ育つた環境における宗教教育を批判し、汎神論的な宇宙観へと心を寄せてきた。ハーンは大叔母に押し付けられたキリスト教教育から脱皮し、汎神論、そしてその後、仏教へと傾倒していった。スピノザもユダヤ人の家庭に生まれ、それなりの教育（ラビになるための）を受けたが、汎神論的な視点からユダヤ教を批判するようになった。スピノザの汎神論思想は神の存在が自然の至るところに内在し、神も自然も、心も身体も二つならず、一つの実体であるという点であつた。神の人格化を徹底的に否定し、神イコール自然という結論に帰結した。ヘッケルも宗教が進化すればするほど、より抽象的な神観念になり、最終的には神の人格が滅却し、神が純然たる「霊」になつてくるとしている。⁽⁷⁶⁾

従つて、ハーンも、自身の宗教観について、宗教の形成過程における位置づけをする必要があり、進化論者としてそうする義務もあると示唆する。しかし、ハーンの宗教の進化の信念とスピノザやハ

ツケルのものには多少相違がある。長い引用になるが、ハーンは次のように述べている。

およそ宗教の形式には、どんなものにも、その底には何かしら不朽の真理を蔵しているものであるが、進化論者は宗教を分類しなければならぬ。進化論者は、人間の思想の進歩の上において、多神教よりも一神教の方が大きな進歩をあらわしていると考えている。一神教は、無数の亡霊の信仰を、目に見えない全能の力という一つの大きな考えに溶かしこみ、押し広げた意味があるというのである。そして、心理学的進化論の立場からいうと、進化論者は、言うまでもなく、汎神論を一神教よりもさらに進んだものと考えなければならぬし、また、この二つよりも、さらに進んだものとして、不可知論を考えなければならぬ。しかし、一つの信仰の価値というものは、これは相関的なものであって、その評価の問題は、限られた教養ある階級の人たちの知性の発達にそれが適応採用されたということできめられるのではなくて、それが道徳経験を体現している社会全体に対する、もっと広い範囲の情操の上に与えた関係によってきめられなければならない。どんな社会にしろ、その社会に対する宗教の価値というものは、その社会の道徳経験にその宗教がおのずから適応する力、それによって左右されるものである

はずだ。⁽¹⁷⁾

面白いことに、スピノザやヘッケルと同じく、ハーンも宗教の進化上、多神教よりも一神教の方が上位を占めると見ていた。ヘッケルもスピノザも一元論思想を突き詰めれば、神の存在がすべてを貫いていることに目覚める。ヘッケルも真理を追究するには、自然という寺院の中からしか見出せず、人間が作った教会や宗教研からの啓示は否定せざるを得ないと主張した。⁽¹⁸⁾しかし、心理学的な視点となると、ちよつと異なってくる。一神教と汎神論を同一視するのはなく、むしろ、神が森羅万象に宿っていると説をすすめる汎神論の方が一神教よりも上位を占める。ハーンの一神教の表象はスピノザのように神イコール自然という汎神論と違っていた。あくまでもハーンにとっては一神教といえば、キリスト教の神という連想を断ち切ることが出来なかつたため、スピノザの汎神論・一神教とは異質のものになっている。さらに、ハーンが一番高く位置づけたのは、神の存在がなにより正確に把握できないとする懐疑的な不可知論であった。

この点においてはハーンとスペンサーとは同意見である。というより、むしろ、ハーンがスペンサーに感化を受け、啓発された結果、同じ意見を持つに到ったと想像できる。スペンサーの『第一原理』の中では“the Unknown”、或いは“the Unknown reality”という表

現がよく用いられている。つまり、スペンサーはいくら経験的かつ実験的に科学や哲学を見ていたとしても、最終的に見えるものと見えないものとはつきり分けられ、科学が見えるものを説明するのと同じく、宗教は見えないものへの憧れや表現を表していると述べる。スペンサーは「両方の結論を組み合わせる構想を探さなければならぬ——科学と宗教とが同じ真理の裏と表——一方（科学）はその近くで見える局面、もう一方（宗教）は遠く離れた、隠れた局面。」とこれを表現した。⁽⁷⁹⁾

そして、上記の引用に見られるように、ハーンにとつては、宗教の価値は相対的なもので、それぞれの社会の道德的な経験による必要性に応え、当て嵌めるものなのである。この点では、ハーンもスペンサーも、ハクスリーも、そしてヘッケルも共通している。ヘッケルの到達した結論は、倫理や道德の最高の目的は利己主義と利他主義、自己愛と他愛との調和であるというものであった。そしてヘッケルの体系を整理できたのがハーバート・スペンサーであった、と論じた。⁽⁸⁰⁾最後に、もし、ハーンを思想を分類するとすれば、なかなかびつたりと哲学系と科学系のどちらかに収めることはできないだろう。確かに、科学思想、特にハーバート・スペンサー風の進化論や自然科学に共感したが、宗教心をいつまでも失うことはなかった。あくまでも、ハーンは科学と仏教思想、西洋と東洋との融合を志し、ハーンなりにその融合を遂げることに成功したのではないだ

ろうか。下記の言葉にハーンの宗教と科学思想との一体観がよく窺える。

進化論は、われわれが、物質も、人間の精神も、ただ刻々に変わりつつある表象にすぎないと唱える未知の「究極」の点では、ともにひとつのものだ、ということを教えている。進化論は、また、われわれのひとりひとりが多数のものであること、しかし、そのような個にして多であるわれわれは、他の個、および宇宙と同一のものである、ということを教えている。そして、われわれはあらゆる過去の世の人間性を、われわれ自身のうちに蔵していることを知ると同時に、すべての同胞の生命の貴さ、美しさのなかにも、それが流れていることを知り、したがって、われわれは他人において、自身を最もよく愛しうること、また、他人において自身を最もよく役立てうること、物の形骸などというものは、ほんの霞かまぼろしにすぎないこと、死者も生者も、ともどもに、すべての人間の感情は、ほんとうは形のない、「無窮」に属しているのだということを、進化論はわれわれに教えているのである。⁽⁸¹⁾

結びに

上記の文章に見えるように、行間に漂っているのは、ハーン的全

体的な哲学や宗教心の結晶である。「進化論」によって、物質も精神も宇宙の未知の「究極」と一つである。上記の発言は紛れも無くハーンの汎神論への傾倒を表す。彼による科学哲学と宗教心との融合は、ただハーン自身の精神的安定のためだけではなく、東西文明の衝突による傷を癒すためでもあった。確かに、ハーンの心の中にも文明衝突に対する一種の蟠りがあり、そして、その蟠りは世界情勢によりますます色鮮やかに浮き彫りにされてきた。彼の上記の言葉、「したがって、われわれは他人において、自身を最もよく愛しうること、また、他人において自身を最もよく役立てうる」から察せられるように、ハーンにとっては世界、宇宙の本来の姿は一つであり、国々の国境や自・他の区別を遙かに超越するものである。これはハーンの包容力のある、個人的かつ普遍的な宗教観ではないかと思う。

仏教の縁起法に説かれているように、ハーンの精神的・知的形成もいうまでもなく、それなりの原因や諸要素があった。ハーンは生まれ育った西洋文明を拒否し、ホームグラウンドになしうる場所を探索してきた。長い漂泊を続けた挙句、日本に到着し、仕事に就き、妻を娶り、新しい人生を始めた。やっと日本という新しい故郷にたどりついたにもかかわらず、精神的探求はまだまだ続いていた。ハーンの西洋文明からの疎外感はずっと日本に直結するのだろう。大叔母にキリスト教を押し付けられ、行きたくもないカトリ

ックの学校に通わせられ、そして、汎神論思想、霊界に強く惹かれたために、正統キリスト教徒にならなかつたことは、無理もないだろう。しかし、宗教的感情は強く、感受性の鋭いハーンは“whence”（どこから）“whither”（これから）そして“why”（何故）という三大根元的問題を不断に問い続けていた。

ハーンがアメリカとヨーロッパの読者に日本の仏教を説明、解明しようとしたことによつて、ハーン風の独特な仏教観が生まれてきた。無論、ハーンが提示した仏教像の影響は、ハーンの商品や思想に接触した人々に限られるものではあるが、当時のハーンの名声を考えると、かなりの人数にのぼるに違いない。ハーンが描いてきた仏教は、伝統仏教と比較して、正しいか、正しくないかというより、むしろ、問われなければならないのは、ハーンが提示した仏教は、ハーンとその時代について何を反映し、語りかけていたのかということであろう。

自由思想家であるハーンにとつては、十九世紀の末に有力になってきた進化論（生物と社会両方において）思想は、非常に喜ばしいことだったに違いない。その発想によつて、天地創造説が覆り、全知全能の、絶対的かつ排他的な神に支配される真実性が成り立たなくなり、むしろ、人の信仰や人種の違いを認めない、有機的な自然法則こそが「生」の原動力であるということになったのである。この進化論説が本当であれば、神が全部を決め付けるのではなく、むしろ

ろ、全ての責任が人間にあるということで、ハーンの進化論思想が道徳・倫理問題に帰結せざるを得ない。その道徳問題と進化論との接点となるところで、仏教思想である「業」と「輪廻」がハーンの宗教観の中軸をなして来る。今日の不幸や状況は業、つまり遺伝によって決まり、ある神の意図的な仕業ではない。だから、今、しっかり道徳に合う生活を送れば、つまり、道徳的な人間として進化すれば進化するほど、転生すればよりよい状態が生まれてくるだろうと。この進化論と仏教思想の一致性を見たハーンは、未来の新宗教は、スペンサーの「総合哲学」と東洋哲学(仏教)の融合体に基づくだろうと推測したほどであった。

スペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルは三人ともにハーンに多大な影響を及ぼした。その中で、特にスペンサーをハーンは崇拜したのであり、歴史上最大の天才であるとまでハーンは主張した。しかし、ハーンはスペンサー、ハクスリー、そしてヘッケルの思想体系から選択的に要素を借用し、自分の仏教、宗教観に取り入れ、適用しようとした。この三人の科学者、哲学者は、それぞれの背景もあつたはずだが、三人とも科学的進歩がその主な主張だったといえるだろう。ところが、ハーンの場合は、第二、というより、第一の心の故郷となつた日本について、西洋人に好印象を与えたかつたことが執筆の大きな目的であつたことは、想像に難くないだろう。といつても、ハーン自身と日本との関係は、もう少し複雑なものだ

つた。日本在住の十四年の間に、日本に対する気持が相当動揺した。チェンバレン宛の書簡にはこれを“pendulum to the left,” “pendulum to the right.”(振り子は左へ、振り子は右へ)というふうに分の気持の起伏を表現したが、最終的に日本を離れることはなかった。結局、彼の宗教観と同じく、ハーン自身が東・西の融合体になつていたからではないだろうか。

注

- (1) Lafcadio Hearn, “Difficulties” in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:4. ラフカディオ・ハーン著「わかりにくさ」『日本：一つの試論』所収、第十一巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)四頁。
- (2) 平川祐弘著『小泉八雲とカミガミの世界』(文藝春秋、一九八八年)、六一頁。
- (3) 平川祐弘著『小泉八雲とカミガミの世界』(文藝春秋、一九八八年)、六二頁。
- (4) 一般の庶民は高尚仏教である涅槃を考えず、むしろ、天国や極楽往生を望むという大衆的信仰が主流であるとハーンは述べる。ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八巻(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)二二七頁参照。
- (5) Daniel Stempel “Lafcadio Hearn: Interpreter of Japan”

- American Literature* 20:1 (Mar., 1948), p. 3.
- (9) Rick Fields, *How the Suians Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America* (Boulder: Shambhala Publications, 1981), p. 106.
- (7) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), p. 328.
- (8) ラフカディオ・ハーン著「月がほしら」『異国風物と回想』所収 第八巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 三三三頁。
- (9) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とキリスト教』(岩波書店 二〇〇三年) 一頁。
- (10) James Edward Keelhaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 145.
- (11) Carl T. Jackson, *The Oriental Religions and American Thought* (Greenwood CT: Greenwood Press, 1981), pp. 229-230.
- (12) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), pp. 291-292 日本語訳 落合貞三郎「ほか」訳 『小泉八雲全集』九巻(第一書房 一九二九—一九三〇年) 一九一—一九二頁。
- (13) 平井呈一著「八雲と仏教思想」『小泉八雲作品集』所収 第八巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 四八七頁。
- (14) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), pp. 85-86.
- (15) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 1 (Houghton Mifflin & Co., 1909), pp. 208-209; 日本語訳 落合貞三郎「ほか」訳 『小泉八雲全集』九巻(第一書房 一九二九—一九三〇年) 七三頁。
- (16) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, vol. 2 (Houghton Mifflin & Co., 1909), p. 26.
- (17) ラフカディオ・ハーン著「極東第一日」『日本瞥見記上』所収 第五巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 三四頁。
- (18) Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), p. 6.
- (19) Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), p. 133.
- (20) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収 第八巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 二二三頁。
- (21) ラフカディオ・ハーン著「前世の観念」『心』所収 第七巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 五八二頁。
- (22) ラフカディオ・ハーン著「石仏」『東の国から』所収 第七巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 一九五頁。
- (23) ラフカディオ・ハーン著「祖先崇拜の思想」『心』所収 第七巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 六三七—六三八頁。
- (24) ラフカディオ・ハーン著「横浜で」『東の国から』所収 第七巻(平井呈一訳 恒文社 一九六四年) 三二八—三二九頁。
- (25) 中村元著『仏教語大辞典』縮刷版(東京: 東京書籍 一九八一年) 一〇六五頁。

- (26) Lafcadio Hearn, "The Higher Buddhism" in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.12: 200.
- (27) 中村元著『仏教語大辞典』縮刷版(東京:東京書籍)一九八〇年、四〇六頁。
- (28) 中村元著『仏教語大辞典』縮刷版(東京:東京書籍)一九八〇年、四〇六頁。
- (29) ラフカディオ・ハーン著、「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)、二〇二頁。
- (30) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)、二〇二頁。
- (31) ラフカディオ・ハーン著「塵」『仏の畑の落穂』所収、第八卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)八九―九〇頁。
- (32) ラフカディオ・ハーン著「夢想」『骨董』所収、第十卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)一四二頁。
- (33) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)二〇三―二〇四頁。
- (34) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜』(岩波書店、二〇〇三年)、四五頁。
- (35) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜』(岩波書店、二〇〇三年)、四六頁。
- (36) スペンサーの哲学や位置とダーウィニズムとの関係については鈴木貞美著『生命観の探究』(作品社、二〇〇七年)一一四―一二

〇を参照。

- (37) ラフカディオ・ハーン著「涅槃」『仏の畑の落穂』所収、第八卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)
- (38) Lafcadio Hearn, "The Idea of Preexistence" in *Kokoro in the Writings of Lafcadio Hearn in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.449-450.
- (39) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 8.
- (40) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 12.
- (41) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 13.
- (42) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 15.
- (43) Lafcadio Hearn, "The Idea of Preexistence" in *Kokoro in the Writings of Lafcadio Hearn in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.449-450.
- (44) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 16.
- (45) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 34.
- (46) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), p. 446.
- (47) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint

- (Onabruck, Otto Zeller, 1966), p. 438.
- (48) ラフカディオ・ハーン著「前世の觀念」『心』所収 第七卷 (平井呈一訳、恒文社、一九六四年) 五八〇頁。
- (49) 磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜』(岩波書店、二〇〇三年)、四六頁。
- (50) ハンスリーの「進化論と倫理」は敵復(たかふかへ)(一一八五三一一九二二) における中国語に翻訳された。J.V. Jensen “Thomas Henry Huxley’s Lecture Tour of the United States, 1876” *Notes and Records of the Royal Society of London* 42:2 (Jul, 1988), p. 181. 敵復の邦題は中国におけるハーン思想のひろく研究のため、James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983) を用いた。
- (15) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 50.
- (23) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 66.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 66.
- (45) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), pp. 68-69.
- (15) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), pp. 68-69.
- (25) Lafcadio Hearn, “The Idea of Preexistence” in Kokoro in the Writings of Lafcadio Hearn in Sixteen Volumes (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.445.
- (15) Lafcadio Hearn, “The Idea of Preexistence” in Kokoro in the Writings of Lafcadio Hearn in Sixteen Volumes (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.445.
- (25) Lafcadio Hearn, “The Idea of Preexistence” in Kokoro in the Writings of Lafcadio Hearn in Sixteen Volumes (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p.445.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 80.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 81.
- (15) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 82.
- (25) Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics, Science and Morals* 1894: Reprint, (New York: Prometheus Books, 2004), p. 83.

- (63) ラフカディオ・ハーン著「前世の観念」『心』所収、第七卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）、五九三頁。
- (64) Lafcadio Hearn, “The Higher Buddhism” in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:212.
- (65) 鈴木貞美著『生命観の探究』（作品社、二〇〇七年）一五三頁。
- (66) Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), pp. 54-55.
- (67) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 79.
- (68) Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), p. 55.
- (69) Lafcadio Hearn, “The Higher Buddhism” in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:196.
- (70) Lafcadio Hearn, “The Higher Buddhism” in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), pp. 12:198-99.
- (71) ラフカディオ・ハーン著「大乘仏教」『日本：一つの試論』所収、第十一卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）二一〇—二一一頁。
- (72) Lafcadio Hearn, “The Higher Buddhism” in *Japan: An Attempt at Interpretation*, in *The Writings of Lafcadio Hearn: in Sixteen Volumes* (1922; reprint, Kyoto: Rinsen Shoten, 1988), p. 12:201.
- (73) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 20.
- (74) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), pp. 215-216.
- (75) もこと詳しく話なら、鈴木貞美著『生命観の探究』（作品社、二〇〇七年）一五四、一五五頁を参照。
- (76) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 288.
- (77) ラフカディオ・ハーン著「キリシタン禍」『日本：一つの試論』所収、第十一卷（平井呈一訳、恒文社、一九六四年）三三〇—三三一頁。
- (78) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 336.

- (7) Herbert Spencer, *First Principles* 1904 edition: Reprint (Osnabruck, Otto Zeller, 1966), pp. 15-16.
- (8) Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe* Joseph McCabe trans. New York: Harper & Brothers, 1900; Reprint: (New York: Prometheus Books, 1992), p. 350.
- (18) ラフカディオ・ハーン著「祖先崇拜の思想」『心』所収、第七卷(平井呈一訳、恒文社、一九六四年)、六三七―六三八頁。