

Bucknell University

Bucknell Digital Commons

Faculty Contributions to Books

Faculty Scholarship

Fall 10-1-2020

ポスト汎神論から超物質主義へ—鈴木大拙と新仏教—

James Mark Shields

james.shields@bucknell.edu

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.bucknell.edu/fac_books



Part of the [Buddhist Studies Commons](#), [Comparative Philosophy Commons](#), [History of Religion Commons](#), [History of Religions of Eastern Origins Commons](#), [Intellectual History Commons](#), [Japanese Studies Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Shields, James Mark, "ポスト汎神論から超物質主義へ—鈴木大拙と新仏教—" (2020). *Faculty Contributions to Books*. 289.

https://digitalcommons.bucknell.edu/fac_books/289

This Contribution to Book is brought to you for free and open access by the Faculty Scholarship at Bucknell Digital Commons. It has been accepted for inclusion in Faculty Contributions to Books by an authorized administrator of Bucknell Digital Commons. For more information, please contact dcadmin@bucknell.edu.

鈴木大拙

Suzuki Daisetz
Beyond Zen

禅を超えて

思文閣出版

山田奨治
Shoji Yamada
ジョン・ブリーン
John Breen
編

ポスト汎神論から超物質主義へ——鈴木大拙と新仏教

ジェイムズ・マーク・シールズ（栗田英彦訳）

一 はじめに

『別世界——世界観のハンドブック *Worlds Apart: A Handbook on World Views*』と題された本に、次の一文がある。

鈴木大拙の汎神論の本質とは、現象世界が、有限と無限、相対と絶対、幻想と現実の両方だということである。完全に「現実」を見るためには、論理、言葉、概念、抽象——要するに、存在でも非存在でもないものを人格的に経験する事から妨げるあらゆるもの——から自らを解放することが必要である。このときに「ニルヴァーナ」（涅槃）に至る。つまり、「一者 (the One)」と「一」になるのである。[Geisler and Watkins (eds.)

2003: 93]

まず前後関係を押さえない。二〇〇三年に出版されたこの本は、神、自然、現実に関する主要な理論を扱って

おり、「汎神論」「万有内在神論 (pantheism)」と並んで、「有神論」「無神論」「多神教」「理神論」「有限神論」をカバーしている。「汎神論」は、「神は世界である」として、「万有内在神論」は「神のなかに世界がある」として定義されている。汎神論の章には三二頁を費やし、そのうちの二〇頁分が鈴木についての文章である⁽¹⁾。執筆者は、鈴木が『禅仏教入門 *An Introduction to Zen Buddhism*』(一九三四)を主に参照し、『禅仏教の手引き *Manual of Zen Buddhism*』(一九三四)と初期の『大乘仏教概論 *Outlines of Mahayana Buddhism*』(一九〇七)も引用している。

しかし、『別世界』の文章自体に立ち返ると、ここでは、汎神論が、より極端な形而上学的主張、認識論的主張、存在論的主張のはざままでバランスをとっているということが示唆されている。また、ここでは直接的個人的経験が重視されていることにも注意したい。これは非言語的で、非媒介的あるいは具体的にでなければならぬのだ。最後に、執筆者がどのようにして悟りに関するの伝統的な仏教用語——ニルヴァーナ——を組み込み、教義や実践(この場合は禅)と汎神論的世界観を軽率かつ曖昧に合成してしまったことを確認しておきたい。

私がこの文章から始めたのは、それを嘲笑するためではない。二一世紀までに、どのようにして鈴木が禅のみならず、仏教一般の象徴となっていたか、さらに、少なくともこの事例で見られるように、もっと広い「汎神論」、すなわち普遍的現象とされる、「世界観」の象徴となっていたのかを示すことである⁽²⁾。この章では、鈴木が初期の著作『新宗教論』(二八九六)を取り上げ、鈴木が汎神論を詳細に肉付けする。その際、次の三つの点との関係に注意する。①「汎神論の」古典的な西洋の定式と類型論、②新仏教同志会関連の人々の著述(汎神論に頻繁に言及した明治後期の在家仏教運動)⁽³⁾、③仏教的解放への反形而上学的(おそらく「現象学的」でもある)アプローチとしての汎神論の理解である。率直に言えば、ここで私は自覚的に鈴木を使用して、日本の仏教モダニズムの原型的なスローガンとしての汎神論の、問題と可能性をさらに深く掘り下げようとしているのである。

二 汎神論の類型

英語で汎神論を意味する言葉 pantheism の起りは、少なくとも三世紀前に遡る。それは、論争的な自由思想家であり、初期の理神論者であるジョン・トランド(一六七〇—一七三二)の『セリーナへの手紙 *Letters to Serena*』(一七〇四)のなかに現れる。『諸宗教の百科事典 *An Encyclopedia of Religions*』(一九二二)では、教義としての pantheism にまどわりつく「恐れ」の感情を見ることができると述べている。それは、哲学的、宗教的、道徳的な懸念が組み合わさった恐れであった。なお、この頃に、鈴木は、汎神論的世界観のスポークスパーソンとして、先に挙げた諸論考を書いている。『諸宗教の百科事典』には、唯物論的、存在論的、動的、精神的、倫理的、論理的といった六つの形式の汎神論が挙げられている。これらのうちのいくつかは、スピノザ、ライブニッツ、ヘーゲルといった重要な哲学者と関連しているが、その短い記事の論調は、正統派キリスト教が「人格」と「意志」を重視することを踏まえると、これらの形式のいずれもが究極的に正統派キリスト教と一致しえないことを明らかにしている。実際、「墮落した」形態の汎神論とは違って、「万有内在神論」が神の中心的な場所と超越を維持しているのは、キリスト教の教義と連携できる唯一の形態であると、先述の項目は示唆する。汎神論は、哲学的血統がいかに高くとも、世俗的唯物論／無神論へと転落する危険があるというのである。

汎神論に対するこの恐れは、部分的にはバールーフ(別名ベネディクト)・スピノザ(一六三二—一六七七)の遺産と見ることができると述べている。スピノザは最も容易く汎神論と結びつけられる西洋の思想家であり、その著作『エチカ』や『神学・政治論』は異端であり、無神論であるとして告発されていた。汎神論は、「世界を神と、神を世界として見る」と言われることがある。その場合、神はすべてであり、「神ではないものは何も存在せず」、したがって実際には神は無であると考え難くない。いわば、神は「自然 (Nature)」へと溶解するのである。

実際、スピノザ自身が、悪名高い「神即自然 (*Deus sine Natura*)」を明言した。「神は自然そのものだ」というわけである。「スピノザ主義」の影響は過度な程に懸念されてきた。それでもやはり、正統派キリスト教徒やユダヤ教徒だけでなく、世俗的な自由主義思想家でさえもスピノザの定式に危険を感じた理由は理解できる。二〇世紀の哲学者チャールズ・ハートショーンの目から見ると、古典的な西洋の汎神論は自由と意志の余地を残さず、究極的には運命論的な決定論に回収されるのである。

スピノザは、一部の汎神論者とは異なり、流出説を拒否した。流出説とは、万物は単なる流出である、あるいはより基本的または原因的な力の派生であるという考えである。いくつかの重要な点において、スピノザの汎神論は、たとえばソクラテス以前の思想家パルメデスやインドの『ウパニシャッド』に見られる、一種の「絶対的」あるいは「観念的」な汎神論に真っ向から反対している。その最も重要な点は、形の世界は幻想であり、その背後に「一者」や「存在」があるということである。スピノザ、あるいはその先駆者であるエピクロスやルクレティウスらにとつて、世界の細部それ自体こそが、この世界とその背後者との相互依存関係を認識する上で、より重要な意味を——聖性さえも——帯びる。無限の存在（すなわち神）の「様態」や「運動」として、事物や世界は、その存在と性質を完全に分かち合う (Geisler and Watkins (eds) 2003: 78-79)。⁽⁴⁾ 新仏教による汎神論の横領を考察する際、重要な違いはこれだと思われる。

マシュー・スチュワートは最近の研究で、スピノザがラディカルな政治思想の基本的な源泉と見なされるべきだと論じた。それは、アメリカ革命を生み出した多くの民主主義的な理想に留まらない。スチュワートの見解では、スピノザの汎神論は、エピクロスとルクレティウスから、ジオルダーノ・ブルーノ (二五四八一六〇〇)、ピエール・ベール (一六四七一七〇六)、そしてトーランドの著作にまで及ぶ、西洋思想におけるマイノリティの長き伝統を成している。汎神論は、難解さや神秘主義へのロマン主義的な後退ではなく、少なくともより過激

な形で、ヨーロッパの啓蒙主義の基本的なコスモロジーであると、スチュワートは結論付けている (Stewart 2014: 166-67)。『別世界』の執筆者が汎神論を概して宗教性を持つものとみなしているのに対して、スチュワートはそれを世俗主義的であり、本質的には反宗教的でさえあると考えている。⁽⁵⁾ この見方からは、結果的に、汎神論は、必然的に政治的な世界と他者に対する働きかけを規定する。もつとはつきりいうならば、その「内在論」は、ラディカルな民主主義の可能性の根拠を明示して、普遍的な批判として作用するのである (Gatch 2013: 91-102)。

西洋思想から鈴木への影響については、アメリカでの最初の長期滞在のとき、若き鈴木ホストで哲学の助言者であったドイツ系アメリカ人ポール・ケーラス (二八五二—一九一九) に注意を払う必要がある。ケーラスは『仏陀の福音 *The Gospel of Buddha*』 (一八九四年) ——ジュディス・スノドグラスが「ポストカント主義的キリスト教一元論を普及するために仏教を用いたオリエンタリストの原型的実践」 (Snodgrass 2003: 11) と呼んだもの——で最もよく知られているが、彼には万国宗教会議が開催された一八九三年に出版した『科学——ある宗教的啓示 *Science: A Religious Revelation*』という著作もある。ここで彼は、正統な宗教的信念にとつて「科学」は避けられない災難だが、それでも最終的には無宗教的な唯物論ではなく、むしろより高みに至った「科学の宗教」となるだろうと確信している (Verhoeven 2003: 28)。ケーラスは「超現実的」なアリストテレス的一元論を支持して汎神論を拒否しているが (Verhoeven 2003: 28)、『その一元論はおそらく汎神論の一元論的形態として捉えることでよりよく理解されるだろう。あるいは、ある批評家が適切に述べたように、「神秘的崇敬を失った汎神論」⁽⁶⁾ なのである。ケーラスの一元論のルーツは、ダーウィン進化論とスピノザとブルーノの唯物論的解釈を組み合わせようとしていた、エルンスト・ヘッケル (一八三四—一九一九) の著作にある (幸いなことに、ケーラスは、ヘッケルのように社会ダーウィニズムと科学的人種主義には至らなかったけれど)。

三 鈴木大拙の汎神論——宗教の新しい解釈

ここで我々は、鈴木大拙の汎神論解釈の検討に立ち返りたい。鈴木大拙の汎神論が現れるのは、一八九六年に出版された『新宗教論』においてである。その出版は、彼がアメリカでケラスの家に逗留する直前であり、一八九三年の万国宗教会議の数年後のことであった。このテキストは、万国宗教会議の議長だったジョン・ヘンリー・バロウズが提起した、鈴木大拙の師である釈宗演（一八六〇—一九一九）への質疑の回答として書かれた。ここで我々は、若き鈴木大拙が、日本の仏教モダニズムだけでなく、一九世紀後半の西洋思想を形成している多種多様な潮流のすべてと格闘していたのを見ることが出来る。禅仏教の立場から宗教の「真の意味」や「本質」について考えるとき、鈴木大拙以前の中西牛郎（一八五九—一九三〇）や釈宗演のように、鈴木大拙もまた汎神論という用語を主に用いている。

他の著作と同じように、この著作でも鈴木大拙も「神」という言葉を用いているが、その際には、正統なアブラハム宗教の神ではなく、スピノザの神即自然（*Deus sive Natura*）に近いものを意図していた。ただ、創造主、立法者、救い主としての神を拒否しつつも、超越の源泉や場所への要請は、鈴木大拙の汎神論に万有内在神論の趣を与えている。この傾向は、中西の擬似的なユニテリアニズムにも影を落としていた。鈴木大拙は、典型的な宗教の「妄誕無稽の奇蹟化身天啓などの説」と奇妙な儀式のために、あまりにもたやすく宗教を拒絶する（そして単純に世俗的な哲学と物質主義の科学を支持する）人々を批判し、そのような議論は、宗教が時代と場所の違いに応じて形態を変化させながらも、宗教の「真髄」に至っては「歴劫変ることなし」（鈴木一八九六・二八—三〇）という点を見逃していると主張する。さらに、新仏教の同志とともに、宗教の不朽の本質は、常に合理性と非合理性（情緒性）が含まれており、それゆえ「理知の研究」と「宗教的感情」を組み合わせるべきではないという。結局、

鈴木大拙の議論では、宗教の「超自然」の要素は、私たちの「経験」——心・感覚・感情など——と一致していなければならぬことになる。「宗教」と「哲学」や「科学」を区別するものは、前者は「事実」であり、後者の二つはその現実の「説明」であると彼はいう。これは鈴木大拙の興味深い手口であり、汎神論に関する彼の思想へと導くものである。いうなれば、この理解における宗教とは、一種の生命力や原動力としての自然の現実の直接的説明、すなわち悟りである。おそらく宗教は現象学に他ならないだろう。

それにもかかわらず、この意味での「宗教」は、事物／自然の現実についての、一種の完全な認識の別名にすぎないので、少なくともそれだけでは、無知を払拭する手段になりえない。ここで、その認識に説明を与えるために哲学と科学が活用されることになる（前掲書・三二—三四）。

これを仏教に位置づけると、「宗教」は覚り／悟りの同義語となるが、その教え——仏法——は哲学と科学の同義語である。しかし、これでは、おそらく仏教の解釈としてはあまりに伝統的すぎる。禅への傾倒のために、この初期の著作においても、鈴木大拙は実践を悟りへと崩落させる傾向がある。それゆえ、「宗教」（後でこれは「禅」になるだろう）は（観念／教義の意味での）「仏法」なしで自立することができるといことになる。「宗教」（ありのままの事物の）直接把握にあり、教えの実践を通じて悟り（realization）に達するところにある」（前掲書・三四）。

『新宗教論』では、鈴木大拙はさらに、「天地一貫の大原則」、すなわち「天に在りては日月星辰の運転を支配し」「地に在りては山河草木の存在を保衛」するものの「あるを疑はず」と主張する。ここでは、鈴木大拙は重力などの宇宙の物理法則に言及しているのかもしれない。しかし、彼は続けてこの「原則」が「すべての生命の道德原理をも確固として築き上げたのである」と付け加える（前掲書・五四）。ここで明らかに鈴木大拙は、新儒教（より広くは東アジア仏教）の「理」の考えを用いているようだ。世界観の前提としての汎神論と、倫理や道德との関係は、鈴木大拙の著作では十分に展開されることがなかったものだが、同様に、新儒教と禅の書物でもそれは十分に展開さ

れていないといえるかもしれない。

とはいえ、鈴木は西洋的な一神教への批判は、超自然的なものに関する合理的あるいは科学的な懐疑論というよりも、そうした伝統についての我々が審美的な（潜在的には道德的な）批判と呼ぶものに根ざしている。すなわち、神を世界から遠ざけることによって、彼らは「宇宙万物を以て、磊々たる頑石鈍鉄の如く半点の生気なく暖気なしとなす」（前掲書・五四）といったことである。ここで鈴木は、彼の「ポスト汎神論」的な見解の輪郭を、次のように描きはじめた。「吾人は基督教の所謂有神論者にあらずして無神論者なり。無神論者にあらずして汎神論者なり。汎神論者にあらずして汎神論者よりも大なるもの也」（傍線引用者）。無神論が（「未開人民の」妄想に固執する）有神論に勝り、汎神論が（消極的ではないので）無神論に勝る一方で、汎神論にも弱点がある。

汎神論の弱点は世に罪惡災禍の存する所以を説明し得ざるに在り。若し一切を以て悉く神聖なりとせば悪なく邪なく凶なく又随つて正なく邪なく吉なきものならん。道德も不道德も一斉に滅却せられて世は混沌たる器械的活力の運動するを見るのみならん。（若し力の発動ありとせば）宇宙の存在は何の意義もなく何の差別もなく茫々蕩々たるものならん。（前掲書・六二―六三）

ここで鈴木は彼のヘーゲルの辛辣なスピノザ批判を採用しているようである。周知のように、その批判はピエール・マシュレ『ヘーゲルかスピノザか』でも取り上げられている（マシュレはスピノザを支持した⁷）。ヘーゲルは、停滞への傾きとその結果としての不毛さゆえに、スピノザの汎神論を非難した。古典的な汎神論に対する鈴木本の批判は、「唯物論」に対する伝統宗教的な批判でもある。「唯物論」によって、汎神論は世界から意味を取り除き、それゆえにニヒリズムを助長しているというのである。

鈴木は、人生に意味や「理想」があること、そして宇宙の進化と人類の発展には目的——少なくとも「方針」——がなければならぬと主張したのである。

否、否。善あり悪あり。正あり邪あり。半あり満あり。健全あり不健全あり。栄あり枯盛あり。進化あり悪化あり。建立あり掃蕩あり。天堂あり地獄あり。仏あり魔あり。雙々相照らし両々相並ぶ。是実に吾人が経験の実相にあらずや。（前掲書・六三）

それゆえ、ヘーゲル的な理由と、おそらくもっと伝統宗教的な理由の両方から、若き鈴木は汎神論について両面作戦を取っている。つまり、汎神論は、変化、進化、対立的差異（たとえば善悪、苦と解脱）といった、「進歩」の考えを促進するものに適切な認識を与えないのである。ここで彼は古典的な仏教の一節「差別なき平等は悪平等」を引用する。

私はここで、宗教と禅についての鈴木の後期思想——たとえば一九二〇年代から三〇年代にかけての著書に見られるような——にまで及んで、彼の「ポスト汎神論」の全体を分析するつもりはない。しかし、『新宗教論』における汎神論に関していくつかの問題を明らかにしたい。それは、我々が鈴木の後期の著作や、他の仏教モデニストたちの著作を読むときの前提となるだろう。何よりもまず、鈴木は世界の「悪」を説明する——そしておそらく正当化する——ための方法として「差別」の重要性を支持しようとするが、これは西洋思想で展開されたような、汎神論のひどく単純化された解釈に基づいているようである。特にブルーノやスピノザのような初期の近代主義者を介した古典的唯物論者の仕事に見られるように、汎神論の基本的な要点は、世界の主因や動力が、世界の上や世界を超えてあるのではなく、それ自体世界の一部であるということである。さらに、そうした認識

によって、神秘的な領域や未知の領域に説明を求める必要がなくなるため、それらから解放された喜びをもたらす。少なくともスピノザにとって、最も重要なことは、そのような「人生観」が私たちの視点を、水平的な領域（他者も含む）と「今ここ」に集中させることである。このタイプの汎神論には、究極目的（*telos*）へのラディカルな抵抗がある。このこそ、スピノザがヘーゲルとその後継者（マルクスなど）と異なるところである [Macherey 2011: 52-53]。

逆に鈴木「ポスト汎神論」は、ヘーゲル的な理路を通じて、起こるべき変化や進歩のために差異による「対立」の必要性を際立たせる。「宇宙の活発発地にして須臾も休せざるは、実に其相対的關係のなる所に在りて存す。一たび其対偶を失はば、渾一融合して存在の意義立地に泯滅せん」（鈴木一八九六・六四）。当時のスペンサーの進化論パラダイムに沿って、鈴木は世界観における究極目的の欠如から引き起こされる問題を恐れた（前掲書：六四）。だが、この恐れは仏教にとって正当なものなのだろうか。この問題を探求するために、次の節では、他の新仏教徒——境野黄洋・高島米峰——の著作と、さらに時代を下って佐野学の著作を取り上げ、そこでの汎神論の異なった解釈に目を向けた。

四（新）仏教的汎神論⁽⁸⁾

一九〇〇年に発表された短い論考（新仏教同志会機関誌『新仏教』第一卷所収）で、境野黄洋は、ある問いを投げかけた。すなわち、仏教の根本には、さらに新仏教の根本には、何があるのかという問いである。⁽⁹⁾

新仏教徒は皆信仰の基調を、汎神論的世界観の上に樹立せり。汎神論的世界観は、仏教の根本義なり。此の根本義の上に立ちて、従来の仏教を改善し、革清せんとす。これ即ち新仏教にあらずして何ぞや。[SB 2, 9,

1901: 325（『新仏教』二卷九号一九〇一：三三八四）]

境野にとつて「汎神論的世界観／視点」とは一体何だろうか。新仏教徒の田中治六は、意図的に『般若心経』のよく知られた一節をまねて、汎神論とは「一切即神、神即一切」であると言う [SB 2, 10, 1901: 350（『新仏教』二卷一〇号一九〇一：四四三）]。また、田中によれば、それは全ての人において「自己」に対する仏教的な批判を肯定する立場である [SB 2, 10, 1901: 355]。境野は、宇宙論的な抽象概念には抵抗感があるらしいが、汎神論が信仰の対象や中心となると、全体論的・包括主義的な視点に「現世的」で健全な根本を与えようと言う。⁽¹¹⁾「新仏教徒は、汎神論的基礎の上に立ちて、自由に信仰を求むる一派の宗教的団体なり」[SB 2, 9, 1901: 329（『新仏教』二卷九号一九〇一：三三八）]と、彼は同じ論文のなかで述べている。結局のところ、境野にとつて汎神論は、方法論的・倫理的なスタンスであり、存在論的または形而上学的主張ではないと言えるかもしれない。「我々の汎神論は、単なる高遠な哲学論で満足するような問題ではない。汎神論は最新の道徳哲学理論であるとともに、倫理とよく調和するものだ」と我々は信ずる。⁽¹²⁾ [SB 8, 2, 1907: 381]

数年後、境野はこの考えを「汎神論的信仰の道徳的方面」と題した小論で展開することになった。彼によれば、汎神論の哲学的方面は難しいかもしれないが、最も基本的なイメージでいえば、その教義はまさに古典的な中国の卓見「天地一體万物同根」を真剣に受け止めようとすることに他ならないのである [SB 8, 7, 1907: 454, 461]。

新仏教の汎神論の概念は、世界の「事物」——いわゆる「自然」だけでなくそれ以外のものも含む——に、なんらかの深い共鳴や意味を見出す可能性を示している。やはり、新仏教の汎神論は、現実の本質に関する存在論的な主張ではない。むしろ、二〇世紀初頭で仏教を再検討する際に、その「現世的」側面、普遍主義的側面、そしておそらく「超人間主義的」側面を強調するための「プラグマティックな」あるいは問題発見的な言葉である

ようだ。「非物質的」領域を完全に拒絶するほどにはならないのである。一九〇二年の一月号と二月号の『新仏教』で、境野は「超物質主義」という言葉を使って同じことを述べている。ここでは、汎神論が、現世主義、平等の精神、一視同仁主義と並ぶ、新仏教の四つの柱のひとつにまでなっていた〔SB 3. 12. 1902. 675〕。

仏教は超物質的なものであるといふ、仏教本来の目的精神に立ち回らなければならぬといふのが、我々新仏教の第一の目的であります。斯う申すといふと、新仏教徒は非常に有形の物質を貶める様に聞えますが、我々は決して精神のみを尊んで物質を軽蔑するものではない。〔SB 3. 11. 1902. 655 (『新仏教』三巻一頁一九〇二・六〇五)〕

現世的関心や社会改革の要求にも関わらず、新仏教徒は純粹に唯物論的視点を採用することをためらいがちであった。とりわけ、そのためらいは、社会主義者の仲間へのある批判に見られる。「物質的な文明を説き賭博に及ぶ」(二九〇八年)と題した論文で、境野は、新仏教徒や社会主義者が「同性」に属するにもかかわらず、新仏教徒は社会主義者の友人の「人間の実生活」の「解釈」を受け入れることができないと述べ、そうした友人が「仏蘭西や露西亞の社会主義者、虚無党に謳歌する」と論じた〔SB 9. 3. 1908. 351 (『新仏教』九巻三頁一九〇八・二一〇)〕。

当てこすっていることは明らかである。日本における社会主義の問題、とりわけ仏教徒にとっての問題は、それが人間の繁栄を理解するうえで(西洋の)唯物論に依拠しすぎており、それゆえ近代日本が直面している問題を扱うには、十分な批判的有効性を持っていないということである。もちろん、「粗雑な唯物論」という非難はマルクスの単純化や誤解に基づいていることが多い。しかし、境野のためらいはほとんどの新仏教徒が共有する

ものであり、社会主義の「正統派マルクス主義」の解釈(経済主義と還元主義的唯物論に近づく傾向がある)に基づいてまことしやかに正当化される。私が他のところで論じたように、このために、境野の「超物質主義」の概念を再検討する価値はあると思う。それは、現世主義の原理、平等の精神、自由の精神とともに、彼が主張する新仏教の四つの「柱」の一つでなければならないものであった。

一九一〇年三月に出版された小論「霊か肉か」で、新仏教同志会の共同創設者である高島米峰(一八七五—一九四九)は、この問題についての独自の見解を示している。彼はまず、人間は二つの基本的・根本的な本能——すなわち自己保存と種族保存——を持つ生き物であるという進化論を受け入れる。続いて、この前提から、人間は、自らの肉体の保存に対する強い「内的」衝動と、他者(特に子孫)を保護する「外的」要求との二面性があると主張する〔SB 11. 3. 1910. 262 (『新仏教』一巻三頁一九一〇・二四二)〕。米峰の結論によれば、したがって、最も強い人間の感情、すなわち恋愛に現れるという、種族保存の本能を無視する点で、厳密に「唯物論的」な主張は間違っているのである。¹⁵⁾この点から人間は「犬や猿」と異なって「肉の方面と、霊の方面とがある」と主張する。「肉の一面、もとより軽んずべからざるものではあるが」、霊の一面こそが「人の人たる所以」のものであり、人生に「価値」と「意義」を与えるものである〔SB 11. 3. 1910. 262 (『新仏教』一巻三頁一九一〇・二四二)〕。この最後の運びは、宗教者が進化論、自然主義、唯物論を批判するときによく見られるものだ。だが、ここでいくつかの点に注意が必要である。まず、詳しく論じられてはいないが、米峰は人間の「霊」の方面が、「自然」の本能から種族保存へと「進化した」という可能性を否定していないようだ。すなわち、愛や思いやりといった感情は、進化の過程で人間の本質にとって根本的なものとなったのであり、進化に付随した現象だということである。

同じように、人間の「霊」の方面は、従来の超越的で「宗教的」な用語ではなく、純粹に感情的でヒューマニ

ステイックに表現されていることに注意するべきだろう。⁽¹⁶⁾ 実際、米峰は、従来の唯物論と観念論の区別をさらに曖昧にして、自分の目指すものを「大に自然主義」だと言っている。

そこで、吾々の靈性は、實在の風光に恋しなければならぬ。實在の異名である仏に恋をしなければならぬ、神に恋しなければならぬ。今風に言へば、實在の風光に向つて、大に自然主義を實行しなければならぬのである。又吾々は、知識とか、信仰とかいふやうなもので以て、吾々の靈性の飢餓をも、満足させなければならぬ。人は、パン無くしては生くることが出来ないけれども、又パンのみでも生くことは出来ない。靈と肉との調和の上にこゝに始めて人生が成り立つのである。〔SB 1. 3. 1910: 263 (『新仏教』一巻三号 一九一〇: 二四三)〕

ここで、米峰は汎神論の言葉を用いてはいないが、この見解は、新仏教の汎神論関係の言説と非常によく一致している。有神論と無神論、精神的観念論と「俗流」唯物論のあいだで、適切な「中道 (middle way)」として、汎神論が位置づけられるものだ。それはまた、唯物論と観念論の区別を克服する自然主義に根差して「実践的ヒューマニズム」を構築しようとした、初期マルクスの試みの、まことしやかな読みでもある——もちろん、この小論を書いたときの米峰は、マルクスの『パリ手稿』⁽¹⁷⁾を目にしていなかったと思われるけれど。断固として現世的、自然主義的で、明らかにプラグマティックではあるが、人間性における「靈」の要素は、謙虚さ、驚き、思いやり、「愛」の能力であるらしい。それらは、伝統仏教の教えで強調される理念であり、純粹な唯物論的視点では容易に失われてしまうものと、米峰ら新仏教徒は考えていた。加えて、米峰らは、最新の思想や文化の傾向に精通した教養ある知識人であり、文学における自然主義の影響も受けていた。自然主義の運動は、それ自体、

進歩的な(時にはラディカルな)政治イデオロギー——とくにアナキスト的感性のもの——と結びついていた。明治大正期の若き進歩主義者や革命家は、島崎藤村(一八七二—一九四三)、田山花袋(一八七二—一九三〇)、国木田独步(一八七一—一九〇八)、荒畑寒村(一八八七—一九八二)といった日本における自然主義文学の作品に感化されていた。これらの作家は、アンリ・ベルグソン(一八五九—一九四二)やフリードリヒ・ニーチェ(一八四四—一九〇〇)といった西洋の思想家からのイメージやモチーフを織り交ぜながら、人格的かつ社会政治的な変革の「源泉」として自然の力と美に訴えていた。鈴木貞美はこれらの思想の流入を「一因として起こった当時の「生命主義」は進歩主義者だけでなく、大正期の文学や教養文化に広く宿っていた、基本的なコンセプトであったと主張している(鈴木一九九八)。

鈴木大拙と新仏教徒が政治的「中道」としての汎神論に注目しただけでなく、戦後には、進歩主義者(場合に よってはマルクス主義者)が仏教を借用することにもなった。劇的な「転向」の二五年後、仏教者となった元共産 黨員佐野学(一八九二—一九五三)は、同じ言葉を用いて、同じような主張をしたのである。『仏教と社会主義』(一九五八年)のなかの「物心一如思想の新しい姿」と題した章で、佐野は次のように論じる。

人間は、人間生活と自然の知識をまとめ、一つにすることができると世界観を求めている。しかしながら、これは無意味な思索だけの目的のためではない。むしろ、より美しく豊かな生活を営みたいからである。すなわち、実践的行動の要求から出ているのである。この要求からこそ、自然を解釈する唯物論と精神を認識する観念論が生まれてくるのである。しかし、物心一如の思想は、唯物論と観念論の妥協の産物ではない

〔SMC 3: 611〕。

佐野がいうように、物質と精神の統一を考えるためには、唯物論と観念論の限界を超える必要がある。さらに「あるがままの事物に世界の本質を認識することが、汎神論思想である」のである。一種の孤立や停滞というより、一如の観点は「生成」「流動」「無常」「絶えざる発展」を認める。これらの概念は、伝統仏教の思想にありふれたものだが、ここでは近代主義的で「進歩的」なやり方で解釈されている。

佐野によれば、東アジアの哲学や宗教にとって重要であるにも関わらず、従来物心一如思想には、次の弱点がある。一、瞑想を過度に強調して活動から離れる。二、社会の成員としての世界観の発展を犠牲にして個人的な実践に集中する。三、物心一如を絶え間なき動態と理解するのではなく、一種の静寂として解釈する。四、「自然主義的」な空想によって、自然への没入が世界からの逃走となる。五、因果応報を強調し、自然の法則や必然が無視され、科学的発展を欠くことになる〔SMC 3: 614〕。「菩薩の相互利益哲学」など基本的な大乘の教えを再考し、これらの問題に真正面から向きあうことで、物心一如は東アジア仏教社会主義の独自の形態を基礎づける〔SMC 3: 651〕。

このように佐野は、半世紀前の新仏教徒が行ったように、二つの重要語句——物心一如と「汎神論」——を遅まきながら結びつけ、これらの概念の「社会的」な、さらには社会主義な意味さえも強調する。実際、佐野の五つの批判は、伝統仏教や近代仏教に対する、市川白弦のマルクス主義風の批判と非常によく一致している。それでも、私が『調和に抗してAgainst Harmony』で論じたように、佐野の見解には限界がある。それは、民族的個別主義 (ethno-particularism) を際立たせること、そして彼の「国民社会主義」が国家や国体という高次の統合体に戻元されるという事実による——この側面は、戦後には明白な理由によって、ほとんど見えなくなってしまうだけども。

その理由の一つとして、佐野は、社会的変化に対する社会主義者の（理論的ではないにせよ）政治的見解をはっきりと拒絶するために、政治権力や覇権に対して適切な「抵抗」ができず、不毛な日本主義に陥る危険があるということがある。¹⁸ この意味で、彼の公然とした政治的見解にもかかわらず、佐野の物心一如の解釈は、鈴木大拙と西田幾多郎の初期の著述と共鳴している。彼らもまた、主体と客体の問題を「解決」しようとし、主観主義と客観主義の区別を解消して仏教風の認識論を展開した。¹⁹ しかし、ここで我々は、新仏教徒やその進歩的な継承者が支持するものとは全く異なる探究の領域に進もうとしている。物心一如は、近代物質社会で生じる矛盾や問題を解決するための精妙で非還元的な方法というよりは、世界と自然の「融合」の一つの様態となる。

五 汎神論を現象学として再考すること

しかし、還元的唯物論と抽象的あるいは現世否定的な観念論とのあいだの、「中道」の可能性としての汎神論に戻ろう。私は、ジェイ・ガーフィールドによる現象学の取り組みが、この種の思想に向き合うときに伴う複雑さの解明に役立つと思う。まずガーフィールドは、東アジアにおける古典的な中観派の思想家とその継承者が、「これまで世界の哲学が進歩してきたという」「所与の神話」のある面に対し、最も過激な攻撃」をしかけたと言

う。

それは単に、実在は——それがどんなものであれ——そのまま我々に与えられないという主張ではなく、むしろ、あらゆるタイプの神話で前提とされる実在の概念こそが、それが何であれ、まったく意味をなさないという主張なのである。しかし、縁起は、絶対的でもなければ観念論も生まない——それはむしろ因果関係であり、我々が制定する、実在の主観的側面と客観的側面のあいだの相互作用を伴うものである。〔Garfield 2015: 35〕

二つ目の文章は、我々を問題の核心に導くものだ。いわば、「實在」は世界と我々の相互作用の副産物なのである。ある意味、これは、(それ自体の危険性がある) 常識的プラグマティズムに根差した「柔らかい」唯物論を導く。唯一の世界は、我々が住んでいる世界——あるいはガーフィールドの表現を使うなら——我々が制定する世界だからである。ガーフィールドはここで疑問を投げかける。これはまだ形而上学だろうか。彼の答えは、ノーである。私もそのように思う。少なくとも、私たちが通常、形而上学という言葉を用いて言う時の意味とは違う。要するに「靈妙らしき」生活世界 (*lebenswelt*) を越えて明確な実在を探し出そうとしても、失敗する運命にあるだろう」[Garfield 2015: 36] と述べるように、日常的な経験なくしては核心は得られないのである。

もちろんガーフィールドは、古典学派から、ヒューム、カント、ショウペンハウアー、そしておそらくニーチェ、ハイデガー、ヴェイトゲンシュタインの著作に至るまでの、西洋の懐疑主義の系譜と、この仏教現象学的視点との類似点をよく認識し、あえて強調さえしている(それらの誰も厳密な意味で「汎神論者」と呼ばれたことはないけれど) [Garfield 2015: 37]。それでも、仏教哲学者はこれらの思想家のほとんどと違っている。それは、少なくとも部分的にであれ救済のために、次のことを約束しているからである。

我々が相互作用する存在者と性質は、我々にとって意味を持つもの、我々が大事にするもの、背景から立ち現われ背景によって粹づけられているもの、または立ち現われたものに意味を与える背景を構成するものであると強調しつつも、……仏教哲学……は苦の遍在という特有の問題の解決を目指している。……したがって、形而上学の間として「生活世界」を選択するということは、実在からの撤退ではなく、我々にとって重要な実在に焦点を合わせることなのである。その形而上学は、差異を作り出す形而上学なのである [Garfield 2015: 39]。

ここには多くの巧妙な言い回しが用いられているが、意味のこうした強調は、この見解のプラグマティックな面をさらに強めることになっていいると思われる。もちろん、それは独自の仏教的な究極目的——苦からの解脱した存在という目的——へと向かうプラグマティズムである。⁽²⁰⁾

この現象学的理解のもう一つの重要な点は、社会的要素である。とりわけ、近代仏教に汎神論的観点を持ち込もうとする新仏教徒との関連では、重要な点である。ガーフィールドは言う。「特に大乘の伝統では、生活世界とは、社会的世界である。その世界で慣習 (conventions) が構成されるのである。慣習 (世俗 *samviti* 言説 *vyaavahara*) の中心的な意味のひとつ……は合意、あるいは日常的な実践である。したがって、大乘の観点からすると、主要な社会的実践や言語の意味が慣習的に構成されているというだけでなく、我々の存在論もまたそうなのである」[Garfield 2015: 39]。ここで我々は「現実の社会的構成」の可能性を真剣に受け止めた、二〇世紀におけるマルクスの継承者たちと同様、マルクスのノートに耳を傾け始めているのである。

最後に、ある中観派の思想家(さらに多くの東アジア仏教思想)では、シデリッツ (Sideris 2007: 2011) がグローバル反実在論と呼ぶ、興味深い動きがある。この筋書きでは、初期の阿毘達磨で不十分だった反実在論がさらに押し進められて、阿毘達磨の実在論批判を支えていた対比が失われ、逆説的に実在論を可能にすることとなった。「反実在論のラディカルなこの拡張によって、ありふれた、慣習的な世界についての、健全な実在論を取り戻したものととして、中観派を捉えることは理にかなっている。たとえ、それが修正された種類の実在論であってもある。……したがって、この理解において実在的なものは、究極の実在を、所有することではなく、欠落することである」[Garfield 2015: 63-65]。⁽²¹⁾ ここで現象学的プラグマティズムは——あるいは新仏教的な「超物質主義」として理解された汎神論も——、慣習の世界の実在を弱体化させようとする「ニヒリズム」(初期の阿毘達磨や、ガーフィールドが示唆するように、近代科学的還元主義など)と、もつとありふれた、素朴な、ありのままの世界の物象

化とのあいだの中道となる [Garfield 2015: 63]。

ガーフィールドは、この動きを、現代西洋の形而上学への潜在的だが重要な貢献として捉えている。「インド・チベット風であれ、中国風であれ、中観派を真剣に受け止めることは、形而上学を實在のより深い分析に向けるのではなく、そのようなより深い分析の必要性を根絶することに向けるという可能性を真剣に受け止めることである」。この根絶によって、おそらく「弱いニヒリズム」への誘惑が起り、そして、より深い、「より実在的」なもののために現象世界の価値は低減し、それによって「ありふれた生活」を再び肯定することが可能になる [Garfield 2015: 80]⁽²²⁾。

六 結論

鈴木大拙、新仏教同志会、佐野学をはじめとする、日本の仏教モダニズムの初期の著述に出現する「汎神論」、およびスピノザ、ヘーゲル、マルクスら西洋思想家に関連した「汎神論」の幅広い分析によって、我々は次のような結論に達する。

- 一、近代西洋思想において、汎神論は、依然として強力な、議論を呼ぶ底流である。近年におけるスピノザの著作の再評価は、形而上学、認識論、倫理学に対して、そのラディカルな意味に注意を促している。スチュワートは、そのラディカル・デモクラシーの傾向のために、軽んじられているが、未だ肥沃な基礎として「内在論的」な汎神論を主張している。
- 二、汎神論は、日本の仏教モダニズムでも重要な誘意性をもつ。とくに一八八〇年代から一九四〇年代にかけて、新しい仏教の趣旨を明確にしようとした研究者や在家の仏教運動家にとって、汎神論は重要であった。これらの

思想家にとって、汎神論は唯物論と観念論のあいだの、そして有神論と無神論のあいだの「中道」であった。

三、鈴木大拙は、初期の著作『新宗教論』（一八九六）において、宗教の理想的形態として、あるいは宗教へのアプローチとして、「ポスト汎神論」特有の解釈を展開した。鈴木はポスト汎神論は、宗教への現象学的アプローチとして解釈できるもので、静的で、潜在的にニヒリスティックな「唯物論」の危険を懸命に避け、（私の議論では）最終的には変化と「進化」についてヘーゲル的な前提に陥る。

四、新仏教同志会関係の在家仏教運動家らは、この関心をおおむね共有していた。ただ彼らは、鈴木以上に汎神論のラディカルな「現世主義」を、（新）仏教の根本（または「本質」として受け入れる傾向があった。「超物質主義」は、還元主義と本質主義の罅を避けるアプローチを示すために用いられたもう一つの言葉である。それは、マルクスの「実践的ヒューマニズム」に類似するものかもしれない。

五、戦後、転向仏教者佐野学は、汎神論、仏教、マルクス主義の結びつきをさらに進めた。しかし、佐野自身は、調和という名目で、矛盾と差別を解消しようとするヘーゲルの罅に同じように捉えられることになった。マルクス主義を持ち込んだ彼の仏教汎神論は、現状に対する批判的抵抗の根拠としては無効なものになった。

六、このヘーゲルの罅から抜け出す方法は、存在論と形而上学の問題を徹底的に避けることである。ガーフィールドは、ある種の仏教思想を、現象学的でプラグマティックなものにとらえることを提案するが、これに従うことでその方法が作り出されるかもしれない。すなわち、實在は、他者や世界との関わりによって制定されるということだ。ただし、そのような関わりの主な目的——したがって意味のある實在——は、苦から解脱した存在という仏教の究極目的である。

(一) 他の部分は、アドヴァイタ・ヴェーダーンタと、セルフヘルプ指導者の女優シャーリー・マクレイン(一)について

- 割かれている。
- (2) 『別世界』の編集者らは「鈴木ほど、東洋的な汎神論に関して、西洋人に影響を及ぼすために尽力した者はいないだろう」と主張している [Geisler and Watkins (eds) 2003: 85]。
- (3) 汎神論と仏教について、または汎神論としての仏教についての最良の日本語資料は、正井敬次（一八八三—一九七九）の『仏教と汎神論』であろう。正井は、二人の同時代人、宇井白寿（一八八二—一九六三、仏教学者）と木村泰賢（一八八一—一九三〇、仏教学者・曹洞宗僧侶）の著述に言及している。両者とも、仏教と汎神論の関係を説明することに関心を抱いていた [正井一九七七：六]。
- (4) 汎神論の類型化において、『別世界』は、スピノザの汎神論を様態的と分類し、絶対的（アドヴァイタ）、流出的（プロティヌス）、発展的（ヘーゲル）、重層的（ラーダークリシユナン）、浸透的（道教・禅・「スターウォーズ」）と対比させている。
- (5) 「アメリカ革命の理神論者たちは、自己の神性を崇拜する誠実な表現を惜しむことはなかったが、理神論は事実上ここで「汎神論」と呼ぶものと機能的に区別がつかない。汎神論は実際のところ無神論の婉曲表現にすぎない。理神論は政治的穏健派と結びつくことが多いが、本質的にも実際のにも、革命思想を体系的に発展させるのに役立つ」 [Stewart 2014: 5-6]。
- (6) この批評家はヘンリー・ロリン・ミントンである。 [Henderson 2009: 62] を参照。
- (7) 「ヘーゲルが、倫理の幾何学的方法を思考の動きを妨げる形式主義とみなしたのに対して、マッシュレは、ある方法が一見幾何学的でデカルト的であることを証明し、逆にある内在哲学がアプリアリナ真実の保証に従わないことを示す。スピノザの著作において、真実は、一連の形式原理として最初に定型化されるのではなく、解説を通じて現れるのである」 [Ruddick 2011: ix]
- (8) 第四節の一部は「シールズ『調和に抗して』に基づいている」 [Shields 2017: 105-15, 235-43]。
- (9) 境野の論文「加藤博士に答へ」 [SB 2: 9: 1901: 325] は、男爵加藤弘之（一八三六—一九一六、明六社創設者・東京大学総長）に向けて書かれたものである。
- (10) 田中は続いて『大般涅槃經』からよく知られた二つ句、「一切衆生悉有佛性」と「草木国土悉皆成佛」を引用してい

る [SB 2: 10: 1901: 351]。

- (11) この点についてはジル・ドゥルーズ『スピノザ』やテット・ナジタの安藤昌益の論考を参照 [Deleuze 1988: 122-30; Najita 2002: 74]。ナジタは、安藤昌益における汎神論と「自由」について論じている。
- (12) 汎神論については、他の論文でも言及がある [SB 1: 5: 1900: 140; SB 2: 6: 1901: 289-95; SB 2: 12: 1901: 386-90; SB 4: 12: 1903: 916-19; SB 8: 2: 1907: 371-81; SB 8: 7: 1907: 454-61]。
- (13) [SB 2: 6: 1901: 289-95] も参照。
- (14) シールズ『調和に抗して』の第七章を参照 [Shields 2017]。
- (15) ここでの米峰の議論が、ロシアのアナキスト、クロポトキンによる有名な批判と一致していることは注目に値する。クロポトキンは、進化についての個人主義的な（そして社会ダーウイニズム的な）進化論の解釈を批判していた [Kropotkin 2016]。
- (16) 実際、ここでの米峰の見解は、おそらくマルクスの「人間例外主義」とそう違いはない。そこに根付いている基本的洞察は、次のようなものだ。人間は、食物、性、住みかに対する基本的欲動を動物と共有しているが、人間的な生活を生み出す独自の能力を持つ——経済や社会や「社会化された」人間を生むという能力である [MECW 3: 42: 43]。米峰との違いは、マルクスがその分析を発展させ、イデオロギーおよび私有財産のような特定の経済要因のゆがんだ影響に注目することにある。
- (17) 『パリ手稿』は、『経済・哲学草稿』（一八四四）としても知られるものである。『パリ手稿』や『聖家族』のマルクスによれば、共産主義とは、自然主義に根差した「現実的」な「実践的」なヒューマニズムの一形態であり、それは自然主義によって観念論と唯物論の統一的真理となっておりと主張している（たとえば [MECW 3: 296] など参照）。
- (18) さらに、佐野は「人性革命」の優先的必要性を主張することで、マルクス主義唯物論の根本的なポイントを見逃してしまう。すなわち、個人意識レベルでの根本的な変化は、不可能ではないにせよ、相応する社会政治的および経済的変化なしには難しいという認識である。「外面の制度的解決だけに満足する」 [SMC 3: 733] という佐野の非難は、トルストイ以来の社会主義に対する宗教的批判者によく見られるものであり、少なくともマルクスを注意深く読んだならば、むなしく響く。

- (19) この関連性は、一九三〇年代に西洋科学の「observation」に対応する、日本的な「観察」の概念を発展させた東京帝国大学医学者の橋田邦彦（一八八二—一九四五）の著作を検討すると、より明らかになる。
- (20) 興味深いことに、図らずもこれは、リチャード・ローティの展開した「リベラル」プラグマティズムの究極目的でもある（Rorty 1989）。「J」でエイムスとホルルの『老子道德経』のプラグマティックな解釈も考えられるかもしれない。彼らは、それを「人生を意味あるものにする事」を重んじたテキストと解釈している（Ames and Hall 2003）。
- (21) 『般若心経』の有名な連句を引用して、ガーフィールドは次のように結論付ける。「あらゆる現象の空は、単にある事物の属性である。ゆえに、空は、空に依存し、空は非永久的であり、空それ自体が空であり、空それ自体が単に慣習的な現実である」[Garfield 2015: 63]。
- (22) 意識についての中観派的「収縮 (deflationary)」現象学的見解と、ガーフィールドが呼ぶものと結びつくことで、「内的表象への参照、クオリア、現象学的特性、その他のそうした幽霊的な媒介物は剥がれ落ち、存在論はより明確になり、おそらくより自然主義的になり、そしてより、私的ではなく公的なものとなるだろう」[Garfield 2015: 161-62]。

参考文献

- 赤松徹真、福嶋寛隆編 一九八二『新仏教 論説集』全四巻、永田文昌堂（「新仏教」と巻数で引用）
- 佐野学 一九五八『佐野学著作集』全五巻、佐野学著作集刊行会（SMCと巻数で引用）
- 鈴木貞美 一九九八『日本の「文学」概念』作品社
- 鈴木大拙 一八九六『新宗教論』貝葉書店
- 正井敬次 一九七七『仏教と汎神論』同朋舎
- 仏教清徒同志会編『新佛教』一九〇〇—一九一五（SBと巻号で引用）
- Ames, Roger T., and David L. Hall, eds. 2003. *Dao de jing: Making this Life Significant—A Philosophical Translation*. Random House.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. City Lights Books.
- Garfield, Jay. 2015. *Engaging Buddhism: Why it Matters to Philosophy*. Oxford University Press.
- Geisler, Norman, and William D. Watkins, eds. 2003. *Worlds Apart: A Handbook on World Views*, 2nd edition. Wipf & Stock.
- Gratton, Peter. 2013. “Spinoza and the Biopolitical Roots of Modernity.” *Journal of the Theoretical Humanities* 18, no. 3 (Sept).
- Henderson, Harold. 2009. *Catalyst for Controversy: Paul Carus of Open Court*. SIU Press.
- Kropotkin, Peter. 2016. *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Wentworth Press.
- Macherey, Pierre. 2011. *Hegel or Spinoza*. University of Minnesota Press.
- Marx, Karl and Friedrich Engels. 1975. *Marx-Engels Collected Writings*. International Publishers (MECW 巻数で引用)
- Naita Tetsuo. 2002. “Ando Shoeki—The ‘Forgotten Thinker’ in Japanese History.” In *Learning Places: The Afterlives of Awa Studies*. Edited by Masao Miyoshi and Harry D. Harootyanian. Duke University Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Ruddick, Susan. 2011. “Introduction.” In *Hegel or Spinoza*, by Pierre Macherey. University of Minnesota Press.
- Shields, James Mark. 2017. *Against Harmony: Progressive and Radical Buddhism in Modern Japan*. Oxford University Press.
- Snodgrass, Judith. 2003. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. The University of North Carolina Press.
- Stewart, Matthew. 2014. *Nature’s God: The Heretical Origins of the American Republic*. W. W. Norton.
- Verhoeven, Martin. 2003. “The Dharma Through Carus’s Lens.” Introduction to *The Gospel of Buddha: According to Old Records*, by Paul Carus. Open Court Publications.