

〈論 文〉

## 蜃気楼とハーンの宗教哲学

先 川 暢 郎

### 要 旨

本論はラフカディオ・ハーンの靈魂觀を彼の作品に類出する「蜃気楼」という現象をキーワードとして、仏教や西欧神秘哲学やスペンサー哲学を参考にしつつ考察しようとする試みであるが、ここには必然的に「神と人」、「人と宇宙」、「人と時間」という壮大なテーマがかかわってくる。ハーンが青年期を過ごしたアメリカは、キリスト教主流派教会の衰退に呼応して、東洋思想と心靈主義ルネサンスともいべき新たな思潮が押し寄せていた時代で、ハーンも当然ながらそれらの影響を受けて来日したわけである。

しかしながら、ハーンの日本体験は書物によらず、生の人間と自然との直接的交流に裏打ちされた体験であり、その結果の靈魂觀、神觀、時間論は既成の思想・信仰の二番煎じではない。ハーンの鋭い直覚から生まれた思想は飽くまでハーン独自の思想であり、反面、そこにはニューエイジ・サイエンスや現代の先端量子論の先取りとも思われる斬新ささえ見られるのである。我々はハーンの思想の淵源を追うというよりは、時代がやっとハーンに追いつきつつある事実を前に、彼の慧眼に驚嘆せざるをえない。

キーワード：蜃気楼、靈魂（觀）、神秘（主義）、仏教、ニューエイジ・サイエンス

### 序 論

本来、「蜃気楼」は気象用語である。ペレルマン（Yakov Perelman, 1882-1942）『おもしろい物理学』<sup>(1)</sup> (*Physics for Entertainment*) によれ

ば、雲などの反射体の位置により蜃気楼は三種類——上方蜃気楼、下方蜃気楼、側方蜃気楼——に分けられている。ハーンはこの言葉を拡大して物理現象から心象風景、精神風景、幻想性について用いている。また、ハーンの著作の中には具体的に「蜃気楼」という語を用いているわけではないが、「蜃気楼」につながる現象が多々見られ、この現象にも「蜃気楼」と同様の意味を求めていると思われるのである。ハーンにとって「蜃気楼」とは仮象たる此の世のメタファーであると同時に、世界ならびに人間精神の神秘を表わすメタファーなのである。神秘主義を扱う書では、自己 (self) からの解放、神との直接対峙、神との一体化を神秘的体験の条件にしている。自己からの解放は無我、無私、没我、無欲…等々と様々に表現されているが、現実からの解放もそこに含まれるのではなからうか。欧米では神秘的体験が応々にして森で生じることも注目される。1760年代から1830年代にかけての現実世界の変化を産業革命と呼ぶならば、神秘主義のひとつの波が19世紀後半の第二次産業革命と重なっているように思われる。

ところが、日本では西歐化に向かう流れの中で神道系諸派から新興宗教の形で神秘主義が起っている。東西いずれも「物質対精神」、**「既成体制対個人」**という対立構図があるのであろうが、とりわけ、日本では自然の精霊への回帰が色濃くあらわれている。日本人は汎神というよりも汎霊を好むのではないかと思われる。本論はこの蜃気楼というキーワードを通じてハーンの哲学・宗教・思想的側面に迫ろうとする試みである。

## [1] 神秘主義と仏教哲学

### 1. 神秘主義

兵頭高夫は「神秘主義」の定義を求めて W.R. Inge, *Christian Mysticism* (1894) の Appendix にある二十六種の定義を紹介しつつ、神秘主義

を人間の存在体験の一つとして位置づけようとした。

ところで、神秘的体験を宗教に限定して扱うか、心理学の一分野として扱うかについてはこれまであいまいなままに論述されることが多かったが、兵頭は「神秘主義の位置づけについての試論」において、この問題を宗教と心理学との橋渡しとなるような「人間の存在体験の一つ」として位置づけようとする。彼は F. Staal の *Exploring Mysticism* (1975) をこの主題のきっかけとして、先ず「人間の主観あるいは意識 (S)」の階層に目を向け、古代ヘレニズム世界のグノーシスや新プラトン主義的な人間観にみられる「霊 (pneuma)」、<sup>あらやしき</sup>「魂 (psyche)」、<sup>あらやしき</sup>「体 (soma)」の三元論や、仏教（唯識）の八識中、第八識の「阿頼耶識」に言及して人間の深層心理に迫る。

兵頭は人間の意識 (S) を「身体と結びついた日常的・感覚的レベル (S1)」、<sup>あらやしき</sup>「知・情・意を含む心的な自己意識のレベル (S2)」、<sup>あらやしき</sup>「通常の心的意識を超えた霊的レベル (S3)」の三分法を認め、S3 において多くの第一義的な宗教体験にみられるような主客の対立を超えた「主客未分（以前）」の意識状態が認められるという。

しかしながら、 $S1 < S2 < S3$  という意識の階層秩序以上に重要な点として、「S は常にこの三層を含みつつ、上層と下層とは相互浸透的である」点を、彼は重視する。

更にあらゆる存在（対象）(O) は意識の層に対応する階級構造をもつことが述べられた後、彼は次のように三分を強調する。

こうした存在の階層性（ヒエラルキー）は、いわゆる大いなる存在の連鎖（物質—生命—意識—魂—霊）の思想はもちろん、テイヤール・ド・シャルダン (Teilhard de Chardin, 1881-1955) の物質圏、生物圏、精神圏の思想に至るまで、人間の根源的思考形態として存在してきた。しかも古代ヘレニズム以来のマクロ・コスモス

とミクロ・コスモスの思想、エメラルド板における錬金術的な照応の原理（「上にある如く、下にもある」）、あるいは中国の易の思想などに見られるように、存在の階層と意識の階層との間には、東西を通じてある種の照応性が認められてきた。

かくして存在（対象）（O）の層を、意識（主観）（S）の層 S1, S2, S3, に対応して、大きく O1（物質的）、O2（心的）、O3（霊的）の三層に分ける<sup>(2)</sup>。

「神秘主義の形態は S3-O3 の関係をどのようにとらえるかによって異なってくる。」S3 = O3 の状態で主客の二元が消滅し完全に無化されると考えれば「絶対無」とか「空」とか呼ばれるし、逆に O3 (= S3) が空化した場の全体に充満すると考えれば「梵我一如」とか unio mystica とか呼ばれる。これは仏教の「真空妙有」にも通じる神秘体験である。

兵頭はこれらの事情を O を縦軸とし S を横軸とした座標で表し、宗教経験の本格性（深さ）を S と O との積で測りうると判断し「S 座標が極端に大きければ O 座標が小でも積は大となりうるから、時には呪術の方が、ある種の神秘主義より宗教的本格度が高い（深い）ということもありうる」と結んでいる。

## 2. 影絵芝居としての人生

ハーンは人間の内的世界、すなわち、意識がかもしだす様々な認識と理解の世界も究極的な意味においてひとつの夢、空を生みだす働きであるとの認識に到達し、それを仏教哲学の用語を借りて「知見正覚」と呼んだのである。

空、太陽、海、——山、森、平野、——光輝くもの、形のあるもの、色のあるものは、——これらすべてのものは亡霊である。人間の

感情も、高等であろうと下等であろうと、永遠の目的以外の何かのために想像されたり、作られたりしたものすべては夢から生まれた夢、空虚を生みだす夢にすぎない。透徹した見識を持った者にとっては（覚者にとっては）、自我のあらゆる感情——愛、憎しみ、喜び、苦しみ、希望、後悔もすべて同様に影である。——若きも、老いも、美しきものも、恐ろしきものも、愛らしいものも、みにくきものも何ら違いはない。生死はひとつのもの（生死一如<sup>しょうじいちによ</sup>）であり、同じものである。「時間」と「空間」は永遠の「影絵芝居」の舞台としてまた演目として存在しているにすぎないのである。「『時間』のなかに存在するすべてのものは必ず滅びるのである。目覚めた者にとって、『時間』も『空間』も『転変』もない。——昼もなければ夜もない。——暑さも寒さもなし。——月もなければ季節もない、——現在も過去も未来もない。」形あるもの、形あるもの名前は同様に空なのである。智のみが実相である。智者にとっては、宇宙はまぼろしとなる<sup>(3)</sup>。

ハーンは一切の輝かしき存在、形あるもの、光輝くもの、つまり光の世界と形の世界（西洋的認識の原点である）はすべて幻、即ち、まぼろしの世界であると断言する。さらに、ハーンは真の確実な仏教的認識、即ち知見正覚から見れば、すべての人間感情、即ち、自我の感情はすべて夢であり、影であり、究極的には生死はひとつにして、我々が意識する時空の世界もこの終幕を迎える舞台と筋はこびにすぎないと断定するのである。人生夢論を展開している。まぼろしを認めるが、それもまた着実な夢であるとの結論に到達するのである。私見ではハーンがここかしこで触れる蜃気楼現象もこのように壮大な過去生とのつながりでとらえる宇宙の個と合体、影としての空なる実諦なのではなかろうか。西洋人にとっては、可視的、客観的實在こそ、認識のアルファであり、オメガであったが、ハーンにとっては、こうした我々の時空への現実認識は今や終幕を迎えねばなら

ず、ハーンは更に認識を深めて、それが空の空たるをわきまえて、宇宙と個の更なる合体をきわめようとした。これはハーンの究極の結論であって、ハーン独自の現象論的思索が試みられている。本多顕彰は「宗教は雰囲気である」と言っている。教会が音楽やステンドグラス等により宗教的空間を創出する演出をおこなうとすれば、芸妓は歌舞音曲によりエロスの空間の創出を演出するのである。ハーンが日本の宴のエロスに魅了された最大の要因は、そのエロスの空間が肉欲の直接的満足ではなく、一種の非日常的異界へと我々を誘う異界経験にあったのではなかろうか。通俗的道具だてが非日常への通路となる意外性は様々な場合において宗教的儀礼と通底する。武田泰淳の小説世界にみられるように、俗が聖の輝きを発する一瞬が我々の経験のなかに確かに存在するのである。蜃気楼とは、ハーンにとって風景が蜃気楼の効果によって精神性、神秘性を帯び非現実の風景となり、実在の深みへと思索を誘うと同時に、それまでの西欧的認識が蜃気楼の如く基盤を失ってしまうという両義性がみられる。

ハーンの認識論はすべての存在の絶対性を否定し、相対化するが故に、ニヒリズムと見間違えることがあるが、その思想は仏教の中論に近く、実体の本質としての無を肯定するのである。「露のひとしづく」においてハーンは人間の生と死を含めた生命の変遷とこの生命の永遠性をハーン独自の生命的素粒子論ともいうべき自説として展開している<sup>(4)</sup>。ハーンは様々な物象を「無」として等閑視する世界観を徹底的に否定し、我々の生命や一生もこうした素粒子の特殊な運動とその永遠につながる生命の顫動<sup>せんだう</sup>そのものとする思想があったことから、「量子力学」につながる現代のナノテクノロジー（nanotechnology）の視点をすでにハーンは直観していたのかもしれない。量子力学や素粒子の理論では、時間の可逆性も論じられており、宇宙規模では時間の存在すら証明するには困難と言われ、時間は未来から過去へと流れているとすら言えるであろう。イギリスの物理学者ジュリアン・バーバー（Julian Barbour, 1937-）は、時間というの

は幻想だと言っている。スウェーデン出身のMITの物理学者マックス・テグマーク（Max Erik Tegmark, 1967-）教授による「ブロック宇宙論」（block universe theory）では現在、過去、未来が空間的に位置づけられ、時間は自由に行き来でき、先のバーバーと同様、時間は幻想であると考えられている。バーバーの方は「現実主義」という立場から時間の流れを否定している。ブロック宇宙論の応用として、『インターステラー』（*Interstellar*, 2014）という映画があるが、そこでは、四次元立方体における時間の自由な流れが仮定されている。時に関する神秘を人間が宇宙体験する条件は、自分が時間から解放され、ゆったりのだこな心持になることではなかろうか。確かにあらゆる現象は影の如くあらわれ、消滅するが、こうした影そのものを創造する生命自体が永遠なのである。この作品ではハーンは、あらゆる存在を存在たらしめる力を「無」と呼ばず、その存在を「影」と呼び、それが「影」である点よりも、「影」を成す力であることを肯定的にとらえようとする。これは「…である（being）」よりも「…になる（becoming）」という生成論に基づく神観にも発展しうるかもしれない。生命が創造する個々の現象は正しく実体のない蜃気楼ともいえよう。ここには「空即是色」のより積極的、肯定的解釈が想像される。

### 3. 仏教を支える蜃気楼

ハーンは中論の中に独自の時間論を導入して過去は未来、未来は現在という循環的時間論を展開し、あらゆる存在の時間、空間的同一性を認めたのである。ハーンの言う円環的時間論は神話的、宗教的ルーツをもつ思想でミルチァ・エリアーデ（Mircea Eliade, 1907-1986）も解説している<sup>(5)</sup>。梅原猛は『日本人の「あの世」観』<sup>(6)</sup>の中で、生命の永遠の循環の思想こそ、まさに生命の真相であり、人間というものもそのような生命の流れの中にあると言う。彼はその後「生命の永遠の循環運動」という言葉を使っている。生命の循環と時間の循環とを統合した思想が我々に必要な

のであろう。

宇宙の秘密は『『無限の見識（眼）』によってのみ読みとることができ。もしお前がお前の力が及ばぬ程の遠い過去をふり返ることができれば、お前にとって『過去』はその時『未来』となるだろう。

さらになおさらいっそう耐えることができれば、『未来』はもどって『現在』と軌道が重なるであろう。」「でも何故だろうか？」「その時の渦というのは何なのですか？」私は不思議に思っつつぶやいた。「『時の渦』とは生と死の大なるまぼろしの渦以外の何ものでもない。無知なるものは想いも行為も、その渦に縛られる。しかし、この渦は『時間』のなかにのみ存在する。そして『時間』自体はまぼろしである」<sup>(7)</sup>。

ここでは、ハーンは覚者との問答を試み、もし太初（世界の始まり）にタイムスリップすることができたら、この宇宙の秘密を読めるのではないかと質問に対して、その覚者はそれは不可能であると答え、相手は宇宙の秘密は無限のまぼろしによってのみ解くことができると答えたが、その意味はあなたが時空を超えた時のみ過去が未来に、未来が現在につながるという意味を示したのである。ところで、こうした時の瞬間こそ生と死の大なるまぼろしの渦に他ならずこの渦は時の中にこそあり、この時こそ真のまぼろしと喝破したのである。我々が生きているというのは時の中に存在し、そこで呼吸をすることを意味するのであるが、この生命の実存こそまぼろしであると結論づけるのである。生と死の循環の中に過去と現在と未来とのつながりを見ることができれば、この世界の時と空間とをまぼろしとして正しくとらえることができる。そう考えればハーンが作品の中で度々述べている蜃気楼の風景も、風景を超えて宇宙論、生命論の壮大を得るのである。ここでは、ハーンの究極の思索をからめて、時間論・認識

論が展開されている。この世界の時と空間は正しく蜃気楼的風景であり、現実の風景をのりこえて存在の神秘、生命の実存へと誘う風景を通じて我々は荘大な宇宙生命へと接近するのである。蜃気楼的風景は可視的風景の内奥、存在の神秘へと我々を誘うとは口としての蜃気楼の両義性が述べられている。ここでは最も深遠な時間論が展開されており、現在、過去、未来が循環するまぼろしとしてとらえられる。ハーンはこの<sup>ことわ</sup>りに仏教的無常と諦念を読みとり、生と死のまぼろしを生起させる「時」すらをもまぼろしと見、その奥の存在の謎の神秘に迫ろうとする。風景あるいは物の認識はTPOによって変化するという意味ではそれ自体の本質的認識は人にはほぼ不可能である。しかしながら、意識の作用的側面（ノエシス）と対象的側面（ノエマ）とが相関関係にあるように、それらがすべて実存認識の鍵にはなりうるという現象論的立場に立てば、一回性現象と、その奥にひそむ実存（認識）はさほど矛盾しないことになる。ハーンの胸中には常に日常と非日常、現実と非現実（異界）との二項対立があり、彼の共感が後者へ向いていたとはいえ、両者はアウフヘーベンされ上記の認識の理を彼が見逃していたはずはなかろう。ハーンは時間論を通してその彼方にある実在認識に至ろうとしたのであるが、真の実在は人間の能力では不可知のものであるが、時という神秘の基に生起する生生流転という現象を究極において、夢幻の非実在とみて、その呪縛から解放されるべきと考える思想は大乘仏教的「中（観）論」にはなほだ近いものと言えよう。

ハーンの文学に頻出するこのような時間論・神秘観こそ正に日本の仏教説話に展開される現実界と異界、過去世と現在世とのつながりの物語に他ならず、上田秋成、折口信夫、宮澤賢治の系譜を一貫して流れる思想である。しかしながら、ハーンの世界観には仏教的無常として大ざっぱにくりかえすことのできない独特の美学がみられる。無常に<sup>やす</sup>安んじるニヒリズムでもなく、無常をばねとした積極的生の哲学でもない、ひたすらに哀しい、あえかな美しさこそがハーンの本骨頂である。この循環を一回性の連続として、何度う

まれかわっても（永劫回帰）同じ選択をする自由意志に到達すれば、ニーチェが『悦ばしき知識』<sup>(8)</sup>でいう実存的人生を発見したことになる。

ニーチェの永劫回帰の思想に対する答えとして、この思想を告げる悪魔を呪うか、それともその悪魔と神とを同一視するかのいずれかだろうと作者は自問する。もし永劫回帰の思想に読者が圧倒されれば、その問いの重みに永遠に打ち負かされることになるか、この真実のためには全て犠牲にするかのいずれかであると結論する。自らが永劫回帰の思想に飲みこまれて力を失うか、その真理（永劫回帰）をめざして全力投球の旅に出るかのいずれかであると答えている。つまり、人間にとって同じことの繰り返しは望みなき絶望になる可能性もあるが、より積極的にその点こそを center of gravity 即ち最重要点として、この世の生を 100% 受け入れ、それを自覚的、創造的に生きる覚悟が求められるのである

中世にあっては静的宇宙観が中心を占めていたように思われるが、近代以降、とりわけ 19 世紀の時点では定説であった。現代ではこうした通念的宇宙観が次々とこわれ、宇宙は恒常どころか常に膨張し続けているというのが新しい天文学的認識となった。ところで、ハーンは 19 世紀において、すでに今日的（21 世紀）宇宙観を先取りしてこの大自然界は永久に変化し続け、休息など全くありえないと予見していることは驚嘆に値する。宇宙の営みは過程（process）としてしかとらえられない。ハーンにとっては個人の一生は一つのパルス（pulse）である。「現在」という時間のみが実在としてとらえうる<sup>(9)</sup>。人の命や魂はパルスのような性質があるとハーンは述べているが、最近のドイツとギリシアの共同チームの研究業績によれば、少なくとも脳の神経細胞は「活動電位」という流れるイオンのパルスであり、そのプラス帯電したイオンのコンビネーションは脳神経に論理演算を可能にさせると言われている。「カルシウム媒介樹状活動電位」（calcium-mediated dendritic action potential）と呼ばれる電位がそれである。脳神経細胞の電子の流れは開閉により、ナトリウム、塩化物、

カリウムという電荷粒子を交換するチャンネルの波となっているそうである。ギリシアのデモクリトスは「原子説」の創始者で魂も原子だと言ったと言われている。そのうちに魂も電子であるという説が現れるかもしれない。

ニーチェの永劫回帰の思想にみられる実存的生の前提として、ハーンによって語られる自然論・宇宙論は氣宇壮大であり、スピノザ的に部分と全体が連動する永遠の生命体の如き自然・宇宙においては個々の生をまぼろしと見なしうるほどの透徹した神秘的原理が支配するのである。スピノザも「自然即神」のようなことを言うが、日本の「精霊即神」に対しスピノザの神はやはり旧約聖書（ユダヤ教）の神である。ハーンは非クリスチャンであったとしても、無神論者あるいは無宗教者ではないことは、スピノザをめぐるレッシング、ヤコービ等の対話、論争を考えても明白である。レッシングやその親友であるメンデルスゾーン、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダー、後のゲーテ等はスピノザに汎神論を觀た。レッシングはスピノザの「一即全」（エン・カイ・パーン）なる神を汎神論的に肯定し、スピノザを無神論者とみるヤコービと対立した。「エン・カイ・パーン」という概念を最初に表したのは、古代ギリシアのクセノフォンであるが、ゲーテは更にスピノザを「最高の有神論者、最高のキリスト者」と讃えた。スピノザの神觀の出発点は聖書であったのに対して、ハーンは身の周りの自然と人間から神を考えた末の汎神論あるいは汎靈論であったと言える。もっとも大学の授業では、当然ながら、ハーンは学生に対して聖書の重要性を説き、本人は旧約聖書の中でも、とりわけ「ヨブ記」を愛したという。「ヨブ記」こそは旧約聖書中、神論の白眉と言うべきであろう。

「イザヤ書」44章6節にもつながる「ヨハネ黙示録」1章8節に「私はアルファでありオメガである。初めであり終わりである」とあり、神やキリストの超越性と解釈が可能である。これは同時に人が死んで時間から解放されることも意味していると思われる。アーサー・クラーク『2001年

宇宙の旅』<sup>(10)</sup>のモノリスに象徴される初めが終わりになるということにも通じる。ハーンが考える、この世とあの世とが影響しあうという思想にも通じるのではなからうか。ニーチェはスピノザの影響を受けた後、「永劫回帰」の思想を見いだしたといわれている。「出エジプト記」3章14節の「われは在りて在るものなり」（イエヒエ・アジェル・イエヒエ）という神の宣言を最も忠実に定義したのがスピノザではなからうか。即ち、この世界に実在するものは神のみである、という意味である。ハーンはキリスト教の神にはある種の拒否反応があったので、「神」を「霊」に置きかえるかもしれない。

#### 4. 仏教的原点としての蜃気楼

ヨーロッパにあっては人間の意識や精神世界の原点は「今あるこの私」、即ち自意識がアルファであり、オメガであって、この自己意識なしには世界は存在しないのである<sup>(11)</sup>。デカルトの「我思う、ゆえに我あり」が西欧の世界認識の原点なのである。

ところが、仏教にとってはこの自意識そのものが偽りの自我に基づいたものである。仏教が問題にするのはこのような偽りの自我ではなく、「真我」である。この真我の前では、いわゆる自我意識にかかわる苦楽や全ての感情は幻影なのである。仏教では、それは蜃気楼ともいえる偽りの世界で、それは実体ではなく、虚空なのである。しかも悪いことにはこの感覚という認識媒体が正しい知覚を歪め、偽りの感情と衝動を生むのである。一方、無条件の絶対的実在はあらゆるものの上に超越して、いわゆる我一人、時と場所といったものの区別がとりはらわれる自他不二の世界にあり、快樂や苦痛といった一切の感情が幻覚として認識され、もはや偽りの自我はすて去られ、ここでは世俗的感情や情欲や一切の情念が眠りの幻影、即ち蜃気楼のような幻覚としてのみ存在するのである。ハーンはこの幻覚を対立概念として永遠の悟り（涅槃）を説いていると思われる。

ハーバート・スペンサーの「实在」認識の要諦<sup>ようてい</sup>を仏教的に「自他不二」という言葉で言い換えることにより、ハーンの仏教観を述べることが可能であろう。蜃気楼的な illusion は自他不二を達成できない限りはいつまでもつきまとう。デカルトの認識論に立っている限りは苦しみを克服できない。幻影に悩まされて悩みを克服できないのである。

西洋人にとって、現実はいくまでも自我、自己認識によって規定しているが故に、我、それ（外界）の対立構造は決して解消できないのであるが、仏教思想に親しんだ日本人、東洋人は我、それ（外界）を相対的にとらえ、そのいずれも実体でないが故に幻影にすぎぬと考えるのである。仏教の本質は無から生じて無に帰するという独自の存在論に立つ。

現象とは束の間のものであり、見かけとは異なるものである故、幻想的性質を持つものとみなされるべきである——即ち、唯一永遠なる「究極の実態」の仮象とみなされるべきである。

しかし、仏教の立場は不可知論ではない。次に示す如く、仏教は不可知論とは驚くほど異なっているのである。

ハーバート・スペンサーは意識が存続する限り、我々はその「究極の実態」を知り得ないと言う。つまり、意識が存続する限りは、我々は主客の対立を超越できないのだが、意識なるものを可能にしているのは正にこの対立であるからだ。

「正に然かり」と仏教哲学者は答えるだろう。「意識が存続する限りは、我々は唯一の究極の実態を知り得ない。しかし、意識を懐してしまえば、その究極の実態は認識可能になるのだ。心の迷いを滅するがよい、そうすれば悟りの光が訪れるであろう」この意識の消滅が悟りの境地を表すのである。即ち、我々が自我と呼ぶところの全てを消滅すれば、自我とは盲目であり、それを破壊すれば、「究極の実態」は無限の眼が開け、無限の心の平安として明らかにされるのである<sup>(12)</sup>。

ここではハーンの仏教哲学が如実に語られている。ハーンは仏教同様我々の現実（現象）は実体のない幻影と考えており、従って、現象は唯一の永遠性をもつ実在の一時的現象であると考えている。ただし、ハーンは仏教は不可知論ではなく、もし我々が意識を超える、即ち、主観と客観を超えることはきわめて至難のわざであるが、この意識の消滅を実現できれば、そこに涅槃が実現し、永遠の真実の世界に到達できると考えるのである。実際、我々の自我の世界は盲目的で制御しがたいものであるが、これを克服した時、即ち、そこに生じる現実とは異なる無限の視力と無限の平和をあらわす。ここで、ハーンは蜃気楼という言葉を用いているわけではないが、東の間の現実には蜃気楼、つまり、夢、まぼろしであるが、この自我を克服して無意識を通して最も深い部分である真我（真如）に到達する時、はじめて、真実、即ち、永遠無窮の世界が実現する。この意識は深層心理学でいう「末生の生」あるいは阿頼耶識に通じうるかもしれない。

ハーンの空の思想は『般若心経』の「五蘊皆空」を解釈したものである。五蘊は「色」（肉体／物体）、「受」（感覚）、「想」（想像）、「行」（心の作用）、「識」（意識）で仏教はこれらの支配からの解放を教えているのである。人によっては、この言葉は、ものの存在（の意味）を否定するものではなく。人間の認識や価値判断の否定だと解釈されているようである。その見解（見方）の方がハーンの仏教・神道観とつじつまが合いそうである。

ソローも『森の生活——ウォールデン』<sup>(13)</sup>において、永遠と実在の一瞬について語っている。一般の人々は真実が最も遠いところにあると信じて疑わない。真理と崇高は永遠の中にあると。しかし、実は、それはこの現在我々が生きている一瞬にあるとソローは説く。「永遠即一瞬」の現実であるという思想は華嚴経の縁起観で「一微塵中全世界一瞬中永遠」という「一切即一」の世界と一致する。ソローは事物の本質を見抜く自身の力故

に真理が遠くではなく我々の生活の中にあると説く。宇宙は常に我々の思索に答えてくれるという信頼がソローをして意識を一瞬に集中させるのである。この「一切即一」の一元論の大元はプロティノスの『善なるもの一なるもの』に見られ、華嚴經の「一即多、多即一」の思想にも通じる。

## [2] 無常の象徴としての蜃気楼

### 1. 儂い現実が心に刻む消えやらぬ幻想

ハーンは日本の縁日に出かけて民俗学的観点からその印象を見事に分析している<sup>(14)</sup>。ハーンは縁日にことさら興味を示し、これを真に鑑賞するには、提灯やカンテラの光で満ち満ちた夜の体験をすすめ、この縁日見物なしには日本の何たるかを理解できないとさえ断言している。ハーンは日本の庶民生活の中にあらゆる美しさが溶けあっているのを知るのである。

祭にみる蜃気楼的特色を通して、ハーンはたとえ蜃気楼のように儂い現世であれ、いやそうであればこそ、そのあらわれの得もいわれぬ美、神秘、奥深さを感じている。

普段は人目を惹かぬ子供達も少しばかり上手にお白粉と紅をつけてやり化粧をまとわせれば提灯の明かりの効果でたちまち妖精へと変身する。線と色を使いわけると芸術的才さえあればいかなる変身も可能である。装飾の色合いも決して行き当たりばったりではなく熟練に基づいたものである。一定の色合いのみが組みあわせて用いられているところをみれば、提灯の明るささえもこれに一役かっていることがわかるだろう。祭りそのものが驚嘆すべきのものであると同時に束の間のできごとである。それはあらさがしをする間もなくすぐさま消え失せてしまう。見た後も一ヶ月は驚きと夢心地をひきずらせる蜃気楼である<sup>(15)</sup>。

日本の蜃気楼の特色を、ハーンは祭りの中にとらえ、その束の間の光景がたとえ消え失せたとしても、夢み心地がとどまりつづけると、述懐している。蜃気楼が心の風景として、消え失せた後も心にとどまりつづけるといふハーンを理解は、蜃気楼が単に物理現象ではなく、我々の集合的無意識にまで訴える残留思念的性質を宿していることを語っている。祭りというハレのときに、夜の明かりのもと衣装と化粧とで、普段は何のへんてつもない子供が妖精へと「変身」する現実をハーンは鋭くとらえている。それぞれの現実の中で同一の存在が素晴らしいものに「変身」するが、それも祭りの間の束の間の夢として、蜃気楼のように消え失せてしまう。祭りという人為とその蜃気楼的効果がおりなす魔術は、たとえ束の間の事象であっても、ハーンの心の乾板には消えやらぬ印象を残したのである。子供と祭りあるいは芝居にみる蜃気楼については鏡花の『陽炎座』にみる子供歌舞伎の現実と幻想が参考になろう（最も鏡花らしい作品は『眉かくしの霊』であろう）。尚、鏡花『陽炎座』、ジョン・ファウルス (John Fowles) の『魔術師』 (*The Magus*)、モーツァルトの『魔笛』の三作には蜃気楼性のみならず探求とイニシエーションという共通のテーマが散見される。

## 2. 解体する万物

古今東西の哲人、聖人の靈魂観が互いに対立していることはアナトール・フランス (Anatole France, 1844-1924) 『エピクロスの園』の「エリクションの野にて」<sup>(16)</sup> にも興味深く示されるが、ハーンの現世観、靈魂観は総じて仏教の創造的虚無を基礎にしていると思われる。

ハーンは万物は全て集合と離散によって形成され、不老不死のものは一切ないと説く。つまり、万物は必滅にして、すべてはとるにたらないものである。それ故、人間の無常もまた蜃気楼の如く一時的で、泡の如くとるにたらない存在である。一瞬一瞬が人間の人生であるが、人の生は永遠で

はなく、とるにたらぬ存在なのである。その人間観はキリスト教の人間観に近い。

仏教は、天地自然は夢であり、まぼろしであり、走馬灯のように移りゆく幻影であることを教えた。また、その夢の一瞬の姿をとらへ、それを至高の真理との関連で解明することも教えた。これらのことについて、日本人は十分に学んだ。春の色鮮やかな見事な桜の開花に、生まれてはすぐに死んでしまうセミに、薄れゆく秋の紅葉したもみじに、雪のこの世ならぬ美しさに、人をまどわすような波や雲の動きに、彼らは無窮の意味を表す古<sup>いにしえ</sup>よりの教えを見たのである。大惨事—火事、洪水、地震、疫病ですら、生者必滅の理りを絶えず彼らに教えたのである。物は最初のうちは固定されているが最後にはばらばらになってしまう。ばらばらになったものが異なる結合をすると別のものになるのである。というのは天地自然においては、不変で、一定の法則は存在しないからである。すべての合成物は、例外ではなく、必滅し、安定はなく、卑しむべきものであり、必ずばらばらに分離して無くなってしまうのである。すべての物は蟹気楼、まぼろし、飛沫<sup>しぶき</sup>の如く無常のものである。〔…〕たとへ陶工の作った陶器でさえ、人間の一生と同様に最後は壊れてしまうのである<sup>(17)</sup>。

ここに古代ギリシア哲学、例えばデモクリトスに見られる原子論を発展させた生命観が見られる。ハーンによれば、日本人は存在への執着を捨て、西欧人の存在信仰に対して、生老病死の道を辿る人間をはじめとする万物の解体性を認め、存在の無常性と必滅を強く心に刻む。ハーンは存在の刹那を蟹気楼になぞらえ、それを生の理ととらえて、仏教の無常観あるいは諦念の宗教へと昇華させている。仏教は人間も自然も必ず夢のごとく滅びゆく無常の世界に生まれあわせていることを徹底的に教えている。自

然もまた人間と変わりなく生者必滅の流転を繰り返すのである。即ち、移りゆく季節の姿もまた一種の蜃気楼現象（表層世界）であり、世界は現象的にはおしなべて蜃気楼的無常の世界であることをハーンは説く。ハーンは仏教的輪廻転生も万物の解体性とそれを構成する要素の再結合の観点からとらえようとする。ハーンは古代日本人が仏教到来以前のアニミズムの信仰において万物無常の理に気付いていたことも承知していたはずである。「神道の発達」<sup>(18)</sup>の中に見られるように万物有霊説も肉体の無常を超えたところに霊の世界を認めた結果であったろう。

### 〔3〕 仏教の現実認識

#### 1. 生生流転と変形实在論

おそらく、ハーンはアメリカ時代に、当時流行の東洋思想および輪廻転生以前に親しんでいたオウイディウスやアプレイウスの変身譚を通じて輪廻転生 (metempsychosis) を学んでいたと思われるが、ハーンの場合、実生活からの実感を通してそのような普遍的生命観に至っており、後に仏教教義としてのそれに呼応したのではなかろうか。

すでにアメリカ時代の「転生」<sup>(19)</sup>においてハーンの仏教受容の精神的基盤が宿されており、ハーン自身がすでに数えきれぬ生を受け、生き続けて来たこと、かつては自分も男でもあり、女でもあったことを夢想する。ハーンは、人間が宇宙の死滅に至るまで無窮の輪廻転生を繰り返すと信ずる。ハーンの想念の根底には日本と並んで冥界文学の豊かさが指摘されるケルト精神が潜んでいたと思われる。

アメリカ時代の1880年ハーンは『アイテム』(Item)紙に「不死の人」を執筆し、冒頭で世にもめずらしい死に瀕した不死の人を登場させ独白させている。ハーンによれば、この不死の人も何ひとつあとに残さず、死んでゆき、この世から消え去って行くのである。3000年の間、生き続けて

きた心臓も何もかも全く消え失せてしまうのである。しかし、あらゆるものをつめこんできたこのわが頭脳もまた完全に消え失せるのであろうか。それは正しく死の如き白い亡びの世界に至る道なのである。究極的無の世界への没落をハーンは想定し、白い虚無の世界への墜落を示唆しているように思われる。しかし、この虚無は人間的虚無を越え、形を変えた仏教的不死・永遠の想念へと発展する<sup>(20)</sup>。来日後のハーンは庶民の生活を通じて輪廻転生の思想に一層の確信を抱いている。1902年に発表した『骨董』では「真夜中に」で死者の目から見た世界を描いている。ここにはゴッティエからの影響もみられるが、ハーン独自の輪廻転生があらわされている。

個の命と「大霊」ともいえる世界霊としての命そのものとのつながりを意識するプラトニズム的感覚はハーンの後作にも息づいている。

私は時の始まる前から生きていた。私は永遠の究極の循環を越えて生き延びるだろう。私は何百万という無数の形になって移りゆくように思われるが、それは見かけにすぎない。形としては私は波にすぎないが、本質としては海なのであるから<sup>(21)</sup>。

こうした人間の一生を、さらに見つめて、ハーンはその生涯のプロセスを次の如く見極める。ハーンにとって、今現存するこの私は今までいた私のすべての延長であり、この私は有史以前からすでに存在しており、その私は永遠がその流れを止める究極のままで生き続けている。それ故、おのれが死して無と化するように見えてもそれは死を乗り越えた変形的生への変身に他ならぬのである。これは仏教のいわゆる変形実在論に相当するものである。日本時代には、ハーンの輪廻転生の思想が確立していたと考えられる。ボルヘス「不死の人」のエピグラムで、プラトンの「すべての知識は追憶にほかならず」という「想起説」（アナムネーシス）があげられ

ているが、これは『メノン』等、ソクラテスとの対話が原典であり、結局のところネオ・プラトニズムもソクラテスをさしおいて論じることは不可能であるということではなからうか。ソクラテスは『メノン』で、「徳」も知識のひとつであるという前提で、それが解るのは「魂の想起」によるとメノンに答えている。つまり、一度忘れてしまった知識を再び取り戻すことになるので、輪廻転生を前提にしているとみなすべきで、輪廻転生信仰のルーツははたしてギリシアなのか、ペルシア（ミトラ教）か、インド（バラモン教／仏教）か？ 他方、輪廻転生説はユダヤ教にも有ったと考えることも可能である。ユダヤ教ではアレクサンドリアのフィロ（ン）、キリスト教ではユスティノスが自分の信仰をプラトンに結びつけている。やはり、とりわけ一、二世紀にはプラトン思想は中近東をふくめて当時の西欧世界の中心に位置していたのではなからうか。「マタイ伝」11章12節の有名な「天の国は激しく攻める者がこれをうばう」は、救いが異教徒にも開かれていることを示しているのだと思える。「マタイ伝」11章全体が、ユダヤ人だからといって特別扱いを期待してはいけないと叱咤している。ホワイトヘッドは、西洋哲学全般はプラトンの脚注である、と言ったそうである。

現在、我々がプラトニズムと呼ぶ思想は、厳密には三世紀前半アレクサンドリアで活躍したアンモニウス・サッカスを元祖とするネオ・プラトニズムに帰すべきことが多い。サッカスの弟子にはかの偉大なるプロティノスと、キリスト教教会史家オリゲネスが数えられる。

序でながら、<sup>ついで</sup>ハーンがこの独特の文体が折口信夫『死者の書』冒頭にある、長い死の眠りから醒めた滋賀津彦（大津皇子、大友皇子、隼別皇子、天若日子をモデルとする）の独白に影響を与えたと考えられないだろうか？ 彼の人は長い眠りから目覚めるまで処刑の刹那目にした耳面刀自を想い続け、死から目覚めた時、耳面刀自に似た、その血縁につながる藤原南家の郎女にとりつく。<sup>いらつめ</sup>従ってハーン「不死の人」とは異なり、この皇

子は俗世の欲望を脱却していない。この皇子が救われるのは、この郎女の阿弥陀への帰依を通して叶えられると解釈される<sup>(22)</sup>。過去の長い眠りとこれからとをひと続きとしてとらえると、ハーンにとって人生も夢もひとつの流れにくみこまれるのである。主人公が眠り続けてきたということはハーンと折口との共通点であるが、折口の場合、その救済の夢が想い人の聖い解脱を通して間接的に叶えられる点が異なっている。ハーンの世界観はア・プリオリに時間を超越する方向に向かっているとも言える。

ハーンは「犬の遠吠え」において、犬に仏性があるか否かという禅門答としてもなじみ深い議論について論ずる。

とにもかくも極東（日本）の信仰は、西洋の信仰よりもこの問題にはるかにうまく対処している。仏教徒にとって、宇宙は全く神聖なものではない。それどころか全くその正反対である。宇宙とは「業」である。宇宙とは、誤った思考と行為の産物であり、神も統べ治めるところではない。ぞっとする恐怖、悪夢なのである。同時に一個のまぼろしである。悪夢の姿と苦痛が夢みる者にとって現実と見えるのと同じ理由で宇宙は現実と見えるのである。地上における人間の一生は睡眠状態なのである。しかし、人間は完全に眠っているわけではない。人間の闇の中には光がある。この光が愛と憐み、同情、慈悲心のかすかなオーロラが目ざめである。これらは無私であり、真実なのである。永遠にして神聖なものである。これらは不滅の四大感情であり、太陽の日差しの中で霧や霞となって消え去るようにその残照をあびてすべての形あるものや幻影は消え去るのである<sup>(23)</sup>。

ハーンは日本人の信仰の楽天的な側面を評価している。何故なら、仏教徒にとって宇宙は神聖か否かで測るものではなく、「業」という神とも仏とも独立した前提として存在すると考える。それ故、こうした宇宙は人間

的判断を超越しているという意味で一個のまぼろしなのである。その意味で、人間の一生はひとつの眠りとも言える。人間は闇の中でうたた寝して覚醒をしていない。その意味では犬の方が純粹にこの生を生きている。ただし、人を目覚めさせる光は存在し、愛と憐れみと慈悲の光こそ永遠にして神聖なものなのである。つまり、眠りは蜃気楼の世界であり、偽りの世界なのである。しかし、目覚めると光を見つけて永遠の世界、慈悲の世界に参入できるのである。

ハーンは日本人の実に融通無碍なる現実界と夢・幻の世界との間の往還を羨んでいるようである。ヨーロッパの中では特異な感覚で知られるスラヴ文学ですら、両界の間の葛藤を認めざるをえない。チェーホフの「黒衣の僧」<sup>(24)</sup>は蜃気楼が更なる蜃気楼を生み千年も消えることのない「僧の蜃気楼」が登場する。話の内容は悲劇的なものであるが、ロシアの風土を彷彿とさせる幻想性にあふれた短篇である。ロシアの神秘は禁欲的な印象が強いと思われるが、ここでは神の前での人間の快樂のあり方が問われているようである。ケルトの異界とは異なるロシア正教の不思議な人生肯定が聞こえるようである。但し、この作品では蜃気楼である僧との対話にのめりこむ主人公はフィアンセから正気を疑われるという悲劇的な結末が待っている。

それでも異界への没入という点ではヨーロッパでケルト文学に比肩しうるのは唯一スラヴ文学であろう。ゴーゴリの作品などにみられる非現実の世界が寓話的な語り口と相性が良い点も、ケルト文学の異界の寓意性を思わせる。

## 2. 「実体」としての「変形実在」

ハーンはイギリス思想界をリードした三人の学者ダーウィン、スペンサー、ヘンリー・ハックスリーを列挙しているが、彼らは19世紀前半に生を受け、その業績が認められたのも19世紀後半であった。彼らの業績

はおしなべて新しい地質学，新しい古生物学，新しい植物学においてなされてきたが，ある意味で三人は生物の新しい生態学的興味をいただき，ハーンはこうした面での彼らの業績に関心をよせていたと思われる。スペンサーは結論として物質，力，実体，心という哲学的概念も実はひとつの永遠不変の實在の異なった様相にすぎぬということ，つまり，實在は永続性によって判断されるが，それによって宇宙そのもの，および宇宙を構成する諸要素も恒常のものでないということ，従って，現象を確固たる現象としてとらえる相対的實在論は成立しても人間は，人間の限界にとどまる限り，不可知なある力の移ろいとして全ての形を考えねばならぬとスペンサーは判断したのである<sup>(25)</sup>。實在は恒常的に存在するが，その中に浮遊する人間の存在は自分自身の存在も含み，存在するあらゆる形は，ある力の移ろいとしてとらえねばならないとしたのである。

ハーンは生生流転を説くが，決して永遠の實在を否定してはいないのである。この考え方は常識的には自己矛盾に見えるが，ハーンはこの解決策として，スペンサーの変形實在論を採用している。つまり，實在は目に見える形ではなく千変万化の中に見えざる真理として確固と存在していると説くのである。

それが實在であるか否かを試す試金石は永続性である。仏教徒は，この目に見える宇宙のなかで，現象の永遠の生生流転を目にしながらいながら，物質的集合体を，少なくとも泡，雲，蟹気楼の如く永続性がないが故に實在ではない普遍的な思考と主張する。重ねて言えば，相対は思考の一般的な形である。しかし，相対は一時的なものだとすれば，思考がどうして永続的であるだろうか。このような見解から判断すると，ハーバート・スペンサーの次の言葉にはっきりとみられるように，仏教の論理は非實在論ではなく本当の意味での変形實在論なのである。[…]「一つの永遠性がこれら変わりゆく形の下にかくれてい

る、不可知な実在であることを我々は知るのである」<sup>(26)</sup>。

ハーンは西洋思想と仏教哲学を比較しながら、仏教徒が認める実在が西洋のそれと異なり、後者は物質には永続性はなく、一時的な現象、すなわち泡や雲の如き蜃気楼現象と考えるのである。しかしながら、ハーンは仏教は非実在論ではなく、ハーバート・スペンサーが言う、変形実在論であり、言い換えれば、移り変わる物質の底に実在は確乎<sup>かっこ</sup>として存在する、即ち「生<sup>しょう</sup>生<sup>じょう</sup>流<sup>りゅう</sup>転<sup>てん</sup>」の現象の底に隠れて存在しているのである。ハーンがハーバート・スペンサーに心酔した理由のひとつは、ハーンが彼の不可知論と宗教進化論とに納得したからであり、もうひとつは、仏教の一見すると非実在論ともいえる思想をスペンサーが変形実在論に分類した点である。

ユダヤ・キリスト教に「空の思想」を一べつするなら、旧約聖書の「伝道者の書」(「コヘレトの言葉」) 11章6節~8節には死あるいは幽体離脱について書かれているようである。これは神秘主義者達の間では projection of the astral body (アストラル投射) と呼ばれ、「伝道者の書」では「白銀の糸が断たれ、黄金の鉢は碎ける」と表現されている。幽体離脱は英語で、out-of-the body experience 略して OOBЕ というらしいが、訓練により人為的になされうるといわれている。ところで、「伝道者の書」は仏典から影響を受けているのではないかと考えられる。冒頭の有名な「空の空、一切は空である」は、誰でも「色即是空」を思い出すところであるが、聖書辞典でも、さすがに「伝道者の書」の著者がソロモンであるという伝説は否定し、紀元前2世紀頃のエルサレムの智者だと書いてはいるが。但し、「伝道者の書」で語られるのは徹底した虚無主義ではない。虚無的ではあるが徹底しておらず、どこかで神の導きを期待するユダヤ教の神観は息づいている。もっとも、アシヨカ王による仏教伝道団のエジプト方面への派遣が紀元前3世紀頃として、その影響の浸透と持続とを考慮し

て、仏教影響説はあり得る仮説ではなかろうか。空の思想を掘り下げた学者をあげるなら、京都学派では西谷啓治、キリスト教神学者なら八木誠一であろう。「伝道者の書」最終章 12 章 8 節は、この書の冒頭にあった「空の空、一切は空である」がまた繰り返されるので、ここで一応完結しているとみることができる。従って、その後の数節は神への服従を説く、付け足しであると言えよう。12 章 7 節は、人が死ぬに際して、「霊は与え主である神に帰る」と明解に言い切っている。

科学は原始海中の無機物から放電によりアミノ酸等の生命の元が生じる過程をつきとめているが、仏教でも進化を含め、このような過程を認識しているとハーンは考える。しかし、科学は同様に熱力学第二法則、即ち、エントロピーの原理により、宇宙のすべての消滅をも予測する。この点でも科学は仏教の必滅の理と一致する。ハーンは変形実在論を真理としてそのまま受入れているが、禅の「無一物中無尽蔵」の教えから解説すれば、ハーンの思想は現代的な意味の虚無ではなく、そこにこそ絶対的な自由と無限の創造的可能性を秘めた芸術的宇宙が連想されるのである（ニーチェなら、この創造性に代えて「力への意志」を唱えるだろう）。蜃気楼はこうした創造の可能性と芸術性につながるのである。禅の「無一物中無尽蔵」という思想ではこの虚無こそ絶対的自由があり、それが無限の創造可能性を秘めており、この仏教的神秘をハーンは究極の真理として享受したのではなかろうか。

既知の物質は精神同様、進化の産物であることに変わりないことを示す証拠を科学は発見している——即ち、全てのいわゆる「要素」は「物質の原始的な未分化の形態」から進化したものであることを。そして、この証拠が驚くべきことに化身（権現）と迷いという仏教論理の底流に潜む真理を示唆している。即ち、姿、形のあるすべてのものの形なきものからの進化、すべての物質的現象の非物質的単性からの

進化。——すべてのものが欲がなく、悪意が無く、愚鈍さの無い状態への回帰、——即ち、個人にみられる激情がもはや見られず、それ故、「究極の空」と名付けられる状態への回帰がここに見られるのである<sup>(27)</sup>。

ハーンは近代科学が物質なるものはいわゆる原始的無形態から進化したものであることを実証したが、この実証は仏教における権現（進化）と幻（蜃気楼）の教義にすでにふくまれていると考えた。ハーンは仏教は物質が無形、即ち、非物質的現象から物質的なものへと進化し、それはやがて全ての存在を否定する虚空に至ることを説いていると考えた。ハーンは人間を含めて宇宙は進化するけれども、無窮の實在に対して、仮の自己は滅し、それは蜃気楼現象であることにほかならないことを強く認識すると同時に、その仮象が「實在」の表象（representation）として少なくとも人間にとっては「實在」の暗示にはなりえていてと考えているのである。

諸行無常という仏教の教理（仏教の無常説）もまた現代科学の教理に一致する。〔…〕仏教はすべての自己完成体の不安定遺伝の倫理的な重要性、精神的進化の教訓、道徳的進歩の義務に関する19世紀の思想と著しい一致を示すのみならず我々の物質主義と心霊主義の教理、我々の創造主と特別な創造についての学説、また靈魂不滅の信条などを一様に否定する点においても科学と意見が一致すると言えるかもしれない。しかし、こんなふうに西洋宗教の基盤を否定しているにもかかわらず、仏教は、より大きな、宗教的な可能性を啓示してくれる。つまり、これまで存在したいかなる教義よりも高貴な普遍的な科学信条を暗示してくれるのだ〔…〕我々は今後いかなる改革的知識（positive knowledge）も打ち破ることのできない希望（a hope）をもっている、偉大な信仰に直面していることに気づくのである。科学の教えの補強によって、仏教という古いこの宗教は、何千年にもわたって、

我々が裏返しあるいは逆さまに考えてきたということを示すのである。「唯一の實在はひとつである。」われわれが「實在」と考えていたすべてのものは「影」にすぎないのであり、物質・肉体は実相ではない。形ある人間は幽霊であるということだ<sup>(28)</sup>。

ハーンは仏教の中に西欧的唯心論や唯物論、さらに、神による人間創造、靈魂不滅説といった西欧的基本原理・思想の否定を見ながら、他方19世紀の科学思想との同質という奇跡を説いている。こうして、ハーンは西欧的合理主義思想の否定によって、実は、西欧人に新しい宗教的可能性を示唆する。その後の欧米人は東洋思想、わけでもタオイズム（道教）に希望を見い出し、20世紀後半以降のアメリカ西岸にみる New Age Science との一致に興味を示している。これは宇宙論やナノテクノロジー等の量子力学において増々その傾向を強めている。positive knowledge といっているところをみると、ハーンは将来の革命的知識（科学）を予測しているが、仏教にはその革命的知識（例えば、ハーン以後で、近い時代の思想としては「唯物論」）を以てしても砕けない「希望」があると考えた。ハーンは、1960年代以降のアメリカのニューエイジ・サイエンスの時代を予告しているようにさえ思える。このような思想は一人ハーンの独創にあらず、19世紀中葉以来のスピリチュアリズムにみられる、心霊・宗教と科学との一致を目指す方向性であり、振り返れば、エマソンも一大潮流の中にあつたと考えるべきであろう。『般若心経』の「色即是色」に続いて「空即是空」と返すのは、単に  $A = B$  を  $B = A$  と言いかえたのではなく、前半であたかも虚無主義に聞こえる空、その空を後半で無限の創造性を秘めた力として表現するところに道教的な優れたダイナミズムがあると思われる。ハーンの仏教理解に、このダイナミズムがあるか否かが重要となってくる。ハーンの東洋（仏教）思想理解が単にニヒリズムではないと言いきるためには、そこに何らかの希望ないしは予兆を見出さなくてはな

らない。即ち、仏教の虚無主義を神道の自然霊や祖霊で補完するのではなく、仏教本来の力強さをハーンは見抜いていると思われる。

科学思想の発現によって、我々は仏教というキリスト教よりももっと古い宗教によって、我々の信仰を逆転させられてしまったのである。仏教によれば、実在を唯一無二のものとしてとらえ、我々が実体と考えてきたものはすべてまぼろし（蜃気楼）にすぎず、言い換えれば、我々西欧人が固執してやまなかつた形あるものは、すべて空疎な影法師にすぎぬと、説いたのである。西欧人は神の創造を根底に置きながら結局のところ唯物論から離れることが出来なかったのに対し、東洋人は物質的存在をいとも軽く捨て去って、物こそ単なる影、すなわち、空虚な幽霊にすぎぬと喝破したのである。

## 結 語

ハーンの世界観には仏教的無常としてとらえきれない独特の美学が垣間みられる。ハーンは独自の感性で形あるものや輝かしき存在はすべてまぼろし（蜃気楼）であるとみなす。つまり、彼は現象とは唯一の永続性をもっている実在の一時的なあらわれであると見なす。あらゆる現象は影の如くあらわれては消え去ってしまうものである。世界は現象的に見ればおしなべて蜃気楼的無常の世界なのである。しかし、ハーンの説く実在論は西欧社会が説くデカルト的存在論ではなく、ハーン独自の変形実在論によって従来の存在論にみる硬直性の欠点を補っているのである。

つまり、ハーンは西洋思想と仏教哲学を比較しながらも、仏教は非実在論ではなく、スペンサーが述べているように変形実在論——変化する物質の奥底には実在が存在することを主張するのである。これがハーンのスペンサー哲学へ接近していったひとつの理由なのである。

人間の人生が移ろいやすい束の間の現象であり、究極の実在あるいは神

は意識を超えたところで認識できるとして、この現象と実在との間をどのように関係づけるべきなのかが問題であると思われる。仏教的には、実在を把握し、悟りに至れば、人間は慈愛と心の平安を得ることができ、誤った価値観から解放されて真の人生に目覚めるということであるが、ハーンの場合、この認識に加えて自然の霊と祖霊とに導かれて、その真の人生を送りうるということになるのであろう。この点で、ハーンにおいて仏教と神道とが重なってくるが、人生と実在、及び、霊との関係性を明らかにすることが我々のこれからの課題となってくるであろうと思われる。仏教学者は、おそらく、西洋の現象学から離れ、「色即是空」の思想を純粋に仏教的に深化する以外には道はないと説くのではなかろうか。但し、この「空」の思想に究極の意味を認めない限り、悲しい<sup>ひな</sup>虚しさしか得られないことになる。「空」に安心すること自体、悟りなのではあろうが、『仏の畑の落穂』、「涅槃」の最終部からハーンは察するところ仏教が提示する希望 (a hope) をかぎとっているようである。

#### 《注》

- (1) ベレルマン（藤川健治訳編）『おもしろい物理学』社会思想社、昭和52年、234-238頁。
- (2) 武蔵大学人文学会編『人文学会雑誌』（第26巻、第2号）1994年、85-89頁。
- (3) Lafcadio Hearn “Within the Circle” *Gleanings in Buddha — Fields*, Yushodo Booksellers LTD., 1981, pp. 294-295.
- (4) L. Hearn “A Drop of Dew” *Kotto*, Yushodo Booksellers LTD., 1982, pp. 176-177.
- (5) エリアーデ（堀一郎訳）『永遠回帰の神話——祖型と反徳』未来社、1963年。
- (6) 梅原猛『日本人の「あの世」観』中公文庫、68頁。
- (7) “Within the Circle” p. 296.
- (8) ニーチェ全集（信太正三訳）『悦ばしき知識』（8）理想社、昭和41年、341番。

- (9) L. Hearn “The Life of Stars” *Miscellanies*, William Heinemann LTD., 1924, pp. 122-123.
- (10) Arthur Charles Clarke *2001:Space Odyssey* (1968).
- (11) “Nirvana” *Gleanings in Buddha—Fields*, pp. 232 – 233.
- (12) L. Hearn “The higher Buddhism” *Japan — An Interpretation*, Yushodo Booksellers LTD., 1982, p. 235.
- (13) ヘンリー・D・ソロー (佐渡谷重信訳) 『森の生活——ウォールデン——』講談社, 2011年, 147頁。
- (14) L. Hearn “Insect-Musicians” *Exotics and Retrospectives*, Yushodo Booksellers 1982, p. 39.
- (15) “Notes of a Trip to Kyoto” *Gleanings in Buddha — Fields*, p. 64.
- (16) アナトール・フランス (大塚幸男訳) 「エリュシオンの野にて」『エビクロスの園』岩波書店, 昭和49年, 146-155頁。
- (17) L. Hearn “The Genius of Japanese Civilization” *Kokoro*, Yushodo Booksellers LTD., 1981, pp. 23-25.
- (18) “Development of Shinto” *Japan — An Interpretation* , pp. 145-146.
- (19) L. Hearn “Metempsychosis” *Fantastics and Other Fancies*, Houghton Mifflin Company, 1923, pp. 260-261.
- (20) “Undying One” *Fantastic and Other Fancies*, p. 267.
- (21) “In the Dead of the Night” *Kotto*, p. 230.
- (22) 折口信夫『死者の書・身毒丸』中央公論社, 2015年, 10頁。
- (23) L. Hearn “Ululation” *In Ghostly Japan*, Yushodo Booksellers LTD., 1981, p. 142.
- (24) 沼野充義編『ロシア怪談集』河出書房新社, 1990年, 245-295頁。
- (25) 『ハーン著作集』(10巻) 恒文社, 1987年, 126-147頁。
- (26) “Nirvana”, pp. 224-225.
- (27) “The Idea of Pre-Existence” *Kokoro*, p. 256.
- (28) “Nirvana”, pp. 263-266.

#### 参考文献

- エド・レジス (Ed Regis) (大貫昌子訳) 『ナノテクの楽園』 工作舎, 1997年。  
プラトン (藤沢令夫訳) 『メノン』 岩波書店, 1994年。  
『ハーン著作集』(7巻) 恒文社, 1994年。  
石原慎太郎『巷の神』(上・下) PHP 研究所, 2017年。  
上野修『スピノザの世界——神あるいは自然』 講談社, 2005年。

波多野直人『史的イエスをめぐる謎——豊かなる混沌——』彩流社, 2015年。  
新改訳聖書刊行会（訳）『聖書』日本聖書刊行会, 1994年。  
新教出版社編集部『聖書辞典』新教出版社, 1975年。

（原稿受付 2020年10月5日）