

森鷗外とサーンキヤ哲学

今西順吉

一 鷗外とハルトマンの『美学』

インドの哲学体系の一つであるサーンキヤ哲学と森鷗外との関係が問題になるのは、直接的には「美学」をめぐってである。鷗外は近代西洋美学の熱心な紹介者であった。

芸術に関する考察は、芸術の個々の分野について見れば、詩論、小説・演劇論、絵画・彫刻論などとして、ヨーロッパのみならず、インドはもとより、中国やわが国においてもその歴史は古い。しかし諸分野を通じて芸術の本質を考察する学問としての「美学」の成立は西洋近代に属する。そして日本においてはフェノロサが『美術真説』（明治十五年）を発表し、中江兆民がヴェロンの『美学』を翻訳出版したが（『維氏美学』文部省編輯局、明治十六、十七年）、それ以後の美学の紹介や美学的考察の中心的位置を占めて

いたのが鷗外であった。⁽¹⁾ 東京美術学校が明治二十二年に開校されると、フェノロサが美学の講義を担当したが（岡倉覚三が通訳）、フェノロサは翌年辞任して帰国し、明治二十四年からは森鷗外が美術解剖学の講師となった。⁽²⁾ 鷗外はさらに明治二十五年からは慶応義塾大学の審美学講師も嘱託された。

鷗外自身にとって美学は文学の問題であり、哲学の問題でもあった。彼の関心の所在は最初の文学批評である「小説論（*Ch. Rudolph von Gutschall, Studien.*）」（明治二十二年一月三日付『読売新聞』）⁽³⁾ によって知ることができる。これは、小永井小舟が「泰西の医説は我詩説と相類す彼の祖述する所の伊勃加羅的（ヒポクラテス）は即ち我李杜なり」と説いたことを批判したものである。ゾラが創始した自然派の実験小説はクロロド・ペルナルの『実験医学緒論』に由来するものであることを指摘し、その上

で医学と文学の本質的な相違を論じている。すなわち「化学所、解剖局は人、鼻を掩ふて之れを避け『ゾラー』の小説は、人目を織くして之に就く其故何ぞや彼、鏡前に千万種の嬌態を弄する赤条条の淫婦『ナナー』が生氣鬱勃たる活肉は色褪め肌冷えたる解剖案上の刑屍とは同一視すべからざればなり」。医学の実験は事實を明らかにすることを目的とするから、「余輩医人は事實を求むるを以て足れりとす」るけれども、「小説家は果して此の如き事實の範囲内を彷徨して満足すべきや若し然りと曰はゞ何の処にか天来の奇想を着け那の辺にか女生の妙思を施さんや分析、解剖の成績は作家の良材なり之を運転使用するの活法は独り覚悟（イントゥイション）に依て得べきのみ」。そしてカルネリーの言葉『イデアール』は吾党の北斗なり而して吾党の目的に非ず』を引用して、「読者諸君よ彼の目的の爲めに北斗を忘るゝの徒に与すること莫れ」と結んでいる。すなわち、小説は事実だけから成るものではなく、事實を通じて表現される「天来の奇想」「女生の妙思」が小説の生命であり、それが指針としての北斗すなわち理想（イデアール）なのであるという。その具体例として『ドイスレリー』の英吉利に於ける『ドデー』の法蘭西に於けるその実験の成績を使用するや変玄靈活、固より『ゾラー』の比に非ず筆墨の間、時に水花鏡月の韻を存す之を華実兼ね取むるものと謂ふも可なり」と述べ、「撤退の学者『ゴットシャル』は之を喚で写真小説（フォトグラフィーツセル、ロマン）と做

す」と結んでいる。

以上のように、「小説論」の基本構想はゴットシャルの「写真小説」論に負っている。ここでは「天来の奇想」「女生の妙思」「変玄靈活」「韻」（「神韻」の意味）などと呼ばれるものの本質については論じていないけれども、論文「外山正一氏の画論を駁す」（二十三年五月）において、作品としての「外術品」に対して「内術品」という概念を提示している。「内術品は画家の空想界裡に在りて、これを外に擬定せしめたるものを外術品とす。内術品の製作は技術（技巧）を要せず。外術品の製作は技術あるにあらでは能はず。」しかし「内術品の製作はこれを教へて得さすべきこと難く、画家の空想は多く天賦に出づるもの」である、と云う。明治二十三年一月に発表された鷗外の小説「舞姫」ならびに他の小説二編の思想的軸となつてゐるものがそれにほかならない。そして鷗外はその理論的根拠をハルトマンに求めていた。『舞姫』の原稿には「ハルトマンを右にしシルレルを左にして終日兀坐する我読書の窓下に」云々と書かれていた。もつとも実際には初出以来「ハルトマン」が「シヨツペンハウエル」に置き換えられたけれども、明治二十三年以前に鷗外がハルトマン美学に理論的根拠を求めていたことは疑いない。ドイツ留学時代（明治十七年八月～二十一年九月）にハルトマンの『無意識哲学』によつて心の飢えを癒したと鷗外は『妄想』（明治四十四年三月）の中で述べている。ハルトマンの『無意識の哲学』や『美学』の原著を実際に読んだ

のがいつであったかについてはなお問題があるにしても、⁽⁸⁾ 鷗外は明治二十三年以降しばしばハルトマンの名を出している。鷗外においてハルトマンが大きな位置を占めていた。当時哲学者ハルトマンの名は喧伝されており、明治二十三年には正岡子規も『美学』の原典を入手していた。⁽⁹⁾ 漱石は明治二十六年に着任したばかりのケーベルの美学の講義を聴講した。⁽¹⁰⁾ 漱石の親友である大塚保治は後に美学担当教授になった。漱石の「吾輩は猫である」には美学者が登場する。

鷗外は慶応義塾で美学を講じた明治二十五年からハルトマンの『美学』(Eduard von Hartmann: *Aesthetik. Zweiter systematischer Theil. Philosophie des Schönen*) の翻訳を『審美論』の題で『柵草紙』に連載(明治二十五年、二十六年掲載、未完)するとともに、ハルトマンを拠り所として文学批評を行っている。例えば「無名氏に答ふる書」(明治二十六年五月)⁽¹¹⁾では、近年、文学に対する審美的批評がなくなったのは「早稲田派の所謂記実主義」、すなわち自然主義が勢力をふるうようになったためであると批判を加えているが、その「審美学」の概念はハルトマンによっている。自然主義をめぐる「没理想」論争の核心的な問題がここにあった。

二 森鷗外・大村西崖訳『審美綱領』の訳語

前述の翻訳『審美論』は中断するが、明治三十二年に鷗外は大村西崖との「同編」(共同編集)として『審美綱領』を刊行した。

両者を比較すると、『審美論』の非常に難解な文章が、『審美綱領』ではかなり読みやすい文章になっているとともに、訳語が完全に一新されている。しかも問題は文章表現にとどまらない。「凡例」には「是書は翻訳若くは抄訳に非ず。唯決義を取りて編述せるのみ。若し文字を以てこれを算するときは、原著の百分の一にだに及ばず⁽¹²⁾」と断っているが、「義を取りて編述」したと言っているのであるから、どのようにハルトマンの「義」を理解して要約しているかが問題になる。その点から『審美綱領』の「序」が注目される。この「序」は大村西崖の名で漢文で書かれているが、その中で「西国論師訶樓兜曼(ハルトマン)の「所立」(所説)は「僧法論師の執計に較似ありと雖も、談理多くは相宗大乘の主旨に同帰す」と述べている。「僧法」はサーンキヤ哲学であり、「相宗」は法相宗すなわち大乘仏教の中の唯識哲学を指すものである。すなわち大村氏はハルトマンの美学思想がサーンキヤ哲学と類似する点があるが、多くは唯識哲学に通ずると理解していることになる。「凡例」で「義を取りて編述」したと述べているのは、唯識哲学とサーンキヤ哲学がハルトマン美学に近い思想であるという理解に立脚して、ハルトマンの思想を日本語に移し替えようとしたことを意味する。外国の思想をできるだけ理解しやうい日本語で表現するには、その思想に対応する日本語表現をもって臨むことが望ましく、鷗外・西崖による『美学』の抄訳はそのような配慮のもとに試みられたことを示す一つの具体的な実例である。

それならば大村氏が述べていることは実際に『審美綱領』の中でのように跡づけられるであろうか。すでに明治十四年に井上哲次郎等編『哲学字彙』が刊行されて哲学用語の翻訳は標準化されつつあったが、鷗外・西屋の用いている訳語はかなり特殊である。すなわち本書の冒頭からすでに、Subject は「能変（主観）」、Object は「所変（客観）」と訳されている。Subject と Object は編者が括弧内に示しているように、通常は主観・客観と訳され、この訳語は『哲学字彙』以来定着している。これに対して「能変」「所変」の語は『哲学字彙』には見られないけれども、唯識哲学の用語である。すなわち編者はあえて唯識の用語を採用していることになる。これに先立つ鷗外の翻訳『審美論』では「観」も「変」もなく、単に「主（能）」と「客（所）」¹⁴が用いられており、主・客、能・所の関係は示されているけれども、唯識思想との関連は明示的ではない。

唯識哲学は識の二元論であり、識そのものが主観（見分）と客観（相分）とに分化すると説く。識自身が主観と客観とに分かれるのであるから、客観的な対象あるいは世界という外界は識を離れてそれ自身で実在するものではないことになる。外界は主観の投影であり、あたかも存在するかのように見えるだけのもの（頭現）であるという。

しからばハルトマンはどのように説くのであろうか。ハルトマンは美を考察して、所変すなわち外界そのままが美なのではない

と主張する。外界は「極微より成り」、「運動を為す」けれども、「極微と運動とは美なるにあらず」。そこに美を感じるとはいつても、所変は「能変をして美を感ぜしむる約束を具するのみ」¹⁷である。従って美は能変に属する。しかし能変だけで美を生じうるのでもない。「美の直接なる源は能変に在れども、間接には所変に原づく」と云はざるべからず。¹⁸能変が眼や耳などの感官（官根）によつて所変に触れる。すると所変が「官能」に上る。そして「所変のよく官能に上るを現象（相分） Phenomenon といふ」¹⁹。ここに言う「相分」は前述のように唯識哲学の用語である。さて、「能変をして美を感ぜしむるは、所変の所具の性なれども、この性は実 Reality に非ず。よく美を感ずるには、実の脱離 Abstraction を要す。これを脱実といふ。」すなわち美の意識内容となつている現象は実そのものではない。そこで実在からこれを区別して、「ヘゲル以来、仮象 Seining (Schein) という語」で表す。²⁰能変についても同様である。喜怒哀楽の通常の感情は実在の現象に対して起こるが、美の感情は仮象に対して起こる。²¹そこで「美なる感情を名づけて仮情といふ。なほ美なる現象を名づけて仮象といふが如し」。²²

こうしてハルトマンは実在の領域から美を分けている。自然は背後に実 (Reality) を持つが、美は実ではなくて理想を持つ。²³「美の現象は理想 Idee なり。」すなわち、心の対象は実在する現象と仮象とであつて、「有実の現象」に対して心は「実情」を起

こし、仮象すなわち「非実の現象」に対しては「美なる感情」を起す⁽²⁵⁾。

以上は『審美綱領』「上」の甲と乙の初め（原書では第一書 *Erstes Buch* の第一章と第二章の初め）に説かれている。次に同じく「上」の戊「美の世間位」（原書第六章）の第五「世界観上の美の地位」（原書第五節「Die Stellung des Schönen im Welt-ganzen」）は、原書では十項に分かれているが、これを二項に縮めて要約している。そのA「ハルトマン氏世界観上の美の地位」は「ハルトマン Hartmann の審美学に依れば、美は理想の仮象として現するものなり。」（*Das Schöne ist das Scheinen der Idee*）と説き起している。従って美の問題は全体として「仮象」に関わることになるから、鷗外・大村両氏は、「序」にあるように、これを唯識思想と比較することが可能であると理解したのである。

さて、次に「世界の全理想 Total idea は観相に上らざるが故に、美なること能はず。理想のよく美なるものは分理想 Partial idea にして、個物として現するものなり。而してその美は、当該分理想と相当ること愈々緊切にして愈々完全なり。」これは類と個物の問題であるが、原著によると、具体的な美は絶対的理念（*die absolute Idee*）を分有する部分的理念（*Partialidee*）であり、小宇宙（*Mikrokosmos*）を成す。しかもこの絶対的理念なるものも美が指し示す最終的なもの（*das allerletzte*）ではなく

て、絶対精神（*der absolute Geist*）の理念的代理者（*ideeller Repräsentant*）であるから、絶対的理念の背後に絶対精神が存在することになる。この絶対精神が絶対主観（*das absolute Subjekt*）、絶対的実体（*die absolute Substanz*）である。形而上学におけるこの絶対的観念論に対して美学における美的観念論が対応する。ただし、絶対的・論理的・無意識的な理念が絶対的実体（*die absolute Substanz*）または絶対主観（*das absolute Subjekt*）の二つの属性（*Attribut*）と見なされ、さらに少なくとも第二の属性として絶対的・非論理的・無意識的な意志（*Wille*）がこの理念と同等のものとして対置される。そして絶対主観とその二つの属性との一体性が形而上学的原理全体すなわち絶対的・無意識的精神（*Geist*）を表わしている。

三 サーンキヤ哲学の「自性」の問題

ハルトマン美学の基本構造は以上のごとくであるが、この最後の部分が『審美綱領』では次のように述べられている。

ハルトマンは一元論者 *Monist* として自性（精又質 *Spiritus, Substantia*）を立て、理想と意志 *Will*（数論の勇）とを以てその両面となす⁽²⁶⁾。

鷗外・西崖はハルトマンの「絶対精神」「絶対主観」「絶対的実体」を「自性」とみなし、「自性」の両面として「理想」と「意志」とがあり、「意志」は「数論」すなわちサーンキヤ哲学の

「勇」に相当すると注記している。この「勇」は『成唯識論述記』がサーンキヤ哲学について説明する中で、「梵に薩埵（＝satva）と云う。此には有情と云い、亦勇健と云う。今、勇の義を取る。」とあるのを受けている。³³⁾サーンキヤ哲学によると現象世界の根本原因である根本原質は純質 (satva)・激質 (rajas)・暗質 (tamasa) の三種の構成要素から成るとされるが、ハルトマンの絶対精神がその両面として理念と意志を持つことをこれと対応させて理解していることになる。ところでサーンキヤの根本原質 (Prakriti) は「自性」と漢訳されているので、それがハルトマンの絶対精神に対応するものとして扱われていることになる。ここには二つの問題がある。第一に、サーンキヤでは根本原質に對立する独立の原理として純粹精神 (puruṣa) 漢訳では人我・神我を立て、二元論の体系を構成している。従ってハルトマンの絶対精神に對しては純粹精神を対応させるべきではなかったか、と考えられる。しかし純粹精神は現象に直接あずかることなく、超然としてこれを眺めるのみであって、ハルトマンはこのような現象超越的原理を拒否する。

芸術の成るや、唯一なる自性、神來の理想として作者に會り、作者の製作せむと欲する意志と共に發動す。作者の有意識理想の如きは、たゞ自評をなして補綴するのみ。若し神來の理想の由りて來るところを以て、唯一なる自性に非ずとなすときは、復元論 Pluralismus に陥る。自然美の成るや、

自性みづから製作す。初より意識のこれに与ることなし。若し意識これに与るとするときは、有神論 Theismus に陥る。³⁴⁾ハルトマンのこの主張によれば、サーンキヤの純粹精神を認める余地はないことになる。そのために鷗外・西崖は自性を絶対精神に当てたのであろう。そこで第二に、どうして自性が絶対精神に対応するものとして理解されたのであろうか、という問題が生ずる。現代のインド哲学理解に立脚するならば、これはありえない理解と言つてよいであらう。しかし強いて解釈を施すならば、根本原質 (自性) からは物質的な現象界のみならず、思惟機能 (buddhi: 統覚機能 漢訳・覺) や自我意識なども成立すると考えられているばかりでなく、根本原質から最初に生ずるのは思惟機能であるから、思惟機能が最も根本原質に近いために、この点を踏まえて根本原質すなわち自性と絶対精神を同一視した、と言えなくもない。しかしそのような解釈が可能であるためには、自性が思惟機能、あるいはより一般的に「心」の意味に理解されるような背景がなければならないであらう。そして原語の prakṛti に関してはこの点は問題になりえないが、「自性」という漢字について見ると、ありえないことではない。その由来する根源を「自性清淨心」という仏教語にたどりうるであらう。これは心が「自性」として、すなわち「本來」、清淨であることを意味する。葆真大師の「禪家龜鑑」に「不用捨衆生心、但莫染汚自性、求正法是邪」とある。³⁵⁾ここでは自性は衆生心すなわち

心の自性であるが、忽滑谷快天師は永嘉大師の語「諸仏法身入我性、我性還与如来合」を引用して、「無限大の宇宙と吾人の自性とは互融渉入して渾然一如する」と言う。⁽³⁶⁾「我性」を自性と言い換えているのであるから、自己の本性、心の法性というほどの意味で用いられているであろう。忽滑谷師はまた聖一國師弁円の言葉「一切衆生に自性あり、此性はもとより不生不滅なり常住不變なり、故に本有の自性と名く、三世諸仏も一切衆生も此性を本地法身とす、此法身の光明周遍法界に充滿して一切衆生の愚暗無明を回光返照す」も引用している。⁽³⁷⁾さらに竹田黙雷師は、「全体、吾人の『心』とは如何なるものかと、深く／＼自心に省みて『心』といふものゝドン底まで究め尽くすのが、尽心、即ち、『心を尽くす』のである。見性といふもの『自性を徹見する』の謂ひで、つまり同じ意味じや。各人が、若し、一念發起して、謂ゆる八識田に一刀を下し、心源に徹し得たならば、元来、心も仏も衆生も三無差別で、煩惱即菩提なるを知るのである。心の本体には善も悪も悟りも迷ひも無いのぢや。たとへば、海水に大波小波の活動を見ると一般で、水と波とは決して別なものでは無い。」と述べ、「心の本体」を自性と名づけている。

ここでは鷗外・西崖に近い時代の文献から若干を取り上げたにとどまるが、このような仏教的理解を背景にして現象とのかかわりにおける心を問題とし、しかもそのころの本性・本源を考えたならば、ハルトマンの絶対精神を自性と訳したのは充分理由の

あることであつたと言わなければならないであろう。

以上のように鷗外・西崖はハルトマンの哲学の骨格に唯識・サーンキヤ哲学との類似性を見るときにも、唯識・サーンキヤ哲学の思想体系を踏まえてハルトマンを把握しようとしていた。そのため、『哲学字彙』にあるような訳語を単に機械的に当てはめるのでなく、唯識・サーンキヤ哲学の述語を採用した。

四 結語

以上の考察によつて、『審美綱領』の翻訳に当たつてサーンキヤ哲学に関する知識が重要な意義を有していたことは疑いないと言ふことが出来る。そこで、鷗外自身がこの翻訳にどこまで関与していたかという問題が残る。大村西崖が「序」を執筆している事実から、西崖が主導的立場にあつた、と推測する根拠は大いにありうる。特に『審美論』と比較した場合、西崖の役割は重視してよい。しかし鷗外・西崖の関係は単に量的なものとするべきではない。両者の共同作業はこの翻訳に限られるものではなく、長期間に及んで非常に多くの面にわたつており、共同作業を通じて両者が成長していったと見るべきであろう。この点についての詳細は別の機会に譲るほかないが、鷗外が本書刊行の翌三十三年暮れに小倉・安国寺で玉水俊統師から唯識論の講義をうけていることだけを記しておきたい。⁽³⁹⁾

- (1) その他の美学研究としては、例えば、松本孝次郎述『美学』(哲学会館、明治三十一年。本書は「哲学館高等教育学科講義録」であり、版を重ねた)、高山樗牛編『近世美学』(帝國百科全書第34編、明治三十二年)、マーシャル氏審美学綱要(島村瀧太郎解説、東京専門学校出版部、明治三十三年。名著綱要文学教育科講義録、プラウン・ホルドキン『美術概論』(長谷川天溪等訳、春陽堂、明治三十六年)、菅野枕波『審美学要義』(文学同志会、明治三十六年)。
- (2) なお明治二十五年に田口茂一郎『美術応用解剖学』が出版されている。日本の古美術調査や美術学校の開設に際して責任ある地位にあった丸鬼隆一は、当時美術論においても活発な行動を行っている。
- (3) 『小説論』『鷗外全集』第二十二巻、四五—四五二頁。
- (4) 『外山正一氏の画論を駁す』『鷗外全集』第二十二巻、一七七頁。
- (5) 『舞姫』明治二十三年一月、『うたかたの記』明治二十三年八月、『文』かひ、明治二十四年一月。
- (6) 『舞姫』以下の三編に関するこの視点からの考察については、拙著『漱石文学の思想』第一部『自己形成の苦悩』(筑摩書房、昭和六十三年)一九二頁以下を参照。
- (7) 長谷川泉『シンボジウム』舞姫をめぐる(『森鷗外の断層層像』至文堂、昭和五十九年四月、二九三—二九四頁)、『舞姫』の初出テキストは、『鷗外全集』第三十八巻、四七一頁を参照。
- (8) 鷗外文庫の蔵書調査の結果では、ハルトマンの『無意識の哲学』の原著を読んだのは明治二十三年頃の刊本によってであらうとされ、従って帰国後であることになり、ドイツ留学中はボレリウスの『現代独仏哲学瞥見』(J. J. Borelius: *Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie in Deutschland und Frankreich*, 1886) とニュエーゾラーの『哲学史要』(Albert Schweigler: *Geschichte der Philosophie in Umriss. Ein Leitfaden zur Übersicht.*

14. Aufh. durchgesehen und ergänzt von R. Köber.) を熟読してショーペンハウエルやハルトマンに関する知識を得たとどまると推測されている。神田孝夫「森鷗外とE. v. ハルトマン——無意識哲学を中心に——」(島田謹二教授還暦記念論文集 比較文学比較文化) 所収、弘文堂、昭和三十五年七月) 長谷川泉編『森鷗外』(現代のエスプリ) 昭和四十三年一月) 参照。
- (9) 荒正人『漱石研究年表』明治二十三年九月の項参照。
- (10) 荒、前掲書、明治二十六年六月の項参照。
- (11) 「無名氏に答ふる書」(後に「答無名氏論柵草紙書」と改題された)『鷗外全集』第二十三巻、二〇七頁以下。
- (12) 『審美綱領』『鷗外全集』第二十一巻、二二三頁。
- (13) この序文は全集本では本文と切り離して、「後記」(『鷗外全集』第二十一巻、五〇七頁)に収められている。
- (14) 『審美綱領』『鷗外全集』第二十一巻、二二七頁。テキストとしてEduard von Hartmann: *Philosophie des Schönen. Zweiter systematischer Theil der Aesthetik. Ausgewählte Werke. Zweite Wohlfelige Ausgabe*, Bd. IV, Leipzig, (n.d.) を参照した。
- (15) 中村元『仏教語大辞典』六八六、一〇八七頁参照。
- (16) 『審美論』『鷗外全集』第二十一巻、三頁。
- (17) 『審美綱領』『鷗外全集』第二十一巻、二二七頁。
- (18) 同、二二七—二二八頁。
- (19) 同、二二八頁。
- (20) 同、二二九頁。
- (21) 同、二三三頁。
- (22) 同、二三四頁。
- (23) 同、二三二頁。
- (24) 同、二三〇頁。

- (25) 同、二三三頁。
- (26) 同、二八五頁。 *Op. cit.* S.463.
- (27) 同、二八六頁。
- (28) 同、二五〇頁。前掲拙著、一九二頁参照。
- (29) *Op. cit.* SS. 470-471.
- (30) 以下に(じゆん)は、*op. cit.* SS. 471-472.
- (31) 『審美綱要』二八六頁。
- (32) 『成唯識論述記』一末、大正藏經四十三卷、二五二頁下。
- (33) これは satva を satyam として説明しているのであって、サーンキヤ学派における解釈ではなく、『成唯識論述記』のものである。
- (34) 同、二八六—二八七頁。 *Op. cit.* S.476.
- (35) 忽滑谷快天『禪家龜鑑講話』(明治四十四年)一一九頁。
- (36) 忽滑谷快天『禪学批判』(明治三十八年)八一頁。
- (37) 忽滑谷快天『禪学批判』一一二頁。
- (38) 竹田黙雷『禪の殺活』(昭和六年)六一七頁。
- (39) 鷗外の「日記」明治三十三年十二月四日の条を参照、拙論「鷗外とアンショールカ王研究」(古田紹欽博士古稀記念論集『仏教の歴史的展開に見る諸形態』創文社、昭和五十六年)四七九頁参照。

(いまにし・じゆんぎち、インド哲学・

仏教学、北海道大学教授)