

## 明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について

— 井上哲次郎、R・ケーベル、三宅雪嶺に見る本体的二元論の系譜 —

## 井上克人

一 明治期アカデミー哲学の形成—「現象即実在論」  
日本の近代化が本格的に始まったのは、云うまでもなく明治維新以降である。新政府の指導者たちは、西洋列強のアジア進出に対して、日本の独立と安全を維持するために早急に国内体制を整備し、「富国強兵」をはかる必要に迫られ、そのためには西洋近代文明を積極的に取り入れることが急務であると考へ、一連の「文明開化」政策を急速に展開させていった。この時期に政府主導の文明開化政策に共鳴し、民間からこれを推進する役割を演じたのが、西周

(一八二九—一八九七)、津田真道(一八二九—一九〇二)、福沢諭吉(一八三五—一九〇一)らを含む「明六社」に結集した洋学者たちであった。西と津田はオランダに約二年間留学し、ライデン大学の経済学教授、フィッセルング (Simon Vissering 一八一八—一八八八) から「性法学」「万国公法学」「国法学」「経済学」「政表学」のいわゆる「五科」の学を学ぶ一方、当時のオランダ思想界をはじめ、ヨーロッパ各地において一世を風靡していたイギリスのミル (J.S.Mill 一七七三—一八三六) の功利主義、およびフラン

スのコント (A.Comte 一七九八—一八五七) の実証主義に関心を寄せ、その哲学思想の摂取に努め、帰国した。

なかでも近代的な人間観・社会観を理解する上で、あるいは民権運動の思想的拠り所として多く読まれたのはミルの著作であり、明治四年(一八七一)に刊行された中村敬宇(一八三三—一八九二)訳の『自由の理』は広く江湖に迎え入れられ、個人の自由・権利の觀念の普及に大きな役割を演じた。しかし明治一〇年代に入ると、ミルに代わってスペンサー (H.Spencer 一八一〇—一九〇三) の「社会的ダーウニズム」に関する著作の紹介・導入が盛んになり、数多くの翻訳が刊行された。なかでも松島剛訳『社会平和論』は板垣退助(一八三七—一九一九)によって「自由民権の教科書」とまで謳われ、競って読まれた。

ところが、明治一〇年代中葉以降、明治政府の

絶対主義が確立されていくにつれて、ヨーロッパにおける後進国ドイツの新興資本主義国としての姿が、注目されるようになる。明治十四年(一八八二)十一月、時の参事院議員であった井上毅(一八四四—一八九五)は、ややもすれば反政府的言動をも引き起こしかねない英・仏系の思想に基づく自由民権運動を制圧するための諸方策を建言しているが、彼が提言したのは、新聞を誘導して官学機構を強化し、漢学を勧めて「忠愛恭順ノ道」を教え、それとともに「独乙学」を奨励して革命思想の温床たる英仏学の勢力を挫くべし、ということであった。ドイツはヨーロッパ諸国の中でも「王室」に基づく政府であり、ドイツ学を奨励すれば、保守的な気風を培うのに役立つというのである。以後の政府の施政は、自由民権運動との対抗上、ほぼこの線上に推し進められていった。そして明治期におけるアカデミー哲学も、この英仏学からドイツ学への転向とともに形

成されることになった。

明治十一年にアメリカから来朝したフェノロサ (E.F.Fenolosa 一八五三—一九〇八) は、政治学、経済学その他、当時流行の進化論を講じたが、同時にそれをドイツ観念論と併せて講述し、とくにヘーゲル哲学を力説したと云われている。<sup>1)</sup> 明治十六年に公刊された井上哲次郎 (一八五五—一九四四) の『倫理新説』に於いては、しばしばカント、フイヒテ、シエリング、ヘーゲルの名が挙がっている。とは云え、ただ彼らの哲学の基本的枠組みのみが紹介されているに過ぎない。ただ注意すべきことは、ここでは、ドイツ観念論が既に東洋的形而上学と結びつけられ始めている点である。これについては、井上円了 (一八五八—一九一九) も同様である。彼は『仏教活論序論』(明治二〇年) の中で、仏教の「真如」とヘーゲルの絶対者とを同一のものと見做し、ヘーゲルがシエリングを批判して、「相絶両対不離なるゆ

えんを証」したと述べて、「仏教に立つるところのものはこの両体不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところとすこしも異なることなし」と云う。<sup>2)</sup>

さて、明治二十年以後になると、漸くドイツ観念論も詳細に紹介され、三十年代には哲学界の主要勢力を形成するに至った。ただ、これら観念論の受容は、神秘的、宗教的な側面から捉えられつつも、ヨーロッパの科学理論にその支柱を見出そうとしている点に当時の哲学界の特異な側面がある。この領域で最も活躍したのは上記の井上哲次郎および井上円了である。彼等の哲学の基本的特質は、現象の奥に「實在」、「真如」と呼ばれる確固不動の形而上学的絶対者を認め、しかも自然科学におけるエネルギー論を利用しつつ論じたことである。その科学理論はともかくとして、彼らの哲学的立場は、一言で云えば「現象即實在論」にあった。すなわち「實在」は現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在する

という考えである。これは大乘仏教思想の根幹をなす「本体的一元論」、すなわち外に超越者を想定しない思考様式である。後述する重要な仏教論著『大乘起信論』のいわゆる「万法是真如真如是万法」という定式がこのことを表現している。

## 二 ショーペンハウアー哲学の受容史—その第一の節目にみる「大乘仏教的一元論」

さて、こうした明治期の哲学思潮の流れの中で、ショーペンハウアーの哲学はどのようなかたちでわが国に受容されたのか。兵頭高夫氏は受容史に三つの節目を挙げている。<sup>3)</sup> 氏によれば、最初の節目となるのは明治十七年(一八八四)である。この年の一月には井上哲次郎や井上円了、三宅雪嶺(一八六〇—一九四五)など東京大学哲学科の卒業生を中心に「哲学会」が結成され、後年のドイツ哲学中心の官学アカデミズムの出発点となる。第二の節目は、明

治二〇年代のケーベルの着任によるショーペンハウアー哲学の紹介である。そして第三の節目は、明治二十年代の終わりから三十年代にかけて、厭世的な人生観が知的青年層の間に広まった時期である。以下、本稿では、氏による三つの節目に沿うかたちで、順を追って論を展開させ、考察してゆく。

まず、第一の節目であるが、井上哲次郎や井上円了らは西欧の哲学思想を受容していくなかで、次第に自分たちが伝統的に継承してきた東アジアの思想ないし宗教思想がきわめて優れた哲学体系を持っており、その内容も西洋哲学と比較しても決して遜色のないものであるばかりか、十分に形而上学的思考と云えるものであることを確信するにいたる。それは一言で云えば「本体的一元論」の思考様式であり、この東洋的一元論を世界に提示することで、従来の二元論的な西洋哲学的思考に対抗しようとしたのである。

明治期に試みられた「日本独自の哲学思想」の最初の結実として、まず、東京大学第一期生である井上哲次郎の「現象即實在論」が指摘されなければならぬ。しかし、彼のこの発想は、じつは渡部清氏の指摘によれば、東京大学で曹洞宗僧侶の原坦山（一八一九—一八九二）が担当した「仏書講義」の授業でテキストに選ばれた『大乘起信論』（以下『起信論』と略記）から得たものである。さらに彼は、そこにスペンサーの第一原理および不可知論をはじめとする西洋哲学と、そして当時の科学の用語や思考方法と論証形式を総合的に加味して成り立たせた思考形態を自ら「現象即實在論」と呼んだのである。

原坦山は明治十二年から二十一年までの十年間、東京大学ではじめて開設された「仏書講義」（後に「印度哲学」と改称される）の初代講師を務め、好んでテキストとして『起信論』を採用していた。彼は仏教を「心性哲学」と呼んだが、西洋哲学の多くの理

目されたスペンサーを取り上げ、とくに『第一原理』（“First Principles” 一八六二）に基づいて哲学的・社会学的思想を主として講述した。

井上はそのフェノロサからスペンサーの哲学を学び、明治十六年に公刊した『倫理新説』の中で、とくに彼の「不可知者（The Unknowable）」の概念に着目して自己の哲学を展開している。この概念は、いわば形而上学的・超越的な神概念の哲学的表現であり、それはまた「定義しえない無限者」、「宇宙の第一原因」、「無限の絶対者」等々と云われている。井上は、そうしたスペンサー哲学に倣って、感覚的経験の対象である現象と「実体」とを対比して考察し、「実体」は現象の裏面にあって、われわれの感覚ではどうも把握しえない幽奥なるものと説いている<sup>5)</sup>。ところが、ここでとくに留意したいのは、「実体」という語に井上は「リアルチャー」というルビを付し、すなわち英語の reality の訳語として「実体」を用い

論と学説が概して二元論であるのにひきかえ、大乘仏教の哲学的思考様式は一元論である点に特徴がある。本書で説かれる「真如」はわれわれの思議や言説を絶する無差別平等の真實在であり、それが自らを差別と生滅の次元へと自己内発的に起動発展していく消息が論理的に開陳されている。これは云うなれば、東洋の形而上学としても通用するものであった。

### 三 スペンサーの「不可知者」と「真如」・「實在」

さて、井上哲次郎が大学時代に影響を受けた人物として、坦山以外には、前に触れた西洋哲学の教師、フェノロサも無視できない。明治十年に創立された直後の東京大学における哲学専門研究はアメリカ人教師であるフェノロサを以って本格的に始まる。彼はカントをはじめとするドイツ哲学のほかに、好んで進化論や当時のイギリスにおいて最大の哲学者と

ていることである。現代では reality は「實在」と訳されるのが普通である。これも渡部清氏の指摘によるのだが<sup>6)</sup>、明治十四年に井上が中心となって編纂したわが国最初の哲学辞典『哲学字彙』でも、英語の reality は「実体」と訳されており、またそこにわれわれにとって、大変興味深い説明を加えている。項目は簡単にこう記されている。「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」。「按」とは「参照せよ」の意である。つまり、後には「實在」と訳されることになる英語の reality を彼は『大乘起信論』の「真如」に対応させて理解している。「真如」とは、ここに記されているように、まさに一切の言説を絶する深遠にして超越的な真實在にほかならない。それはまたスペンサーのいわゆる「定義しえない無限者」、「不可知者」と符合していることは改めて云うまでもない。

では『起信論』とはどういう内容を持つものなの

か、次にそれを紹介しておきたい。

#### 四 『大乘起信論』に於ける「内在と超越」の論理

『大乘起信論』は、六世紀に現われ、著者として「馬鳴めみょう菩薩造」となっており、周知の如く、漢訳だけが二本現存している。第一訳は真諦三蔵（四九九―五六九）が梁の太清四年（五五〇）に一巻本として訳出したもの、第二訳は実叉難陀が則天武后の時代、六九五―七〇〇年間に二巻本として訳出したものである。サンスクリット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。いずれにせよこの論者は北伝仏教である大乘仏教の精髓を示すものであり、中国や日本の仏教に与えた影響は測り知れないものがある。いわゆる天台本覚思想の「本覚」の語は、まさにこの『起信論』が初出であり、「始覚」や「不覚」

の語とともに、「究竟覚」なるものとして、そこで説かれたものである。本書の中心となるキーワードは、認識論的には「一心」たる「衆生心」、もしくは「如来藏心」たる「阿黎耶識」であり、存在論的には「真如」である。「真如」とは、字義通りには、へ本然的にあるが、ままを意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別平等の自己同一を指している。元サンスクリット語の *śūnyatā* の漢訳で、言語的にも、真にあるがまま、一点一面たりとも増減なき真実在を意味する。

さて、「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があつて、互いに不即不離の關係をもっている。心の本性すなわち心真如は、それ自体清浄であり、心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩惱に覆われた真如が「如来藏」と呼ばれるので

ある。したがつて如来藏とはそれ自体清浄なる真如でありながらも、無明によつてそのままのかたちでは現われていない。「在纏位さいでんいの真如」である。「不生不滅」生滅下和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩惱）という二者があつて、それらが一つに和合するということではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来藏なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。水波の比喻で云えば、水は外因である風（煩惱）によつて波立つが、水はどこまでも水であること（湿性）に変わりなく、さまざまな波となつて波立っているものであり、風が止めば波もなくなり、明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によつて波がいかにように波立つていようと（動）、水の水としての在り様（湿）は何等変わることはない。水の表面がどれほど大きく波立つていようと、その同じ

水の深底はどこまでも不動である。そうした意味で、水そのものはいかような波の形をとろうとも、水の水としての自己同一性は維持されつつあらゆる波の形状を超越している。この超越的に一なる水そのものが、さまざまな波となつて起動していくのである。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの・湿）であつて、それに対し、如来藏はどこまでも動に対する静（波立つ水）であり、動を予想した静であるがゆえに、如来藏の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。この阿黎耶識は、貪欲や怒り、嫉妬、慢心などの煩惱に穢されている凡夫の生存の根底として、われわれのあらゆる経験を内に摂り取り（能攝一切法）、そこから経験の一切が生じてくるのである（生一切法）。これが如来藏の「藏」の意味である。

敷衍して云えば、「真如」、すなわち本然的にある

がままの真実在は、全宇宙に遍在する個々の存在者を重々無尽に顕現せしめる不可分の全一態であって、それ自身本源的には絶対の（無）、（空）、すなわち絶対的覆蔵態にはかならない。つまり「真如」は、現象せる個々の存在者の形而上的本体として、それらの根底に伏在し、あらゆるものを根源的存在可能性において摂取しつつ、同時に個々のものを本然性にあるがままに開放するのである。換言すれば、現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本体として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在するのである。

このように「真如」は存在論的にはどこまでも背反する両面を持つていることが特徴である。したがって、一見「真如」とは正反対の、いわゆる「無明」（妄念）的事態も、存在論的には「真如」そのものには

かならない。「煩惱即菩提」「生死即涅槃」「色即是空、空即是色」とはこのことである。「真如」の覆蔵態と顕現態とは互いに鋭く対立し、相矛盾しながら同時に成立しているのである。したがって、妄念に支配された現象的世界は、一方では「真如」の本然性からの逸脱であると同時に、別の面から見れば、「真如」それ自体の自己展開にほかならないのである。「一切衆生、悉有仏性」、「山川草木、悉皆成仏」を標榜する本覚思想もこうした考えに由来することは論を俵たない。要するにそれは、「現象」がそのまま「真実在」の姿にほかならず、すなわち「現象即実在」論なのである。

以上のように、「大乘起信論」は、つきつめて云えば、煩惱の非本来性と、真如の体が無自性空であることを前提とし、煩惱に覆われた生滅心を透かして、それ自体不生不滅なる心の根本に目覚めることを促す自覚の思想であって、内容的には絶対的一元論の立多くの無差別平等の究極体であり、それは知的直観によってのみ把握されると説かれるのだが、そこに『起信論』が引用されている。

例へば、起信論に真如を説きて云く、「一切法從本已來、離言說相、離名字相、離心緣相、畢竟平等、無有變異不可破壞、唯是一心、故名真如」と、真如は即ち実在なり、是れ内部の直観により領悟すべきものにて、特殊の現象に於ける認識の如く、弁別作用によりて説明すべきものにあらざるなり、起信論の文は此意を叙述して、甚だ明晰である。<sup>8)</sup>

五 井上哲次郎がショーペンハウアーとハルトマンの哲学の内に見たもの

さて、明治三十四年、井上は「認識と実在との關係」という、いわば彼の哲学的な主要作と云える長論文を公にした。ここで述べられる「認識」は「起信論」の「心生滅」に、「実在」は「心真如」もしくは「真如」に対応している。つまり、主客の対立關係を俵つて成立する認識は現象界に対応するものであるが、実在はあらゆる言語的分節化を超えたまっ

ところで、井上がドイツ留学中にショーペンハウアーやハルトマンの思想と出会ったことが、やがて彼が『起信論』で説かれる本体的一元論を踏まえて「現象即実在論」という新たな哲学思想を「日本独自の哲学」として作り上げる構想を固めることに

つながった。ではなぜ、ショーペンハウアーとハルトマンの哲学が井上に新たな哲学的思想の創造に向かわせたのか。彼が二人の哲学に興味を抱いた理由は、一般的理解に従えば、この両者の思想の根幹には、従来伝統的に西洋哲学に大きな影響を与えてきているキリスト教的色彩が少なく、むしろ「東洋的」とも云われる要素が濃厚に見られたからであり、井上もそこに強い共感を持つにいたったからだ、と一往は考えられよう。それは確かにそうであろう。じつじつショーペンハウアーは「涅槃寂靜」を説くインド仏教に強い関心を寄せていたことは彼の著作からして周知の事実である。しかしだからと云って、ただそうした理由だけで彼らの哲学は「東洋的」だと、そう井上は考えていたのだろうか。彼はいったい何を以って「東洋的」と云ったのか、それをどう理解していたのか、それが問題である。彼は日本に帰国後、意欲的にショーペンハウアーの哲学を講じたが、

る「無意識の哲学」には、最後の段階として解脱論を説いてゐる。この方は、ショーペンハウエルよりも更に一層仏教を理解していたやうであるが、未だ大乘仏教の哲学までに至つてゐなかつた。<sup>(9)</sup>

要するに、井上にしてみれば、西洋人であるショーペンハウアーが、主著『意志と表象としての世界』の中で、いわゆる「盲目なる意志」からの解放と仏教的涅槃もしくは解脱を奨励し、仏教思想に言及していることに共感するところはあるとしても、所詮はインドのウパニシャッド哲学に基づく小乗仏教に過ぎず、しかもこうした教訓は、西欧人からわざわざ教示してもらわなくとも先刻承知していることであり、じつじつ井上が原坦山から学んだ『起信論』の中にも、「一切諸法は、ただ妄念に依りて差別あるのみにして、もし心念を離るれば、一切の境界の相無し」とか、「一切の法は皆、心より起り、妄念より生

次のようにも語っている。

ショーペンハウエルの哲学は、涅槃論を以つて終局としてゐる。而して、非常に仏教に随喜し、仏陀を鑽仰してゐた哲学者である。但だ、ショーペンハウエルの涅槃論に現はれてゐる涅槃は、小乗の灰身滅智の寂しい涅槃である。それでも、彼は得意であつた。若しも、彼が起信論のやうなものを読んで大乘仏教を理解してゐたならば、又涅槃経のやうな大乘の経典を読んで常楽我浄の積極的涅槃を知つて居つたならば、如何に喜んだことであらうと想はれる。かやうに東洋思想を研究し、随喜し、渴仰してゐた哲学者であるから、これを紹介し、青年学生に研究せしめることを必要と認めたから、ショーペンハウエルの哲学を講じたのである。(中略) ハルトマンも亦、ショーペンハウエルの影響を受けてゐる。彼の主要なる哲学書た

ずるを以て、一切の分別は、自心を分別するのみ。心、心を見ざれば、相として得べきなし」といった文言の中にそれに類似した表現は見出せるのであつて、ショーペンハウアーの解脱論には何ら新しさを感じ取れないのは、しごく当然であつた。さらに云えば、ショーペンハウアーにあつては「煩惱を断じて涅槃を得る」という小乗仏教的立場に立っていたのに対し、井上は「煩惱即菩提」「生死即涅槃」を標榜する大乘仏教の立場に立っていたことも忘れてはならない。それ故、「彼が起信論のやうなものを読んで大乘仏教を理解してゐたならば、又涅槃経のやうな大乘の経典を読んで常楽我浄の積極的涅槃を知つて居つたならば、如何に喜んだことであらう」と述懐するのである。

ここで留意しておきたいのは、井上がショーペンハウアーやハルトマンの哲学思想に共感を覚えたのは、彼らが西洋人でありながら、めずらしくも東洋

的な仏教に関心を寄せていたということも確かに認められようが、しかしそうした表面的な理由とは異なる、もうひとつ別の根拠もあったように思われることである。つまり彼ら二人の哲学に出会ったことが、のちに「現象即實在論」と呼ばれる新たな哲学思想を「日本独自の哲学」として構築する動機を井上に与えたのであり、そこには、彼が学生時代に習得した『起信論』の発想、すなわち「本体的二元論」の発想を、ショーペンハウアーとハルトマンの哲学のうちに読み取ったということがあったのではなかったか。推測するに、仏教の超越的・覆蔽的な「真如」がもつ自己内発的な起動展開、云い換えれば、真実在が自ずから展開してゆく、云うなれば「真如隨縁」の「観念」を、井上はショーペンハウアーの「盲目的な意志」という発想のなかに読み込んだのではなかったか。要するに物自体たる「意志」はいわば真実在にはかならず、それが自発自展していくのである。

る。すなわち「意志の形而上学」をショーペンハウアーとハルトマンの哲学のなかに読み込んだのではなかったであろうか。井上が彼らの哲学のうちに見た「東洋的」特質は、そういう意味合いが込められていたのではないだろうか。もちろん、ショーペンハウアーにあつては、「意志」は否定され、乗り越えられるべき消極的な意味しか持たないのだが、そういうことは不問にして、「意志」という言葉とそれが持つ自己内発的な起動のイメージが、井上にとつて、いや、いわゆる「現象即實在論」の系譜をひく人々、例えば三宅雪嶺、そして西田幾多郎にとつても、極めて魅力的な概念だったのである。そしてさらに云えば、ショーペンハウアーとハルトマンの思想がキリスト教、正確には西方のキリスト教とはまったく異なる発想を持っていたということも極めて重要である。すなわち彼らは、西方キリスト教的二元論とは異なる、一種の神秘主義的一元論、云い換えれば、

東方的、東洋的な本体的、元論的発想を持っていたということである。そこで次に、少し横道にそれるが、西方と東方のキリスト教の相違について若干触れておきたい。

#### 六 西方キリスト教と東方キリスト教との相違

ラテン語による西方キリスト教、つまり真の意味でのローマ・キリスト教思想が始まったのは、テルトゥリアヌス（一六〇頃―二四〇頃）からだと言われている。彼は、西方教会の神学用語の父とも謳われ、その最も有名な事例は、神の三位一体を表す「トリニタス (Trinitas)」という名辞である。彼が活躍した二世紀から三世紀の時代はまだキリスト教迫害時代のさなかであった。この西方のキリスト教著作家が東方の教父と異なっている点は、まず使用言語の相違にあり、すなわちラテン語を使うローマ帝国の西部とギリシア語を話す東部とでは根本的に異なつた

世界観と意識のあり方を表現している。この根本的な相違は、政治的にはローマとビザンティンの分離というかたちで露顕することになる。ラテン的―西方的精神気質は、おそらくローマ帝国において最も明らかに現れている。第一に、ローマ人はギリシア人とは異なり、徹底した法律指向であったという点とであり、彼らの共同生活全体がしっかりとした法律関係のなかで組織されていた。テルトゥリアヌスの最も初期の著作はラテン語で書かれた『護教論』だが、そこでは法廷弁論という表現形式で、当時広範囲にわたって迫害されていたキリスト教を弁護している。したがって、西方キリスト教の特質は、東方のそれのように存在論的に理解された「哲学者の神」ではなく、あくまでも「聖書の神」を対峙させ、神人関係を、本来ユダヤ教の特質であった「契約」による父子関係として捉え、父たる神は裁きの神であり、赦しと愛の神であり、外に超越した人格的唯

一、神である。創造主たる神と被造物との間には絶対  
に越えることのできない断絶があり、神はどこまで  
も「外に」君臨し、万物を無から創造する超越的存  
在であった。したがって、契約の遵守こそが重要で  
あって、信仰宣言を一つの信条としたのもテルトゥ  
リアヌスが最初であり、それによって教会への帰属  
が法的拘束力をもつことになるのである。<sup>10)</sup>

それにひきかえ、東方のギリシア教父たちは、最  
初にギリシア哲学、とくに、後ほど詳説する新プ  
ラトン主義の思想を土台にキリスト教の理解を深め  
た。東方正教会の神学的中心概念は「テオーシス  
(*theosis*)」つまり「神化」である。この言葉の意味  
するところは、人間の靈魂の内にはなにか神的なも  
のが内在しているということである。すなわち人間  
はその靈性によって、自らの魂を肉体の牢獄から解  
放する禁欲的自己浄化の過程で、自分自身を、神的  
なるものの光明を内的に顕現せしめる一つの像にす

提え、一元論的汎神論を説いたスピノザ（一六三二  
—一六七七）が「無神論者」として弾劾され、異  
端視されたのは、西方キリスト教会側の二元論的理  
解からすれば、当然であったと云える。「神に対す  
る知的愛 (*amor Dei intellectualis*)」によって一切を  
「永遠の相に於いて (*sub specie aeternitatis*)」見るこ  
と、すなわち本体たる神と同一することに精神の安  
らぎを見出すといったスピノザの汎神論哲学は、き  
わめて東方的であったということであり、それはま  
た、ここでは詳細は控えるが、カバラに代表される  
ユダヤ神秘主義に基づくものであった。カバラの思  
想も、一種の流出論であり、本体的一元論であった。  
さらに敷衍して云えば、肉欲に根差すあらゆる「苦」、  
すなわち盲目なる「生への意志」から解放され、禁  
欲的自己浄化によって「涅槃（ニルヴァーナ）」を希  
求するショーペンハウアーの哲学志向も、表向きは  
インド仏教への憧憬が強かったものの、じつはこ

ることができるのである。プラトンも、対話篇「テ  
アイテトス」(176b)のなかで、ある一つ概念を  
それに当てている。それは「ホモイオーシス テオ  
ー (*homoiōticis theōis*)」つまり「神への類似」である。  
こうした「人間の神化」ということが東方正教会の  
特質をなすものなのである。「神が人と成ったのは、  
人が神に成るためである。」(四世紀のギリシア教父、  
アレクサンドリア司教アタナシオスの言葉) つまり  
神は有限な人間存在の内に「像」として内在してお  
り、その意味で、人間と断絶して外に独立している  
わけではなく、どこまでも内在的な、ひとつなら  
ぬものとして考えられており、要するにそれは「本  
体的一元論」に帰するのである。因みに云えば、「自  
己原因 (*causa sui*)」たる神の実体を「外在的」なも  
のとしてではなく「内在的」なものと捉え、へ生まれ  
た自然 (*natura naturata*) を「様態」とし、そこに内  
在するへ生む自然 (*natura naturans*) を神(本体)と

うしたラテンの西方教会の二元論ならぬ、東方ギリ  
シア正教の神秘主義的一元論の傾向をショーペンハ  
ウアーはすでに持っていたということではないであ  
ろうか。

さて、以上のように、本体的一元論の立場は、超  
越といっても、「外」に超越したのではなく、水と  
波の関係のように、どこまでも「内在的超越」とい  
う構造を持つのである。敷衍して云えば、(外在的)  
ならぬへ内在的原因へたる超越的一なるものが自ら  
動いて、自己展開していき、個々の存在者の中に分有  
化されていく運動、云うなれば覆蔵的なもの(真  
如・真実在)の自己開顕、自己顕在化していく運動  
が説かれるのである。これは、「起信論」に見られ  
るように、心真如が自らの清浄心を失うことなく心  
生滅へと自ら展開していく「真如随縁」と同じであ  
り、ひいては、朱子学の程伊川(一〇三三—一一〇七)  
に見られる理一元論的な発想、つまり超越的一たる



理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるといふ「理一分殊」論、また中国の宋の時代に「看話禪」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華嚴教学の「理事無礙・事業無礙」の考え方にも通底するものであり、それは言葉を換えて云えば「体用」(本体とその作用)の論理、すなわちへ内在的超越の論理にほかならない。これこそ、西方的二元論の思考様式とは異なる、まさに「東洋的」発想の根幹をなすものである。

### 七 ケーベルのショーペンハウアー解釈に見る東方

#### 神秘主義思想

明治二〇年(一八八七)、東京帝国大学哲学科の外国人講師として初めてブッセ (Ludwig Busse 一八六二—一九〇七) がドイツから招聘された。彼はロッツェの系統をひく批判的実在論の立場を取る

く指摘されるが、もう一つ忘れてはならないのは、上述したように、彼はドイツ系ロシア人であり、したがってそのキリスト教理解も、ラテン的西洋のそれではなく、東方キリスト教、すなわちロシア正教に属していたであろうということである。彼が神秘主義的で形而上学的傾向が極めて強かったのは、そうした由来に基づいているからではないだろうか。彼はまたハルトマン流の「超越的実在論」に傾注していたことが指摘されている。真の哲学の根柢には神秘的とも思われる知的直観が働かねばならぬ、とよく弟子たちに語っていたようである。<sup>12)</sup>

したがって、ケーベルは、ショーペンハウアーの哲学の中にも、やはり神秘主義的実在論を読み込もうとする。彼の『小品集』<sup>13)</sup>所載のショーペンハウアー論などを読むと、そのことが明確に示されている。彼はショーペンハウアーの云う「意志」のうちに「理智 (Intellect)」を認め、それをへ真実在」であると

哲学者で、テキストにカントの「純粹理性批判」を用い、主にドイツ古典哲学を講義した。その六年後、すなわち明治二十六年(一八九三)に、ブッセの後任として着任したのがドイツ系ロシア人、ケーベル (Raphael von Koerber 一八四八—一九三三)であった。兵頭氏によれば、ショーペンハウアー受容史の第二の節目はこの年に始まるのである。<sup>14)</sup>

彼の講義は明治二十六年(一八九三)九月から大正三年(一九一四)七月まで二十一年間に及んでいる。彼は哲学研究における「原典・原語主義」を実行に移した最初の大学教授であり、古代ギリシア哲学を古代ギリシア語で、ヨーロッパ中世のキリスト教的思想家たちの書物をラテン語原典を通して、またドイツ哲学関連の書物を原語で研究する方法を教授した。しかし彼自身の独創的な哲学体系といったものは殆ど見られない。ケーベルの性格的特徴は内向的で、受動的、精神的貴族主義であったことはよ

考えたのである。すなわち意志は無意識的な理智として自らを客観化するが、それは無意識から意識への目的的な展開だと考えるのである。あえて云うまでもないが、こうした考え方は、西方ならぬ、東方キリスト教に影響を与えた、新プラトン主義の流出論とも通底していることは注目に値する。プロテイノス(二〇五頃—二七〇)の説く「根源的一者(ト・ヘン)」はわれわれの思議を絶し、言説を超えた超越的なものであるが、一切万物を自らのうちに包蔵し、それ自体に内在する根源的・全一的意志によって、あらゆる存在者を現出させる可能性を秘めている。云い換えれば、存在を超越する「一者」はそれ自身のうちに自己内発的顕在化の志向性、他のものを可能にするための威力、力、能力を持っている。一者は溢れんばかりに充溢するその力、尽きることのない力に基づいて自分自身に叡智を与え、宇宙靈へと展開し、万物に形象を与え、それらの存在根拠

として内在化していくのである。こうしてプロティノスにあっては叡智から質料的物質にいたるまで、すべてが一者からの流出であり、しかもその靈性(光)は段階ごとに稀薄になっていく。一者は光輝く善そのものであるのに対して、質料はその全き欠如、すなわち闇であり悪である。物質はなお形相をもつ限りにおいて善を分有し、悪の一步手前であるが、質料は悪そのものである。

ところで根源的一者が即自態にとどまらずに、滾々と湧きいづる泉のごとく自己顕在化させるという営みは、云うなれば一者が自らを自覚することにはかならず、その自覚によって叡智、そして宇宙霊と順次流出していくのだが、このように一者が自らを自覚することは一者が意志的存在であることを意味し、この一者の自覚的意志によって生じた叡智や宇宙霊なるものは、自らのうちに一者の痕跡を残している。とすれば、叡智もまた宇宙霊も意志的存在

象界における時間・空間・因果の形式を超越しているが、超越しつつも同時にそれは現象の真只中に伏在しているのである。要するに「内在的超越」の哲学こそショーペンハウアーのめざすところだったのではなかったか。したがって、ケーベルが「盲目なる意志」の根底に「理知」を認め、「意志」の自己客観化を強調したことのうちには、「物自体」たる「真実在」の内発的な自己開顕の運動をショーペンハウアーの哲学のうちに読み取ったということであり、このことはすなわちショーペンハウアーの哲学が一元論的な神秘主義的傾向を持っていたことの証左となるであらう。

#### 八 三宅雪嶺のショーペンハウアー解釈に見る「意志一元論」

さて、以上縷説してきたように、井上とケーベルが、通俗的には厭世主義と解脱論として理解されて

であるゆえ、それらは逆に一者に憧れ、一者に立ち戻ろうとする内的欲求ないし憧憬をもつことは当然であらう。<sup>(14)</sup>したがって、人間は自らの質料である肉体の牢獄から脱し、叡智の世界へ、そして突如として一者との合体(脱自・エクスタシス)を果たすのである。それがプロティノスいわゆる「上昇の道」なのであり、ショーペンハウアー流に云えば「涅槃(ニルヴァーナ)」への階梯である。

ところで、以上のような一元論的思考について考えてみれば、兵頭氏が著書『神秘と論理』の中でいみじくも指摘しているように、<sup>(15)</sup>ショーペンハウアーの意志説における「意志」は、超越的人格神を否定している。実際、彼のいわゆる「意志」は、決して世界の外部から万物を創造するというような外的超越的なものではない。すなわち全世界は意志が自己客観化し、自己顕在化したものにほかならず、意志は世界に内在しているのである。たしかに意志は現

いたショーペンハウアーの哲学の中に、それとは異なる仕方では、いわば換骨奪胎して読み込もうとしたのは、井上の場合には「起信論」を通じて体得した東洋的な発想、すなわち外に超越者を想定しない、大乘仏教の本体的一元論であったし、ドイツ系ロシア人、ケーベルも外に造物主たる人格的唯一神を想定しない、新プラトン主義的一元論に基づく東方キリスト教的・ロシア正教的神秘主義思想であった。ここに、ともにラテンの西洋の二元論的思考様式とは異なる、東アジア的思考様式と東ヨーロッパの神秘主義が、「本体的一元論」の一点で結びついていることに気付かされる。そしてもう一人、同じような傾向で、ショーペンハウアーを解釈した人物がいた。雪嶺三宅雄二郎である。<sup>(16)</sup>三宅もショーペンハウアーとハルトマンの思想に親近感を示す。彼は明治二十二年に『哲学涓滴』を公刊するが、その中で彼は次のように云う、

其（ヘーゲルの）所謂思想は智慧同然の思想にして、内に生々たる活気に乏しく、活発々地といふも活発々地の実勢なく、転輾開發といふも転輾開發の生力なく、宛如として塑像の模様あるやうに認めらるゝ、為め、固より之に對抗して強猛の反対説を主張する者の表出するを防ぐ能はざるべし。ショーペンハウエルの卓拔なる、乃ちヘーゲルの思想論を不足なりとし、重を意志に置き、塵埃の浮動より日星の運行に至るまで、天地間の千羅萬象、一に意志の作用に出でざる無しとせり。宇宙の運動をば活用せらるべき智慧に帰せずして、発動すべき意志に基かし、解釈評論して遺すなかりしは、真に偉功なりと謂はざるべからず。<sup>17)</sup>

『我観小景』（明治二十五年）でも、三宅が見習うのはショーペンハウアーであることを明かしてい

れていないことである。因みに、後年、西田幾多郎が、ショーペンハウアーの哲学に深い共感を示しつつ、意志の否定による解脱や涅槃にはまったく頓着せず、逆に、意志の無限の能動性を主張し、あくまで「絶対自由の意志」を強調したことは注目に値しよう。西田にあつて、「絶対自由の意志」は言語思慮を超越し、一切の限定を超えた「深底」であり、反省の届きえないノエシスである。それは見ることができず、形なく、声なき深淵であり、その実在は対象化のうちには落ちてこない。まさにこの規定は『起信論』の「真如」のそれであり、プロティノスの「ト・ヘン」にも符号する。そしてこの「真実在」が「絶対自由意志」として見られるのである。しかもそうした意志が我々の歴史的・具体的現実の世界のなかに生き生きと脈動し、働いているのである。ついでに云えば、西田哲学の根幹にある「統一的或者の自発自展」「一般者の自己限定」といった発想もその

る。

所有萬象、其の行動は皆力に之れ由る、力の発する所、進で窮らず、人の為すあらんとするは意志に基く、意志なる者は実に勢力の要素なり、力と意志とは析つべからず、天地間の勢力は盡く意志なりとし、萬種の行動、之を意志に一帰せる者は、ショッペンハウエルなり。<sup>18)</sup>

宇宙の万象や人間の行動の根底には「力」があり、しかもその力は意志に基づく。こうした思想の代表者はショーペンハウアーであるとして、それを三宅は自らの哲学的立場としても受け入れようとする。彼のこうしたショーペンハウアー理解も、上記の井上やケーベルと同じく、本体的一元論の捉え方である。ここでとくに注意を促したいのは、三宅のショーペンハウアーには「厭世観」はひとつも見ら

淵源は先述の東洋的論理、つまり本体的一元論における「内在的超越」の論理にあり、そうした意味で、井上哲次郎の「現象即実在論」、更に遡れば『起信論』に見られる「体・用」の論理の系譜に含まれることは、改めて指摘するには及ばないであろう。

### 九 明治中葉以降におけるショーペンハウアーの「厭世観哲学」の衰亡

最後に、第三の節目に触れておきたい。明治期にショーペンハウアーが盛んに取り上げられるようになった背景には、当時の知的青年層のあいだに広まった厭世観があつたことも考慮に入れなければならぬ。明治二十年代の終わりから三十年代にかけて、エリート青年たちは、一方で哲学思想そのものの理論的な把握、学術的な受容に努めながら、他方ではとくに倫理的、宗教的問題に強い関心を示し始め、近代的個人意識の成長とともに、とくに個人の内面

的世界における自我の自覚と確立という問題が追求され始める。いかにして人生の根柢をつかむか、どこに生の根柢を置くかといった「人生問題」への懷疑が知的青年層の間に広がり、この時代を覆う根本気分となっていた。明治三十六（一九〇三）年に華嚴の滝に投身自殺した一高生、藤村操の「華嚴の辞」に象徴される人生への懷疑と煩悶が、明治のこの時代の根本気分を如実に表している。曰く「悠々たる哉、天壤、遼々たる哉、古今、五尺の小軀を以て此大をはからんとす、ホレーショの哲学竟に何等のオソリチイに価するものぞ。万有の真相は唯一言にして悉す、曰く、不可解。我この恨を懷て煩悶終に死を決す。」こうした煩悶は藤村一人に限られるわけではない。高山樗牛（一八七一—一九〇二）も「人生問題」という新しい主題に取り組み、明治二十四年（一八八一）、「文学会雑誌」の創刊号に掲載された「人生終に奈何」なる一文で次のように吐露して

いる。「人生終に奈何、是れ実に一大疑問にあらずや。生きて回天の雄図を成し、死して千歳の功名を垂る。人生之を以て尽きたりとすべきか、予甚だ之に惑ふ。生前一杯の酒を楽しむ、何ぞ須ひん身後千載の名、人は只々行樂して已まんか、予甚だ之に惑ふ。」ショーペンハウアーの哲学はこのような社会的状況のなかで専らベシミズムの人生哲学として受容されることになる。

ところで、上述したように、明治十七年に「哲学会」が結成され、明治二十年（一八八七）には「哲学会雑誌」が発行され、明治二十五年（一八九二）六月に「哲学雑誌」と改題されて、以後わが国のアカデミー哲学の中心的な発表の場となる。兵頭氏の指摘によれば、ショーペンハウアーに関する論文がはじめて登場するのは明治二十六年からであり、以後数年はかなり集中的に掲載されるものの、やがて彼の哲学は次第にアカデミズムの世界からは離れていく。

彼の哲学を厭世主義的的人生観であると考ええる見方が一般化すれば、当然そうした非学問的なテーマは『哲学雑誌』からは排除され、「ショーペンハウアー研究」は、わずか数年の短い流行の後、明治三十三年（一九〇〇）以降、『哲学雑誌』の上では殆ど全く姿を消すことになる。<sup>(19)</sup>その代わりに、アカデミー哲学界で中心的課題となったテーマは「真実在」であった。西田幾多郎が明治四十年に『哲学雑誌』（第二十二巻第二四一号）に投稿した処女論文のタイトルは「実在に就いて」であった。この西田の論文は当時の学界で一大センセーションを呼び起こし、絶賛されたこ

とは周知のところであろう。先述したように西田の實在論は、「起信論」の真如論に淵源をもつ、いわゆる「現象即實在論」の系譜につながるものであるが、彼の獨創性は、「真如すなわち」あるがままの「真実在」を、当時流行していたW・ジェームスの影響で主客未分の「純粹経験」として捉え返し、それを自覚の方向へ深めていったことにあるのである。そして彼が最晩年に到達した「逆対応」の論理—これこそ西田哲学の根幹にある思想なのだが—、それは畢竟、「超越的内在」の論理にはかならなかつた。

（いのうえ かつひと 関西大学文学部教授）

【注】

- (1) 井上哲次郎『明治哲学界の回顧』、岩波講座「哲学」一九三二年、七〇頁
- (2) 『井上円了選集』第三卷所載、一九八七年、東洋大学発行、三六九―三七〇頁
- (3) 兵頭高夫「日本におけるショーペンハウアー受容の問題―ケーベルを中心に―」(武蔵大学『人文学会雑誌』第二十一巻第一・二号、一九九〇年 所収) 参照。
- なお、本稿執筆にあたり、明治期におけるショーペンハウアーの受容史について、綿密周到な研究成果である本論文から多大の示唆を得、参考にさせていただいた。改めて感謝の意を表したい。
- (4) 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即実在論』との関係」(上智大学『哲学科紀要』第二四号所載、一九九八年) および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」(同『紀要』第二五号所載、一九九九年) 参照。
- (5) 「倫理新説」(明治十六年)『明治文化全集』第二十三巻「思想編」所収。日本評論社、一九六七年、四一九頁
- (6) 渡部、前掲論文(一九九九)七五―七六頁参照。
- (7) 「大乘起信論」については、平川彰著『大乘起信論』(『仏典講座22』) 大蔵出版、一九七三年を参照。なお、『起信論』

については、筆者編『大乘起信論』の研究(関西大学出版部、二〇〇〇年)も参看願いたい。

- (8) 井上哲次郎編『哲学叢書』第一巻第二集に所収。明治三四年、集文閣、三六二頁
- (9) 「井上哲次郎自伝―学界回顧録―」、四十三頁。『シリズ日本の宗教学2 井上哲次郎集』第八巻所収、クレス出版、二〇〇三年
- (10) 詳細はK・ヘルト著『地中海哲学紀行』下巻(井上克人・國方栄二監訳、晃洋書房、一九九八年)、第七章を参照されたい。
- (11) 兵頭、前掲論文、一三〇頁
- (12) 「思想」二十三号「ケーベル先生追悼号」岩波書店、一九三三年、参照。
- (13) 「ケーベル博士小品集」(深田康算・久保勉 共訳) 岩波書店、一九三九年
- (14) 小嶋潤『西洋思想史上のキリスト教』刀水書房、一九九二年、二八―二九頁参照。
- (15) 兵頭高夫「神秘と論理―神秘主義とその周辺」理想社、一九九八年、一三二頁参照。
- (16) 三宅雪嶺については、やはり渡部清氏の以下の論文を参照し、多くの示唆を得た。

- 「三宅雪嶺研究(一)―彼の「哲学」観の変遷を中心に―」(上智大学哲学科『紀要』第二六号所載、二〇〇一年)
- (17) 明治文学全集33「三宅雪嶺集」所収、筑摩書房、昭和四十二年、一九八頁
- (18) 同書、二四五頁
- (19) 兵頭、前掲論文、一三七頁
- 【参考文献】(上記の文献以外)
- (1) 鳥井博郎『明治思想史』河出書房、一九五三年
- (2) 山崎正一『近代日本思想通史』青木書店、一九七七年
- (3) 高坂正顕『明治思想史』燈影舎、一九九九年
- (4) 茅野良男「日本におけるショーペンハウアー」(白水

- 社版『ショーペンハウアー全集』別巻所収)
- (5) 兵頭高夫『ショーペンハウアー論―比較思想の試み―』行路社、一九八五年
- (6) 高橋保行『ギリシア正教』講談社学術文庫、一九九三年
- (7) 落合仁司『ギリシヤ正教 無限の神』講談社選書メチエ221、二〇〇一年
- (8) O・クレマン『東方正教会』(冷牟田修・白石治朗共訳) 白水社、一九九三年
- (9) エーリヒ・ビショフ「カバラQ & A―ユダヤ神秘主義入門」(林睦子訳、三交社、一九九五年)
- (10) 井筒俊彦『東洋哲学覚書 意識の形而上学―「大乘起信論」の哲学』中公文庫、二〇〇一年