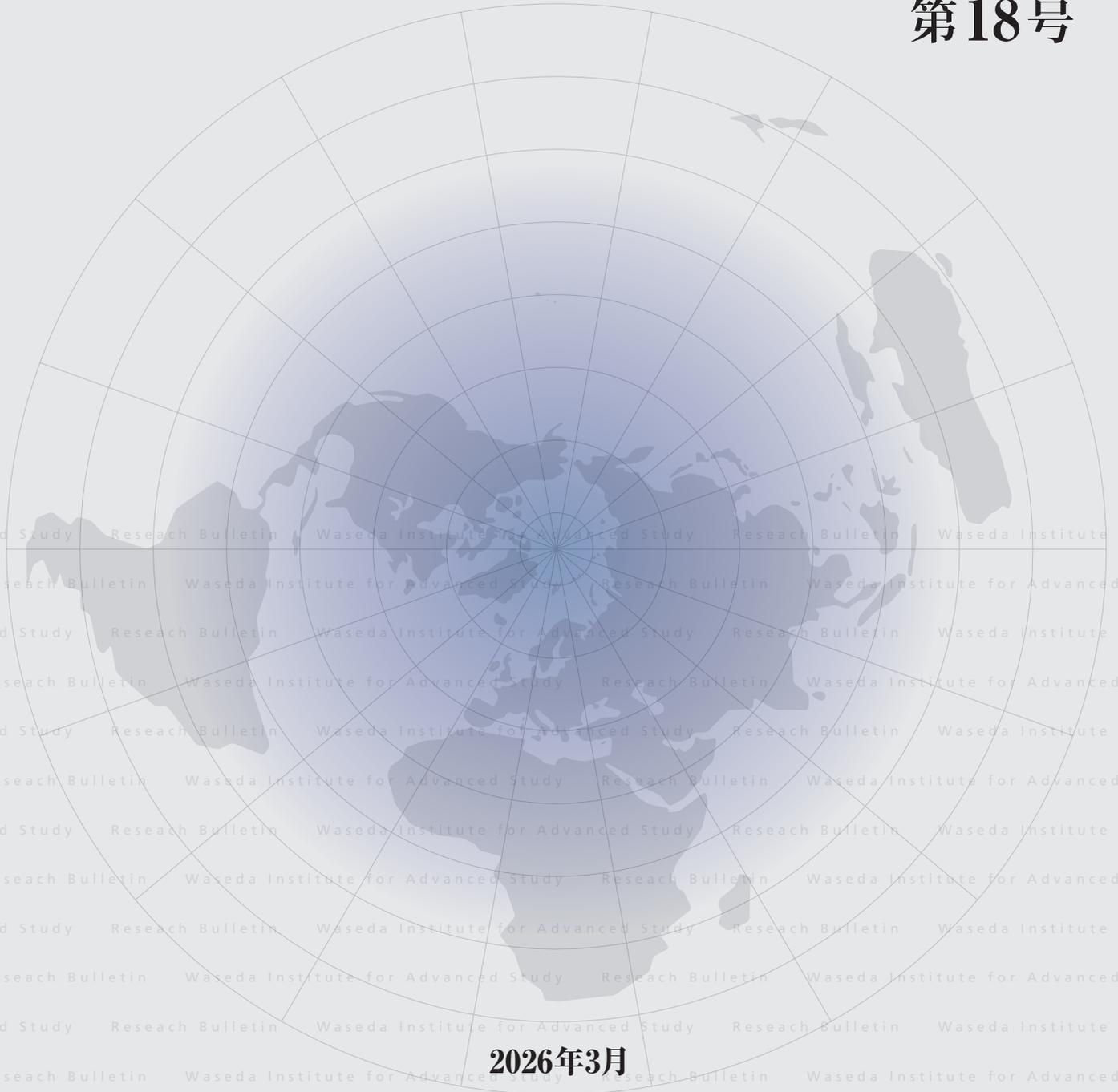


# 早稲田大学高等研究所紀要

第18号



**WIAS**

早稲田大学高等研究所  
Waseda Institute for Advanced Study

## 『早稲田大学高等研究所紀要 第18号』刊行にあたって

2008年度から刊行してきた本紀要もこのたび第18号を刊行する運びとなりました。日頃よりご支援をいただいております皆様におかれましては、厚く御礼を申し上げます。

早稲田大学高等研究所は、次代を担う優秀な若手研究者の育成と、本学の研究活動のより一層の活性化を目的に、2006年9月に設立されました。文系、理系の分野を問わず若手研究者を国際公募にて採用し、学際的な交流を推進するとともに、研究者の自立的な研究環境を提供し、先端的な研究活動を行っております。

2025年度は、人文・社会・自然科学分野で合計34名の研究員が在籍し、その約3分の1は女性研究者、約2分の1が外国人研究者です。本研究所の設立以来、本学を含む国内外の大学や研究機関等へと送り出した研究員は、これまで百数十名にもおよび、各分野の第一線で活躍しております。

本紀要は、こうした現職の研究員やこれまでに在籍した研究員(所友)の研究成果を収録しております。研究内容は多岐に渡り、論文については学内外の専門家による査読審査を経て収録しています。刊行は電子媒体として、本研究所のWebサイトにて、広く皆様にご覧いただいております。

本研究所では、本紀要のほか、研究員が英語にて研究報告を行う月例研究会、研究員の企画による各分野の専門家を招聘した研究会、英国Routledge社と提携して研究所での研究成果を書籍化する『Routledge – WIAS モノグラフシリーズ』の刊行の推進など、様々な形の成果発信や研究活動を展開しております。

こうした様々な取組みとともに、本紀要が国内外の皆様の研究活動に貢献することができましたら、これに勝る喜びはありません。

今後とも皆様のご指導とご支援をいただきますよう、心よりお願い申し上げます。

2026年3月

早稲田大学高等研究所

所長 竹内 淳

副所長 久保 克行

副所長 飯山 知保

## 目 次

『早稲田大学高等研究所紀要 第18号』刊行にあたって .....	1
<b>論 文</b>	
<i>Vedāntasiddhāntamuktāvalī</i> における <i>Śvetāśvataropaniṣad</i> 4.5 の解釈とその特徴 .....	真 鍋 智 裕 5
<b>研究ノート</b>	
Psychocerebrophenomenology: A Manifesto .....	CHENG, Tony 15
In Pursuit of Futility? On the Role of Wasan in the History of Science .....	KARAI SL, Antonia 25
シルクロードのタジク人女性をまどわす精霊憑依と防霊術の現在 .....	相 馬 拓 也 33
<b>研究動向</b>	
見過ごされてきた木版画の制作と職人の貢献 .....	BRADEL, Sabine Sophia・小 川 信 人 41
<b>雑 録</b>	
江戸時代の浄土宗僧と真宗僧による一念義研究 .....	森 新 之 介 (1)56

# Contents

Preface .....	1
<b>ARTICLES</b>	
The Interpretation of <i>Śvetāśvataropaniṣad</i> 4.5 in the <i>Vedāntasiddhāntamuktāvalī</i> and Its Characteristics .....	MANABE, Tomohiro 5
<b>RESEARCH NOTES</b>	
Psychocerebrophenomenology: A Manifesto .....	CHENG, Tony 15
In Pursuit of Futility? On the Role of Wasan in the History of Science .....	KARAI SL, Antonia 25
<i>Spirit Possession and Folk-Exorcism among Tajik Women in the Current Silk Road</i> .....	SOMA, Takuya 33
<b>RESEARCH TRENDS</b>	
Overlooked Woodblock Prints, their Production, and the Contributions of Craftspeople .....	BRADEL, Sabine Sophia · OGAWA, Nobuto 41
<b>REPORTS</b>	
Studies by Monks of the Pure Land Sect and the True Pure Land Sect in Edo-Period Japan on the ‘Ichinen-gi’ Teaching .....	MORI, Shin’nosuke (1) 56

# Vedāntasiddhāntamuktāvalīにおける Śvetāśvataropaniṣad 4.5 の解釈とその特徴

眞 鍋 智 裕

## The Interpretation of Śvetāśvataropaniṣad 4.5 in the Vedāntasiddhāntamuktāvalī and Its Characteristics

MANABE, Tomohiro

### Abstract

The verse Śvetāśvataropaniṣad 4.5 is commonly interpreted as presenting the dualism of matter and spirit. In contrast, the Advaita Vedānta school, which upholds the doctrine of absolute monism, understands the same verse as teaching spiritual non-duality. This paper examines Prakāśānanda's interpretation of the passage as expounded in his *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* (ca. 15th–16th century CE), a work representative of late-medieval Advaita thought. By comparing this monistic reading with the conventional dualistic interpretation, the study elucidates the distinctive exegetical features found in the work. In doing so, it highlights a shift in understanding the Upaniṣadic verse from a dualistic to a monistic perspective, while also illuminating broader trends in scriptural interpretation within the Advaita Vedānta tradition during the 15th–16th centuries—a period that has received little scholarly attention. The findings thus contribute to a better understanding of the historical development of Advaita Vedānta exegesis.

## 1. 序

古代インドで成立したウパニシャッド (Upaniṣad) 文献群のなかでも、紀元前4世紀から2世紀頃にかけて成立したと考えられる中期古ウパニシャッド文献群に分類される Śvetāśvataropaniṣad (以後 ŚveU と略記) の第4章第5節では、神秘的な山羊 (aja, *m./ajā, f.*) の寓話が語られている。この ŚveU 4.5 の山羊の寓話は、精神と物質とを峻別する二元論に立脚するサーンキヤ思想 (Sāṃkhya)

の淵源の一つと考えられており、そのためインド思想史上、二元論的に解釈されることが通例である<sup>(1)</sup>。

一方ウパニシャッド文献群には、時には相互に矛盾するような様々な思想が説かれており、それらの諸思想を、ある特定の立場から体系的に整理し、全てのウパニシャッド文献群が首尾一貫した統一的な思想を説いていることを示そうとしたのが、ウパニシャッド文献群に対する解釈学派であるヴェーダーンタ学派 (Vedānta) である。このヴェーダーンタ学派も、その立脚する立場によって様々な学派に分

(1) 例えば本多 [1980] は、ヴァーチャスパティ・ミシュラ (Vācaspati-mīśra, 9世紀頃) は、サーンキヤ学派の根本典籍 *Sāṃkhyakārikā* (SK) に対する註釈 *Sāṃkhyatattvakaumudī* の吉祥句において ŚveU 4.5 とほぼ同じ詩節を記述しているため、ŚveU 4.5 が精神と物質の二元論に立脚するサーンキヤ思想の淵源と考えられていたという趣旨のことを指摘し、ŚveU 4.5 を二元論的に解釈している。本多 [1980: 19-20] 参照。また湯田 [2000] は、ŚveU 4.5 に対する脚注において、二元論的な解釈を提示している。湯田 [2000: 667] 参照。しかし、SK そのものや SK に対するヴァーチャスパティに先行する諸註釈においては、管見の限り ŚveU 4.5 に対する言及は見られない。そのため、ŚveU とサーンキヤ学派の直接的な関係性は不明であるが、後に言及するように、アドヴァイタ学派の開祖シャンカラ (Śaṅkara, ca. 8世紀頃) は、ヴェーダーンタ学派の根本経典 *Brahmasūtra* (BS) に対する註釈であり彼の主著である *Brahmasūtrabhāṣya* (BSBh) において、ŚveU 4.5 に対するサーンキヤ学派の解釈を紹介し、その解釈を批判して彼の一元論的解釈を提示している。このことは、実際に当時サーンキヤ学派が ŚveU 4.5 を二元論的に解釈していたことを示唆している。

かれていった。そのなかでも、8世紀に成立した現存最古の学派であるアドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派 (Advaita Vedānta, 以後アドヴァイタ学派と略記) は、宇宙の根本原理であるブラフマン (brahman) と個的存在の根本原理であるアートマン (ātman) は全く同一の実在であること、そのブラフマン=アートマンは唯一の実在である精神であること、またこの唯一の精神的実在であるブラフマン=アートマン以外のものは幻影に過ぎないことを主張しており、厳格な精神一元論<sup>(2)</sup>に立脚している。そしてアドヴァイタ学派は、全てのウパニシャッド文献群が以上の厳格なブラフマン一元論としての精神一元論を説いていると主張しており、もちろん ŚveU 4.5 も精神と物質の二元論を説いているのではなく、精神一元論を説いていると解釈している。

15世紀から16世紀頃のアドヴァイタ学派の学匠プラカーシャーナンダ (Prakāśānanda) も、彼の著作 *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* (以後 VSM と略記) のなかで、一我論 (ekajīvavāda) の典拠として ŚveU 4.5 を引用し、それを一元論的に解釈している。一我論とは、多我論 (anekajīvavāda) と対になる考え方であり、唯一の精神的実在であるブラフマン (=アートマン, 最高のアートマン paramātman) が制約を受けて個々の神々や人間、動物や植物といった精神的存在である個我 (jīva[-ātman]) になるのであるが、その個我也本来的に唯一であると考えるのが一我論、個我は本来的に多数であると考えるのが多我論である。アドヴァイタ学派には両方の考え方が存在しており、プラカーシャーナンダは一我論の立場を採用している<sup>(3)</sup>。

本稿では、まず ŚveU 4.5 に対する二元論的解釈を、先行研究を参考にしつつ紹介する。その後、プラカーシャーナンダがこの ŚveU 4.5 をどのように一元論的に解釈しているのかを、VSM を分析することによって示す。最後に、ŚveU 4.5 に対する二元論的解釈と VSM の一元論的解釈を比較することによって、VSM の一元論的解釈の特徴を描写する。

このように、本稿は ŚveU 4.5 に対する二元論的解釈から一元論的解釈へという解釈変遷の過程を解明するものである。このことは、一元論に立脚するアドヴァイタ学派が、二元論に立脚するサーンキヤ思想を、同じ聖典に依拠しつつも如何に超克したのかということを知ることでもある。また、プラカーシャーナンダを始めとする15世紀以降の後期アドヴァイタ学派の研究は世界的に見ても端緒にいたばかりであり、彼らの聖典解釈の実態はまだ解明されていない。本稿においてプラカーシャーナンダの聖典解釈の実態の一端を解明すること<sup>(4)</sup>は、アドヴァイタ学派における聖典解釈史の研究に大いに貢献するものであると考える。

## 2. Śvetāśvataropaniṣad 4.5 の二元論的な解釈

まず、ŚveU 4.5 を提示しつつ、先行研究を参考に<sup>(5)</sup>そのサーンキヤ思想的、つまり二元論的な解釈を示したい。ŚveU 4.5 は以下のようなものである。

ŚveU 4.5.

ajām ekām lohitasuklakṣṇām bahvīḥ prajāḥ sṛjā-  
mānām sarūpāḥ /

ajo hy eko juṣamāno 'nuṣete jahāty enām bhukta-  
bhogām ajo 'nyaḥ //

実に、ある (eka) 雄山羊 (aja, m., 不生なもの) は、同じ色をした多くの子孫を生みつつある、赤・白・黒をした一匹の (ekā) 雌山羊 (ajā, f., 不生なもの) を楽しみつつ傍に寝る。別の (anya) 雄山羊は、享樂を享受し [終わっ] た彼女 (雌山羊) を去る<sup>(6)</sup>。

ŚveU 4.5 中の “aja” とは、「山羊」と「生じないもの (不生なもの, a-ja)」との両方の意味を持つ言葉である。男性形の “aja” は、「雄山羊」を意味するとともに、また常住な「生じないもの」である精神原理「プルシャ」(puruṣa, m., 字義的には「人間」、個

(2) ここで「厳格な精神一元論」とは、究極的な立場として唯一の精神の実在しか全く認めない立場を意図している。その意味でこの表現は、一元論の立場に立ちながらも最高神や個我の相違も認めるアドヴァイタ学派以外のヴェーダーンタ諸学派との相違を意図している。

(3) 一我論と多我論については Mahadevan [1938: 179-181] 参照。

(4) プラカーシャーナンダは VSM において、アドヴァイタ教学史上、「知覚創出論」(dṛṣṭisṛṣṭivāda) を初めて明確に唱道した人物として有名である。しかし彼は「知覚創出」という用語自体は使用していない。以上の事情から、彼に関する先行研究も知覚創出論に関するものばかりである。例えば、村上 [1994a], [1994b], [1995], Timalsina [2006], Joshi [2010] がある。

我に相当)を意図しているとも解釈される。一方、“aja”の女性形の“ajā”は、「雌山羊」を意味するとも、また常住な「生じないもの」である物質原理の「根本物質」(pradhāna, *f.*, 根本原質 mūlaprakṛti とも)を意図しているとも解釈される。このように、男性形と女性形の二つの「不生なもの」という語は、それぞれプルシャと根本物質が常住な根本原理であることを示しており、したがって ŚveU 4.5 はサーンキヤ思想の二元論を教示していると解釈されるのである。

また、雌山羊が赤・白・黒をしているということは、サーンキヤ思想において物質原理である根本物質が、順に激質(rajās)・純質(sattva)・暗質(tamas)の三属性(triguṇa)から成ることを意味していると解釈される。さらに、赤・白・黒をしている雌山羊が同じ赤・白・黒をしている多くの子孫を生みつつあるということは、根本物質が展開(転変、

pariṇāma) することで多様な物質的な現象世界が生じ、その現象世界も原因である根本物質と同様に三属性から成ることを意味していると解釈される。そして雌山羊が一匹であるということは、多様な現象世界の原因が一つの根本物質であることを意図していると解釈される。

また、ある雄山羊が以上のような雌山羊を楽しみつつ傍に寝る、ということは、多数存在するうちのプルシャのうち、あるプルシャは根本物質と関わりを持ち、そのため根本物質あるいはそれから展開した現象世界に対する欲望を抱き、輪廻(saṃsāra)のうちに留まっていることを意味していると解釈される。一方、別の雄山羊が享樂を享受し終わった雌山羊を去る、ということは、あるプルシャは、現象世界に対する欲望を離れ、根本物質との関わりを捨て、独存状態(kaivalya)、つまり解脱(mokṣa)に達していることを意味していると解釈される。この

- (5) 以下の ŚveU 4.5 に対する二元論的な解釈について、本多 [1980: 19-20]、湯田 [2000: 667] を参考にした。また、シャンカラが BSBh で紹介する ŚveU 4.5 に対するサーンキヤ学派の解釈も参照した。シャンカラの紹介するサーンキヤ学派の解釈は以下の通りである。BSBh 155,10-156,2 (on BS 1.4.8): punar api pradhānavādyaśabdatvaṃ pradhānasyāsiddham ity āha. kasmāt. mantravarṇāt “ajām ekāṃ lohitaśuklakṛṣṇām bahvīḥ prajāḥ sṛjāmānām sarūpāḥ / ajo hy eko juṣamāno ’nuṣete jahāty enām bhuktābhogām ajo ’nyaḥ //” (ŚveU 4.5) iti. atra hi mantrā lohitaśuklakṛṣṇaśabdaiḥ rajāhsattvatamāṃsy abhidhīyante. lohitaṃ rajāḥ, rañjanātmakatvāt. śuklaṃ sattvam, prakāśātmakatvāt. kṛṣṇaṃ tamaḥ, āvaraṇātmakatvāt. teṣāṃ sāmyāvasthāvayavadharmair vyapadīsyate lohitaśuklakṛṣṇeti. na jāyata iti ca ajā syāt, “mūlaprakṛtiḥ avikṛtiḥ” (SK 2) ity abhyupagamāt. nanv ajāśabdaś chāgyām rūdhaḥ. bādham, sā tu rūdhir iha nāśrayitum śakyā, vidyāprakaraṇāt. sā ca bahvīḥ prajāś traiguṇyānvitā janayati. tāṃ prakṛtiṃ aja ekāḥ puruṣo juṣamānaḥ prīyamānaḥ sevamāno vānuṣete tāṃ evāvīdyayā ātmatvenopagamyā sukhī duḥkhī mūḍho ’ham ity avivekitayā saṃsarati. anyāḥ punar ajāḥ puruṣa utpannavivekajñāno virakto jahāty enām prakṛtiṃ bhuktābhogām kṛtābhogāpavargām parityajati mucyate ity arthaḥ. tasmāc chrutimūlaiva pradhānādikalpanā kāpilānām iti (またさらに、根本物質論者は、根本物質 (pradhāna) に関して [聖典に] 説かれていないことは成立していない、と述べる。【問】 どうしてか。【答】 マントラに説かれているから。「実に、一つの不生なものは、同じ色をした多くの子孫を生みつつある、赤・白・黒をした一つの不生なものを楽しみつつ側で寝る。別なものである不生なものは、享樂を享受し [終わっ] たこれを去る」と。実にこのマントラにおいて、赤・白・黒という諸の語によって、激質・純質・暗質が表述されている。激質は赤である。染めることを本性とするから。純質は白である。輝きを本性とするから。暗質は黒である。覆障を本性とするから。それらが均衡した (sāmya) 状態が、赤・白・黒という部分の諸特性によって表示されている。また、生じないという意味で、不生なもの (ajā) に違いない。「根本原質は変化しない」と容認されているから。【反論】 「アジャー」という語は、雌山羊の意味で慣用されている。【答】 確かに。しかしここでは、その慣用表現は依拠され得ない。明知が主題であるから。そしてそれは、三属性から成るものに随順した多くの子孫を生み出す。その原質を、不生な一人のプルシャは楽しみつつ、すなわち喜びながら、あるいは享受しながら側に寝る、つまり同じそれ (原質) を、無明によって自身であると認めて (考えて)、私は快適である、[私は] 苦しんでいる、[私は] 迷っている、と、識別 [知] のない者として輪廻する。さらに、別の不生なプルシャ、すなわち識別知が生じた無欲な者は、この享樂を享受し [終わっ] た、すなわち享樂と解放を為した原質を去る、つまり放棄する。解放される、という意味である。以上のことから、カピラの徒たち (サーンキヤ学派) にとって、根本物質等の想定は、天啓聖典を根本とするものに他ならない。以上)。Thibaut [1904: 252-254]、Gambhirananda [1965: 259-260]、金倉 [1980: 311-312]、湯田 [2006: 449-450] も参照。なお上記の BSBh は BS の註釈であり、ŚveU に対する註釈ではなく、ŚveU が直接的な「本文」ではないため、本文中の ŚveU 4.5 の引用箇所はボード体ではなくイタリック体にして示してある。
- (6) 和訳に際して、Hauschild [1927: 22-23]、Oberlies [1998: 81-82]、Olivelle [1998: 424-425]、湯田 [2000: 494]、Slaje [2009: 72] を参照した。これらの先行訳を参照しただけでも ŚveU 4.5 に対してはいくつかの解釈が可能であることが理解されるが、ここでは本稿の二元論的解釈と一元論的解釈の比較という目的から、BSBh に見られる二元論的な解釈に従った。また、特に二元論的・一元論的解釈に違いが見られない点についてもアドヴァイタ諸文献に見られる解釈に従った。アドヴァイタ諸文献に見られる ŚveU 4.5 解釈については本稿第3節の VSM における解釈と真鍋 [2026] を参照。そのため、必ずしも ŚveU 4.5 の原意に沿った和訳でないことを付言しておきたい。

ように、あるプルシャは根本物質と関わりを持って輪廻の状態にあり、別のプルシャは根本物質との関わりを捨て去って解脱の状態にある、ということに対比的に示しているというのである。またこのことから、多くのプルシャ、つまり多くの個我が実在することが想定されるため、ŚveU 4.5は多我説を教示していると解釈されてもいる<sup>(7)</sup>。

### 3. *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* における *Śvetāśvataropaniṣad* 4.5 に対する一元論的な解釈

以上のように ŚveU 4.5 は、通例、サーンキヤ思想の二元論を教示するものとして、また多我説を教示するものとして理解される。しかし、プラカー

シャーナンダは、アドヴァイタ学派のブラフマン一元論の立場から、ŚveU 4.5 を一元論的に、また一我説を教示するものとして解釈している。続いて、そのプラカーシャーナンダの解釈を以下に検討したい。

プラカーシャーナンダは、以下の点についての典拠として ŚveU 4.5 を提示する。すなわち、無知 (ajñāna, 無明 avidyā とも)<sup>(8)</sup> がただ一つのみ存在する点、またその無知によって影響された (制約された upahita) アートマンが個我となり、その個我也本来的にはただ一つだけ存在する点である<sup>(9)</sup>。そしてプラカーシャートマンは、ŚveU 4.5 に対して以下のように解釈を加える。

(7) fn. 20 の BSBh において言及されている懸念事項を参照。

(8) アドヴァイタ学派において無明は、アートマンの傍にあることで本来属性を持たないアートマンに様々な属性を付与する等の影響を与える制約条件 (upādhi) であり、物質的な現象世界の原因でもある。眞鍋 [2025] 参照。またアドヴァイタ学派における無知 (無明) の働きについて、林 [1998] 参照。

(9) VSM 16,1-4: ata evājñānasya jīvopādhitvāt tasya caikatvāt tadupādhiḥ ātmā jīvo bhavann eka eva bhavatyī ekajīvavādinō vadanti. yathoktānupapattisiddhārthānupādinī śrutir api — “ajām ekām lohitaśuklakṛṣṇām bahvīḥ prajāḥ sṛjānām sarūpāḥ / ajo hy eko juṣamāno ’nuṣete jahāty enām bhuktabhogām ajo ’nyah // ŚveU 4.5 //” (同じ理由で、無知は個我の制約条件であるので、またそれ (無知) は一つであるので、それ (無知) を制約条件とするアートマンは、個我であって、唯一のものである、と一我論者たちは述べる。上述の通りに不可能性によって成立した (anupapattisiddha) 意味内容を説明している天啓聖典も [ある]。[実に、一つの不生なもの (個我) は、同じ色をした多くの子孫を生みつつある、赤・白・黒をした一つの不生なもの (無明) を楽しんでるので傍に横たわる。[無明とは] 別なものである不生なもの (個我) は、享樂が享受され [終わっ] たそれ (無明) を去る)。また、この箇所先立って、VSM では無知が唯一であることが、現に観察されている現象世界という結果が別様にはあり得ないことによる想定 (\*kalpanā) によって、証明されている。VSM 14,1-15,9: tathāpi tad ajñānam ekam anekam veti katham nirṇaya iti cet, ekam eveti vadāmaḥ. kiṃ tatra sādhanam iti cet, ucyate — laukikī vaidikī cāpi nājñāne dṛṣyate pramā / kāryadṛṣṭyātha kalpyam cel lāghavād ekam eva tat // 8 // ajñānam kiṃ vedasiddham uta laukikapratyakṣādisiddham uta paridṛṣyamānakāryānyathānupapattiyā kalpyam. tatra nādyah, pūrvakāṇḍasya karmamātraviṣayavāt, vedāntānam ca paripūrṇasaccidānandabrahmamātraviṣayavāt, tatraiva phalasambandhāt, ajñānātau tadabhāvāt, tadapratipādatvāt. nāpi dvitīyah, spaṣṭapratyakṣādisiddhatve vivādābhāvavaprasaṅgāt. tasmāt svato ’saṅgodāsīnasya sadā svānandatpṛtasyāsatyānekavidhasukhaduḥkhādyātmakaprapañcaracanānupapattiyājñānam kalpyata ity eva vācyam, gatyantarābhāvāt. tathā ca kalpyamānam ajñānam ekam anekam veti vivāda ekasyāpi nidrādoṣasyānekavidhakāryajanakatvasya svapne dṛṣṭavāl lāghavasahakṛtānyathānupapattir vicitrāsaktikam ekam ajñānam ādāya viśrāmyatīti yuktam (【問】そのようであったとしても、その無知は一つであるのか、多数であるのか、どのように決定するのか、という [問いがある] とすると、【答】一つに他ならない、と [我々は] 答える。【反論】そのこと (無知が一つであること) に対して何が論証手段であるのか、という [反論がある] とすれば、【答】答える。[無知に対しては、世間的な正しい知は見られず、ヴェーダに由来する [正しい知] も [見られない]。もしも、結果を見ることで [無知は] 想定されるとすれば、簡潔であるので、それ (無知) は一つに他ならない。無知は、【選択肢1】ヴェーダによって成立するのか、あるいは【選択肢2】世間的な知覚等によって成立するのか、あるいは【選択肢3】観察されている結果が、別様にはあり得ないことによって想定されるのか。それら [三つの選択肢] のうち、【選択肢1の否定】第一ではない。前篇 (祭祀行為篇) は祭祀行為のみを対象としているから。また、諸ヴェーダは完全な有・知・歡喜であるブラフマンのみを対象としているから。同じそこ (ヴェーダ) では果報との結合関係があるので、[また] 無知等にはそれ (果報) が存在しないので、[ヴェーダは] それ (無知等) を教示するものではないから。【選択肢2の否定】第二でもない。[無知が] 明瞭に知覚等によって成立しているとすれば、論争は存在しないことが帰結してしまうから。【選択肢3の肯定】それ故、それ自体、無執着で無関心であり、常に自身の歡喜に満足しているもの (主宰神) が、非真実・多様・楽・苦を本性とする現象世界を創り出すことは不可能であるので、無知が想定される、とのみ、述べられるべきである。他の理解は存在しないから。また同様に、想定されている無知は、一つであるのか、多数であるのか、という論争において、一つであったとしても、眠りという過失が多様な結果を生み出すものであることが夢において見られるので、簡潔さに裨益されたそうでなければあり得ないことが、多彩な能力を持つ一つの無知を得てから、止息する、ということが理に適っている)。本稿では VSM の和訳に際して Venis [1898] を参考にした。また、VSM のテキストの箇所情報は VSM<sub>B</sub> に従っている。

VSM 16,5-11: asyāyam arthaḥ. asatyasya jagato 'vidyāhetukatve vaktavye sā kim janyājanyā veti saṁśaye na janyety āha — **ajām** iti. na cāvidyāvācakapadābhāvaḥ, ajām ity asyaiva strī-linganirdiṣṭasya tadvācakatvāt. tasyā anekatvaṁ vyāvartayati — **ekām** iti. tasyā vicitrakāryajananasāmarthyam triḡuṇātmakatvena samarthayate — **lohitetyādinā**. tādrśāvidyopahitasya jīvasyotpattiṁ nirasyati — **aja** iti. tasya jīvasyānekatvaṁ niṣedhati — **eka** iti.

これ (ŚvetU 4.5) の意味は以下のようである。非真実な世界が無明を原因とするものであると述べられるべきである場合、それ (無明) は生じるもの (janyā) であるのか、あるいは生じないもの (ajanyā) であるのか、という疑惑に対して、生じるものではない、と述べる。不生のものを (ajām), と。また、無明を表示する単語が存在しないのではない。「不生のものを」という、まさにこの [語] は、女性形によって示されており、それ (無明) を表示するものであるから。それ (無明) が多数であることを排除する。一つの (ekām), と。それ (無明) の多彩な結果を生み出す能力を、[無明が] 三属性を本性とすることによって述べる。赤等という [語] によって、そのような無明によって制約された個我が生起することを否定する。不生のものは (ajah), と。その個我が多数であることを拒斥する。一つの (ekah), と。

VSM では、“aja/ajā” は「雄山羊／雌山羊」という意味ではなく、ただ「不生のもの」という意味で使用されている。そして、女性形の「不生のもの」は無明 (avidyā, f.)<sup>(10)</sup> を、男性形の「不生のもの」は個我 (jīva, m.) を指示している。以上のことよって、無明と個我とがそれぞれ生じるものでないことが示されている。さらに、これら不生のものである

無明も個我も、それぞれ「一つの」(\*eka/ekā) とされているため、多数存在するのではなくただ一つだけ存在するというのである。そして、無明が「赤等」、つまり赤・白・黒とされているのは、無明が激質・純質・暗質の三属性を本性としていることによって、無明が多彩な結果を生み出す能力を示しているのである。なお「多彩な結果」には現象世界も含まれるが、「非真実な世界」(\*asatyajagat) とされているように、ブラフマン一元論に立脚するアドヴァイタ学派において、現象世界は真実には実在しないものである<sup>(11)</sup>。

この後、プラカーシャーナンダは、ŚveU 4.5 の「実に」(hi) という語は、個我に相違 (bheda, 個別性)、つまり多数性がないことが周知されていることを示していると註釈を付してから<sup>(12)</sup>、“anuṣete” と “juṣamāṇaḥ” という語について以下のように解釈する。

VSM 17,3-7: nanu svayaṁprakāśabrahmābhinnatvāj jīvasya katham tadvilakṣaṇāvastheti. ata āha — **anuṣeta** iti. tām avidyām anusṛtya nidrita iva **śete**. ajñānenāvṛtaḥ san mudritajñānantro bhavatiṭy arthaḥ. paścāt kāryākāreṇa sthitāṁ tām eva **juṣamāṇaḥ** sevamāṇaḥ saṁsārī bhavati svapnadṛg ivety āha — **juṣamāṇa** iti.

【反論】[個我は] 自ら輝くブラフマンと異ならないので、個我にどうしてそれ (ブラフマン) と異質な状態があるのか、という [反論がある]。

【答】それ故に答える。傍に横たわる (anuṣete), と。その無明に這い近づいてから、眠っているかのように横たわる、すなわち無知によって覆われているので、知の眼が塞がった者となる、という意味である。

後に結果の形相でいる同じそれ (無明) を<sup>(13)</sup> 楽しんで (juṣamāṇaḥ), すなわち堪能し

(10) この ŚveU 4.5 の直前まで、女性形の無明ではなく、中性名詞の無知 (ajñāna) が使用されていたが、この ŚveU 4.5 の「不生のもの」(\*ajā) が女性形であるため、プラカーシャーナンダは、この ŚveU 4.5 に関連する議論において無知ではなく無明という語を主に使用している。

(11) 中村 [1989: 417-461], [1996: 24], 前田 [1980: 106-108], 眞鍋 [2025] 参照。

(12) VSM 17,1-2: nanu jīvatam anekatvaṁ loke 'nubhūyate, tat katham ekatvam. ity āsāṅkyābhedasyopaniṣatprasiddhatvaṁ yukti-siddhatvaṁ ca prasiddhārthena hiśabdenāha — **hīti** (【反論】個我にある多数性が、世間において経験される。それ故、どうして [個我は] 一つであるのか。【答】以上のことを懸念して、[個我に] 違いがないことは、ウパニシャッドにおいて周知されており、また理論によって成立しているということ、周知されたことを意味する「実に」という語によって述べる。実に、と)。

ているので (sevamānaḥ), [外界に実在しない対象を見る] 夢を見る者のように, [真実としては実在しない輪廻世界に束縛される] 輪廻主体となる, ということ<sup>13</sup>を述べる。楽しんでいるので, と。

アドヴァイタ学派のブラフマン一元論において, 個我は本来的にはブラフマンであるので, どうして個我とブラフマンに異質性があるのか, という反論に対して, プラカーシャーナンダは次のように答えている。「傍に横たわる」(anuśete) という語によって, ブラフマンが, 無知(無明)に覆われることで, 知の眼が塞がった者, すなわち個我となる, ということが教示されている。つまり, 個我とブラフマンとの異質性は, 無明による覆いの有無によるというのである。

またプラカーシャーナンダは, 「楽しんでいるで」(juṣamānaḥ) という語によって, ブラフマンが, 多様な現象世界という結果の形相に展開している無明を堪能している(sevamānaḥ), 輪廻主体である個我となる, ということが教示されているとも解釈している。この場合でも, ブラフマンと個我の違いは, 結果の形相に展開しているとはいえ, 無明との関係の有無によっている。

ŚveU 4.5d に対するプラカーシャーナンダの註釈は, この無明にまつわる諸問題の解消を主題としている。以下にこの点を確認したい。

VSM 17,7-12: nanv avidyāyā anādītenāvināśitvād anirmokṣaprasaṅga itī.  
ata āha — **jahāty enām** itī. vākyotthāmatattvasākṣātkāreṇa nivartayatīty arthaḥ.  
tyājyā ced avidyā kathaṃ tarhi tām āśritavān ātmā.  
ity āśaṅkyā, bhogārthaṃ hy avidyāśrayaṇaṃ bhogasya ca tayā janitavād idānīm svātmadarśanena prayojanaśūnyāṃ manyamāno jahātīty āha — **bhuktabhogām** itī. **bhukto bhogo** yayā sā tatheti vigrahaḥ.

【反論】無明は無始なものである(不滅)であるから, 解脱がないことが帰結してしまう, という [反論がある]。

【答】それ故に答える。それ(無明)を去る(jahāty enām), と。[聖典]文から生じた自身(アートマン)の真実の直証(ātmatattvasākṣātkāra)によって [無明を] 除去する, という意味である。

【問】無明が捨てられるべきであるとする(と), その場合, どうしてアートマンはそれ(無明)に依存したのか。

【答】以上のことを懸念してから, 何故なら, 無明への依存は享樂のためであり, また享樂はそれ(無明)によって生じたものである(と), 今や自分自身を見ること(śvātmadarśanena) [無明を] 目的(prayojana)を欠いたものと考えているので [無明] を去る, と答える。享樂を享受し [終わっ] たもの(bhuktabhogām), と。それによって(yayā) 享樂が享受され [終わっ] た, それ(sā)がそのよう(享樂を享受し終わったもの, つまり無明)である, と [語が] 分解される。

ここでは先ず, 以下の反論が提起される。すなわち, 無明は「不生のもの」と言われているように, 生じたものではない, つまり始まらないものである(と), それ故に滅することもない。そのため, アートマンは常に無明に覆われた状態にあるので, 解脱がないことが帰結してしまう。以上の反論に対してプラカーシャーナンダは, ŚveU 4.5の「それを去る」(jahāty enām) という語句は, 個我が聖典文から生じた自身(アートマン)の真実を直証することによって無明を除去する, ということを教示しており, 自身の真実の直証, すなわち真実の知によって無明は除去され得るので, 解脱がないことが帰結してしまうことはない, と答えている。

この返答に対して, さらに以下の反論が提起される。もしも, 無明が捨てられるべきである(と)とする(と), そもそもどうしてアートマンは無明に依存した, す

13) 「後に結果の形相でいる同じそれ(無明)を」(paścāt kāryākāreṇa sthitām tām eva) という表現は, VSM では直接語句に対する註釈が為されていないが, 「同じ色をした多くの子孫を生みつつある」(bahviḥ prajāḥ sṛjamānām sarūpāḥ) という ŚveU 4.5b の表現を念頭に置いているように思われる。というのも, VSM の解釈に従えば, この表現は「無明が多様な現象世界を現に展開しつつある」という意味になるからである。

なわち無明を必要としたのであろうか。この反論に対して、プラカーシャーナンダは「享樂を享受し終わったものを」(bhuktabhogām) という語を以下のように解釈することによって答えている。すなわち、アートマンが無明に依存した理由は、現象世界における享樂のためであり、しかもその現象世界における享樂は無明によって生じたものである。つまり、無明があるからこそ現象世界における享樂が生じ、その享樂を求めるがためにアートマンは無明を必要としたのである。したがって、個我が自分自身を見る、つまりアートマンである自身の真実を知ることによって、真実にはブラフマンしか実在しないことを直証することで、現象世界における享樂も無意味となる。そうすると無明は、享樂という目的を欠いているという意味で、「享樂を享受し終わったもの」となる。個我は、そのような享樂の享受という目的を欠いた無明を捨て去るのである。

最後に、以上の返答に対して、無明は個我の本質に含まれているので、どうして個我が無明を去ると言われたのか、という反論が提起される。この反論に対してプラカーシャーナンダは「別なものである不生のものは」(ajo 'nyah) という語句に対する解釈を示すこと答えている。

VSM 18,1-4: nanv avidyāviśiṣṭasya jīvatvād avidyāyā jīvasvarūpāntarbhāvāt katham jahātīty uktam iti.

ata āha — ajo 'nya iti. ajo jīvo 'vidyāto 'nya eva, na tv avidyāntarbhāvena jīvatvam. avidyāyā jaḍatvāt, jīvasya ca cetanatvāt, jīvopādhitvena svīkārāc ceti.

【反論】無明に限定されたものが個我であるから無明は個我の本質に含まれているので、どうして [個我が無明を] 去ると言われたのか、という [反論がある]。

【答】それ故に答える。別なものである不生のものは、と。不生のものとは個我であり、無明とは全く別なものであって、無明に含まれることによって個我であるのではない。無明は物質(jaḍa)であるから。また個我は精神的なもの(cetana)であるから。また [無明は] 個我の制約条件であると認められているから。以上が [ŚveU 4.5 の意味である]。

ここでの反論は以下の通りである。すなわち、無明に限定されたものが個我であるので、そもそも定義上、無明は個我の本質に含まれている。個我が個我である限りは無明と不可分離の関係にあるはずである。それ故、個我が無明を去るとどうして言われたのか、個我が無明を去ることはないはずである、ということである。

以上の反論に対してプラカーシャーナンダは以下のように答えている。すなわち、ŚveU 4.5 の「別なものである不生なものは」(ajo 'nyah) の「不生なものは」(ajah) とは個我のことを教示しており、そして「別なものである」(anyah) とは、その個我が無明とは全く別なものであることを教示している。というのも、アドヴァイタ教学において、無明は物質であり、個我は精神的なものであるもので、両者は全く別なものなのである<sup>(14)</sup>。また反論者は、無明に限定されたものが個我であるので、無明は個我の本質に含まれていると述べていた。しかしアドヴァイタ教学において、無明と個我の関係は、限定要因 (viśeṣaka/viśeṣana) ・被限定要因 (viśeṣya) の関係ではなく、制約条件 (upādhi) ・被制約者 (upahita) の関係<sup>(15)</sup>である<sup>(16)</sup>。そのため個我は、無明に限定された、無明と同性質で不可分離のものではなく、本質的に個我自身とは別なものである無明に制約されたものであり、またその無明を捨て去ることができるものなのである。

(14) 中村 [1989: 534-546], [1996: 24, 26, 233], 前田 [1980: 234-240], 眞鍋 [2025] 参照。

(15) 限定要因・被限定要因と制約条件・被制約者の関係に関しては佐藤 [2005: 256] を参照。

(16) 厳密に言うと、無明は個我に影響を及ぼしているかのように見えるものであり、真実には個我にいかなる影響も及ぼしていない。個我は真実には常に解脱したものであると言われる。例えば VSM においても以下のように述べられている。VSM 24: yat tattvaṃ vedaguṇaṃ paramasukhatamaṃ nityamuktasvabhāvaṃ satyaṃ sūkṣmāt susūkṣmaṃ mahad idam amṛtaṃ muktamātraikagamyam / yasyāṃśe leśamātraṃ jagad idam akhilaṃ bhrāntimātraikadehaṃ pratyag jyotiḥsvarūpaṃ śivam idam adhunā kathyate yuktito 'tra // (真実であり、ヴェーダに秘匿されており、至高の樂であり、常に解脱していることを自性と、真実であり、微細なものよりさらに微細であり、偉大であるもの、これ(個我)が、不死であり、単に解脱したものとのみ理解されると [ここで語られ、さらに] それの部分に対しては、この全ての世界は単なる小片であって単なる錯誤のみを身体としている、内的で、輝きを本質とし、吉祥であるこれ(個我)が、ここで理論に基づいて、続いて語られる)。

#### 4. *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* における *Śvetāśvataropaniṣad* 4.5 の一元論的解釈の特徴

以上確認してきた VSM における ŚveU 4.5 に対する解釈の特徴を、先に見た ŚveU 4.5 に対するサーンキヤ思想の二元論的な解釈と比較することで明らかにしたい。

すでに指摘したことだが、“aja/ajā”は「雄山羊／雌山羊」という意味では使用されておらず、ただ「不生のもの」という意味で使用されている。そして、男性形の「不生のもの」は個我を、女性形の「不生のもの」は無明を意味しており、それぞれ両者が生じたものでないことが意図されている。以上のうち、男性形の「不生のもの」が常住な個我を意味する点は、先に見た二元論的解釈と共通しているが、女性形の「不生のもの」が無明を意味する点は、二元論的解釈とは異なっている。二元論的解釈においては、女性形の「不生のもの」は、物質的な現象世界の原因である常住な根本物質のことを意味している。しかし VSM においては、この「不生のもの」である無明が非真実な現象世界の原因とされている。さらに、この無明は、二元論的解釈における根本物質と同じく、激質・純質・暗質という三属性から成るものでもあり、また数的に一つのものでもある。以上のように、二元論的解釈における根本物質と無明は、一見すると同じもののようであり、プラカーシャーナンダは、二元論的解釈における根本物質を無明に読み替えていることが推測される。しか

し、どうして根本物質を無明に読み替える必要があったのであろうか。また、無明を「不生のもの」と同一視することで、無明が根本物質と同じ常住なものとなってしまい、個我と無明の二元論に陥ってしまうのではないであろうか。

以上の問題に対する答えは、根本物質と無明は一見同じもののようであるが、アドヴァイタ教学上は異なるものである、というものである。サーンキヤ思想において根本物質は常住な物質原理であるが、アドヴァイタ学派における無明は、無始なもの、つまり不生のものではあるが、有とも非有とも言い表せない、本来的には非真実なものである。そのため、現象世界の原因であり、無始なものである無明の存在を認めたとしても、それは真実としては実在するものではないため、二元論に陥ることはなく、ブラフマン一元論を保持することができるのである<sup>(17)</sup>。そのためプラカーシャーナンダは、ŚveU 4.5 における現象世界の原因である女性形の「不生のもの」を根本物質ではなく、無明であると読み替えているのである。また、プラカーシャーナンダは常住な根本物質の存在を明確に否定している<sup>(18)</sup>。なお、このような無明という非真実な原因から生じた多様な現象世界も非真実なものであることは、すでに確認した通りである<sup>(19)</sup>。

また、以上のような無明と根本原質という違いはあるけれども、輪廻世界への束縛と解脱の状態の違いが、個我と無明あるいは根本原質との関係を原因としている点は、VSM と二元論的解釈で同じである。しかし、VSM と二元論的解釈には、この点に

(17) VSM 38,3-40,3: yathā sato janir naivam asato 'pi janir na ca / janyatvam eva janyasya māyikatvasamarpakam // 16 // kim idaṃ kāryaṃ satyam asatyam vā. nādyah, “ekam evādviṭīyam” (*Chāndogyaopaniṣad* 6.2.1) ity advaitamātrāparavyasitāgamavirodhāt, anupapattē ca. tathā hi kim utpattēh pūrvam kāryam sad asad vā. asac cet, tarhi śaśaviṣāṇam api kāraṇavyāpārāj jāyeta, asattvāviṣeṣāt. sac cet, kiṃ kāraṇavyāpāreṇa, pūrvam api tasya sattvāt, kāryatvavyāghātāc ca. abhivyaktimātraṃ kāraṇavyāpārāj jāyata iti cet, na, tatrāpi sattvāsattvavikalpāgrāsātrāsānapāyāt. astu tarhi sadasadvilakṣaṇam anirvacanīyam eva kāryam evam cet, tarhi kāryānurūpānā-dyanirvacanīyājñānam eva kāraṇam ucitam, satyasyāsatyahetuvānupapattēh, loke tathā darśanāt (「存在しているものに生起がないように、存在していないものにも生起はない。他ならぬ生じるものであることは、生じるものが幻からなるものであることをもたらす」。[原因である無知の] この結果は、【選択肢1】真実なものであるのか、あるいは【選択肢2】非真実なものであるのか。【選択肢1の否定】第一ではない。「唯一であって、第二のものを持たない」という、不二のみを結論づけた伝承と矛盾するから。また、不可能であるから。すなわち、生起以前に結果は【選択肢1-1】存在しているのか、あるいは【選択肢1-2】存在していないのか。【選択肢1-2の否定】存在していないとすると、そうだとすると、兎の角さえも原因の作用から生じることとなろう。存在していないことに違いはないから。【選択肢1-1の否定】存在しているとすると、原因の作用は必要ない。[原因の作用] 以前にも、それ(結果)が存在しているから。また、結果であることと不整合であるから。【反論】単なる顕現が、原因の作用から生じる、という[反論がある]とすると、【答】そうではない。その場合(単なる顕現の場合)も、有性と非有性という選択肢に吞み込まれるという懸念がなくなっていないから。【反論】そうだとすると、結果は、有と非有と異なった不可説なものに他ならず、[それと]同様に違いない、という[反論がある]とすると、【答】そうであれば、原因は、結果と同種の、無始で、不可説な無知に他ならないことが適切である。真実が非真実の原因となることは不可能であるから。世間において、そのよう(真実が非真実の原因となることは不可能)に見られているから)。

ついても次のような解釈上の違いがある。二元論的解釈においては、個我に関する“ekah”と“anyah”は、「ある」(ekah) 個我と、それとは「別の」(anyah) 個我を意味していた。前者は輪廻の状態にある個我であり、後者は解脱の状態にある個我である。このような解釈は、多我論を前提としている。しかし、一我論の根拠として ŚveU 4.5 を提示する VSM においては、“ekah”で示される個我と“anyah”で示される個我とは別のものではない。プラカーシャーナンダは、“ekah”を「一つ」、つまり唯一存在する個我を意味すると解釈しており、一方“anyah”を「[無明とは] 別のものである」個我を意味すると解釈している。個我は唯一存在するものであるため、ある個我も無明とは別のものと言われている個我と別のものではあり得ない。このようにプラカーシャーナンダは、ŚveU 4.5 を、一我論を教示するものとして理解している。

## 5. 結論

VSM における ŚveU 4.5 に対する以上の解釈上の特徴を改めてまとめたい。まず、精神原理であるブラフマンについての一元論を保持するため、女性

形で表わされる「唯一の不生のもの」を、常住な物質原理である根本物質ではなく、現象世界の原因であり、無始ではあるが本来的に非真実な無明と解釈している。続いて、本来はブラフマンである個我に関しても、その多数性を否定して一我論を保持するため、“ekah”と“anyah”を、「ある」個我とそれとは「別の」個我という多我論的な意味ではなく、「唯一の」個我と、無明とは「別のもの」であるが同じ個我と解釈し、輪廻主体としての個我と解脱した個我との同一性、唯一性を保持しようとしている。

以上のように、VSM における ŚveU 4.5 に対する一元論的解釈は、本来ブラフマンであるところの個我の唯一性を強調するために為されたものである。この個我の唯一性の強調という点が VSM における ŚveU 4.5 に対する一元論的解釈の特徴であり、アドヴァイタ学派の ŚveU 4.5 に対する解釈史上も独自のものである<sup>20</sup>。本稿ではこの解釈の独自性を明瞭に示すまでには至らなかったため、別の機会にこの点について詳細に論じた。

(18) VSM 47,2-7: nanu brahmaṇaḥ sakāśāt sṛṣṭim pratipādayann āgamaḥ kāryajātasya tato bhedaṁ api pratipādayati. abhede tato janmaiva na syād iti cet, na, sṛṣṭivākyasya sarvasya pradhānādiraparikalpitakāraṇāntaranirākaraṇaparasya mṛdghatādau kāraṇāt kāryasya bhedenānirūpanavad brahmaṇaḥ kāraṇāt kāryajātasya sarvasya bhedenānirūpanenādvitīyabrahmasambhāvanāmātre tātparyāt. anyathā bhedaparatve tanniṣedho 'narthakaḥ syāt (【反論】ブラフマンからの (sakāśāt) 創出を教示しつつ、伝承は、結果群とそれ (ブラフマン) との違いも教示している。違いがない場合、それからの誕生自体がないことになってしまう、という【反論がある】とすると、【答】そうではない。創出 [を説く] 全文では、根本物質等という他者に構想された別の原因の否定を目的としており、土塊と壺等の場合に、原因と結果が違うものとして確定されないのと同様に、原因であるブラフマンと全ての結果群が違うものと確定されないの、不二であるブラフマンに対する単なる考察 (瞑想) を趣意とするから。そうでなければ、[創出文が] 違いを目的とする、とすると、その (違いの) 否定が無意味になってしまう)。

(19) また fn. 17 も参照。

(20) 眞鍋 [2026] において、筆者はアドヴァイタ学派の諸文献中における VSM の独自性について論じている。そのため、具体的な議論は眞鍋 [2026] に譲るが、VSM と他のアドヴァイタ学派の諸文献中における ŚveU 4.5 に対する解釈の違いの最も特徴的な点を挙げるとすれば、“ekah”と“anyah”に関して、他のアドヴァイタ学派の諸文献は「ある」個我とそれとは「別の」個我という多我論的な解釈も行っている点が挙げられる。そのため個我の唯一性の強調という点は、VSM の解釈の独自性と言える。例えば、BSBh では以下のように述べられている。BSBh 157,15-20 (on BS 1.4.10): iyam api tejo'bannalakṣaṇā bhūtaprakṛtis trivarṇā bahu sarūpaṁ carācaralakṣaṇaṁ vikārajātaṁ janayati, aviduṣā ca kṣetrajñenopabhujyate, viduṣā ca parityajyate iti. na cedam āśāṅkitavyam. ekah kṣetrajñō 'nuṣete, anyo jahāṅity atah kṣetrajñabhedah pāramārthikaḥ pareṣāṁ iṣṭaḥ prāpnotīti. na hīyam kṣetrajñabhedapratipādayiṣā. kim tu bandhamokṣavyavasthāpratipādayiṣaivaiṣā. prasiddham tu bhedaṁ anūdyā bandhamokṣavyavasthā pratipādyate (火・水・食物 (地) を特徴とし、存在物の原質であり、三色を持つこれ (不生なものである最高神の能力) も、多くの、同じ色を持つ、動不動のものの特徴とする、変異群を生み出す。そして、[その最高神の能力は] 無知な知田者 (kṣetrajña, 個我) によって享受され、一方 (ca), 知者によって放棄される。以上。また、以下のことは懸念されるべきではない。すなわち、ある知田者は傍に寝て、別の [知田者] は去るので、したがって、他者たちにとって望まれた、知田者の違いが真実なものとなる、と。というのも、これは、知田者の違い (bheda) を教示しようとするものではなく、むしろこれは、束縛と解脱の識別 (vyavasthā) を教示しようとするものに他ならないから。しかし、周知されている違いに比喩的に言及して (anūdyā), 束縛と解脱の識別が教示されている)。この BSBh では、多我論的な解釈と一我論的な解釈の両方が見られるが、最終的には一我論的な解釈を採用していると考えられる。BSBh を含む他のアドヴァイタ学派の文献に見られる ŚveU 4.5 に対する解釈や、この一我論か多我論かという解釈上の問題については眞鍋 [2026] を参照。

## 参考文献

## 一次資料

- BSBh *Brahmasūtrabhāṣya* (Śaṅkara): *Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya*. (Works of Śaṅkarācārya in Original Sanskrit Vol. III) Dillī: Motilal Banarsidass 1985 (Repr: 2007).
- ChU *Chāndogyopaniṣad: The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. Patrick Olivelle. (South Asia Research) New York: Oxford University Press, Inc. 1998.
- SK *Sāṃkhyakārikā* (Īśvarakṛṣṇa): *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gauḍapāda*. Trans. and Notes by T. G. Mainkar. (The Vrajajivan Indological Studies 36) Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishtan 2004.
- ŚveU *Śvetāśvataropaniṣad*: See ChU.
- VSM *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* (Prakāśānanda):  
 VSM<sub>B</sub> *The Vedānta Siddhāntamuktāvalī of Prakāśānanda: with English Translation and Notes*. Arthur Venis. Benaras: The Medical Hall Press 1898.  
 VSM<sub>C</sub> *Vedānta Siddhānta Muktāvalī: A Treatise on the Vedānta Philosophy by Prakāśānanda*. Ed. and Comm. by Jibananda Vidyasagara. Calcutta: Siddheswar 1897 (Repr.).

## 二次資料

- Gambhirananda, Swami. trans., 1965. *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcutta: Advaita Ashrama (6th Impr: 1996).
- Hauschild, Richard. trans., 1927. *Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Eine Kritische Ausgabe mit Einer Übersetzung und Einer Übersicht Über Ihre Lehren*. Leipzig: Deutsche Morgenlandische Gesellschaft.
- Joshi, Veneemadhava-Shastri B. 2010. *Dṛṣṭisrṣṭi-vāda: A Study*. Delhi: Parimal Publications.
- Mahadevan, T.M.P. 1938. *The Philosophy of Advaita*. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan (1st Rev. Ed. 2006).
- Oberlies, Thomas. 1998. "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Edition und Übersetzung von Adhyāya IV-VI (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads II - 3. Teil)," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 42: 77-138.
- Olivelle, Patrick. trans., 1998. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. (South Asia Research) New York, Oxford: Oxford University Press, Inc..
- Slaje, Walter. trans., 2009. *Upanischaden Arkanum Des Veda: Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben*. Frankfurt am Main, Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Thibaut, George. trans., 1904. *Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*, Part 1. Tr. (The Sacred Books of The East Vol. 34) Oxford: The Clarendon Press 1904 (Repr.: Delhi: Motilal Banarsidass 2004).
- Timalsina, Sthaneshwar. 2006. *Seeing and Appearance*. Aachen: Shaker Verlag.
- Venis, Arthur. trans., 1898. *The Vedānta Siddhāntamuktāvalī of Prakāśānanda: with English Translation and Notes*. Benaras: The Medical Hall Press.
- 金倉円照. 1980. 『シャンカラの哲学 (上) ——ブラフマ・

- ストラ積論の全訳』春秋社。
- 佐藤裕之. 2005. 『アドヴァイタ認識論の研究』山喜房仏書林。
- 中村元. 1989. 『シャンカラの思想〔インド哲学思想第五巻〕』岩波書店。
- . 1996. 『中村元選集〔決定版〕第27巻 ヴェーダーンタ思想の展開』春秋社。
- 林能輝. 1998. 「覆う非知と散開する非知——不二一元論学派における非知説の一展開」『論集』25: 103-123.
- 本多恵. 1980. 『サーンキヤ哲学研究 (上)』春秋社。
- 前田専学. 1980. 『ヴェーダーンタの哲学—シャンカラを中心として—〈サーラ叢書〉24』平楽寺書店。
- 眞鍋智裕. 2025. 「第五章 ブラフマン一元論学派における現象世界の形成理論——映像説による主宰神・個我の成立」桂紹隆監修、片岡啓・護山真也編『インド哲学の万華鏡』春秋社, pp. 91-112.
- . 2026. 「アドヴァイタ諸文献の中における *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* の *Śvetāśvataropaniṣad* 4.5 の解釈の独自性」『北海道大学文学研究院紀要』178 (印刷中).
- 村上真完. 1994a. 「ブラカーシャーナンダの差別否定論」『印度学仏教学研究』42-2: (106)-(112).
- . 1994b. 「主観的観念論 *dṛṣṭi-srṣṭi-vāda* の源泉」『印度学仏教学研究』43-1: (95)-(101).
- . 1995. 「Prakāśānanda から Dharmarājadhvarīndraへ——主観的観念論の系譜」『印度学仏教学研究』44-1: (63)-(68).
- 湯田豊. 2000. 『ウパニシャッド—翻訳および解説』大東出版社。
- . 2006. 『ブラフマ・ストラー—シャンカラの註釈 (上)』大東出版社。

# Psychocerebrophenomenology: A Manifesto

CHENG, Tony

## Abstract

This manifesto introduces “psychocerebrophenomenology” as a novel, integrative research programme uniting phenomenological psychology, neurophenomenology, and empirical cognitive science. Building on the Husserlian method of eidetic analysis, the approach seeks to bridge first-person descriptions of experience, third-person neuroscientific data, and behavioural measures without collapsing one into the other. The framework is articulated through the distinction between ontological and explanatory levels, drawing on David Marr’s levels of analysis to clarify disciplinary interfaces and the so-called “explanatory gap.” The proposal is situated within historical and conceptual debates, including predictive coding theories and Dan Zahavi’s critique of their neo-Kantian tendencies. Future directions include refining protocols for aligning phenomenological reports with psychophysical and neuroimaging findings, developing computational models constrained by experiential structures, and interrogating the conceptual presuppositions of both philosophical and neuroscientific accounts. Psychocerebrophenomenology thus aims to reconceive the relation between mind, brain, and lived experiences, positioning philosophy and science as equal partners in the study of consciousness.

## Keywords

psychocerebrophenomenology; neurophenomenology; predictive coding; Marr’s levels; eidetic variation; consciousness

## 1 The Many Faces of Phenomenology

A famous phenomenologist Herbert Spiegelberg once wrote, “[e]ven if there were as many phenomenologies as phenomenologists, there should be at least a common core in all of them to justify the use of the common label” (1960/1982, p. 677). Following this line, in this introductory section we will explain three things: 1) what is the common label “phenomenology?” 2) what are the usual subdivisions of phenomenology? And 3) what is “psychocerebrophenomenology” as a new research programme?

Phenomenology, or more fully, “continental phenomenology,” is a philosophical tradition rooted in the early 20<sup>th</sup> century work of Edmund Husserl (various references below), and slightly earlier in the late 19<sup>th</sup> century work of Franz Brentano (1874/1973), which developed primarily within the European—often called “continental”—context. At its heart lies the ambition to *describe*, rather than explain, the *structures of lived experience* as they present themselves to

consciousness. It begins from the first-person perspective and seeks to uncover the *essential features of phenomena*, suspending (through the *epoché*) assumptions about the external world in order to focus on the way things appear to us. “*Epoché*” is from the Greek *ἐποχή*, meaning “suspension” or “bracketing.” It refers to the methodological act of setting aside, or “bracketing out,” our natural assumptions about the existence and nature of the external world.

While Husserl initially conceived phenomenology as a *rigorous science* of consciousness (1913/1983), his successors—figures such as Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, and Emmanuel Levinas—expanded and transformed the method. Heidegger (1927/1983) shifted the focus from pure consciousness to the *existential structures of Dasein* (roughly, human being-in-the-world). Merleau-Ponty (1945/2012) foregrounded *embodiment*, showing that perception is always mediated by our bodily engagement with the world. Sartre (1943/2003) developed phenomenology in an *existentialist* direction,

concerned with freedom, responsibility, and interpersonal relations. Levinas (1961/1969), in turn, emphasised the primacy of ethics and the encounter with the *Other*.

This continental tradition is marked by its resistance to reducing experience to natural science, its attentiveness to historical and cultural horizons, and its willingness to integrate insights from literature, art, and political thought. It differs from the more *analytic* approaches to mind and language by treating subjectivity as irreducibly *situated*, *interpretative*, and *embodied*. All the above, to be sure, are simplifications that need to be treated with caution.

Phenomenology, as a philosophical and methodological tradition, has diversified into a number of distinct yet often overlapping subfields, each emphasising *particular domains* of experience or lines of inquiry. What follows is a non-exhaustive survey of some of its more recognisable subdivisions. “Religious phenomenology” explores the structures of religious experience, seeking to describe the modes in which the sacred, the divine, or the transcendent are given in consciousness (Marcel, 1949; Marion, 2002). “Historical phenomenology” applies phenomenological methods to the study of historical life-worlds, examining how meaning, temporality, and intersubjectivity are constituted within specific historical contexts (Koselleck, 2004). “Clinical phenomenology,” often linked to psychiatry and psychology, focusses on the lived experiences of mental health and illness, offering fine-grained descriptions of conditions such as depression, schizophrenia, or trauma (Jaspers, 1913/1997; Ratcliffe, 2015). “Body phenomenology” investigates the role of embodiment in perception, action, and identity, drawing on thinkers such as Merleau-Ponty to highlight the body’s centrality in mediating our engagement with the world (Merleau-Ponty, 1945/2012). “Phenomenological psychology” adapts the method to empirical psychological research, emphasising qualitative, first-person accounts of experience (Giorgi, 2009). “Phenomenological ethics” examines the ethical significance of lived experience, including the primacy of the Other in Levinas’s work (Levinas, 1961/1969). “Analytical phenomenology,” though sometimes contested as a label, refers to attempts to integrate phenomenological insights with the conceptual clarity and argumentative rigour characteristic of analytic philosophy, particularly in the

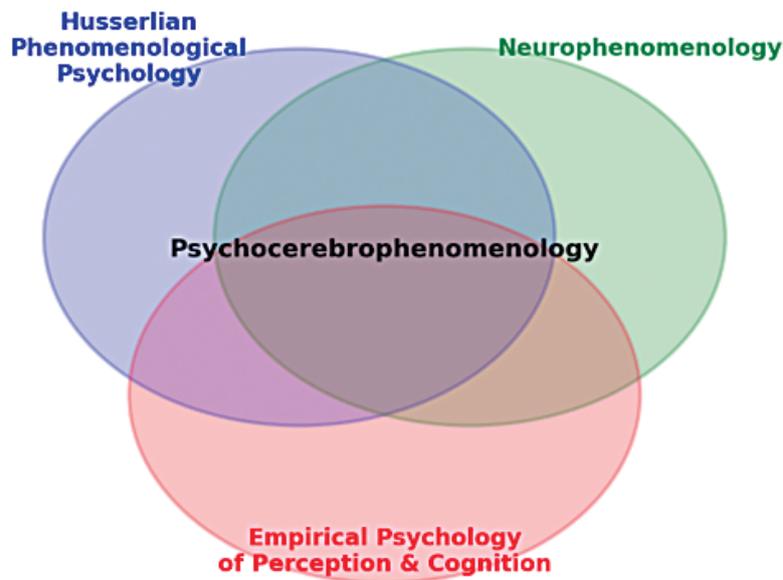
philosophy of mind and perception (Smith & Thomasson, 2005). These as well as other subfields illustrate phenomenology’s versatility: its methodological core can be adapted to address religious, historical, clinical, ethical, and analytic concerns, while remaining grounded in the disciplined description of lived experience.

Following in the trajectory of this tradition, I here propose the notion of “psychocerebrophenomenology”—a term intended to signal a deliberate integration of three complementary strands of research. First, it draws on *Husserlian phenomenological psychology*, understood as the systematic, eidetic investigation of lived experiences within the “natural attitude,” where phenomena are described in their essential structures without reducing them to neural or physical explanations (Husserl, 1925/1977). Second, it incorporates the insights of *neurophenomenology*, a programme most prominently associated with Francisco Varela, Evan Thompson, and colleagues, which seeks a mutually informing dialogue between disciplined first-person descriptions and third-person neuroscientific data (Varela, 1996; Lutz & Thompson, 2003; Varela, Thompson, and Rosch, 2016). Third, it engages with the *empirical psychology* of perception and cognition, including experimental and psychophysical approaches, in order to situate phenomenological findings within established empirical research traditions. The ambition of psychocerebrophenomenology is not merely additive but *integrative*: to develop a framework in which *first-person* phenomenological accounts, the *neural correlates* of those experiences, and *behavioural and cognitive* performance measures can be examined in concert. In doing so, it aims to address the so-called “explanatory gap” between subjective and objective accounts of mind, while resisting the temptation to collapse one into the other. Such an approach promises a richer, multi-layered understanding of consciousness, perception, and cognition—one that is faithful to the *lived texture* of experience while remaining open to empirical constraints and neuroscientific insights. A basic structure of such an integration is shown with this following diagram.

From the next section, I will go into some more details of this newly conceived research programme.

## 2 Ontological vs. Explanatory Levels

Here is another way to understand this new proposal.



*Integration of first-person phenomenology, neural data, and behavioural/cognitive measures to address the explanatory gap between subjective and objective accounts of mind.*

“psychocerebrophenomenology” should be parsed as “psycho-cerebro-phenomenology”: it reflects the threefold structure we have seen above. One of the components, neurophenomenology, is itself interdisciplinary, combining neuroscience and phenomenological psychology. The reason for emphasising the component of psychology, though, is to counter the tendency of over-emphasising the physiology of the brain in the late 20<sup>th</sup> century, which can sometimes be found in projects of *naturalising phenomenology*. Our current proposal means to bring back the *psychological* level. When it comes to levels, though, there are at least two interpretations in this context, which are related in subtle ways. This section will be a detour into levels, and the next section will bring back phenomenology.

Talk about the “levels” is tricky. Sometimes people say different research subjects talk about different *aspects* of the world, but this seems metaphorical and far from straightforward. To begin with some examples, people acknowledge that there are the physical, the chemical, the biological, and the psychological levels, to say the least. Often, we go on saying that physics is at the bottom of the entire structure as the foundation. Above that, there are special sciences, including not only chemistry, biology, and psychology, but also linguistics, sociology, and economics, etc. In what follows, we will cover both the *ontological* and the *explanatory* levels, as they are equally pertinent to

psychocerebrophenomenology.

Corresponding to the two interpretations, there are two problems in the relevant literatures:

### 1. The Placement Problem

Given or assuming one worldview, such as physicalism, consider how things, properties, and phenomena, etc., can be *placed* within this picture. For example, can the physicalist worldview accommodate colours, morality, and aesthetic properties? (Price, 2010).

### 2. The Interface Problem

Even if we have solved the Placement Problem, we can still ask: why do physical, chemical, biological, and psychological explanations, etc., look *so different*? Why do some of them involve purposes, some do not, for example? (Bermúdez, 2006)

Taking the familiar mind-body problem for illustration. Scientists often use the ambiguous “mind/brain” to avoid controversies. However, to get clear about what that slash means is no easy task. The once popular mind-brain identity theory regards the mind as identical to the brain. Ontologically, there is *no level* here. From the western intellectual history, we can learn that such a theory has faced enormous problems. Often, just to be cautious, scientists and philosophers alike talk only about *correlations* between the mind

and the brain, but this does not really solve the problem: to say something correlates with itself is uninformative, so to say the mind correlates with the brain implies that they are *distinct*, which leads to dualism that is unacceptable by most researchers nowadays. The problem exacerbates when we say the brain *causes* the mind, as things do not cause themselves (cf. Searle, 1992). In neuroscience papers, you find statements such as “[t]he self is a *distinct entity* from the rest of the world” (Wen, et al., 2020. P. 1; emphasis added), which unwittingly implies dualism. In metaphysics, there are other potential answers, such as supervenience, realisation, and constitution. They are all important potential answers to the Placement Problem, but satisfactory consensus is yet to come. Sometimes this can lead to *eliminativism*, the extreme view that the mind does not exist. When this applies to other realms, some eliminativists have argued that tables, chairs, mountains, rivers also do not exist. What really exist are basic particles identified by theoretical, fundamental physics.

When it comes to physics, a related important issue concerns whether physical laws are *strict*, i.e., necessarily without exceptions. A common view is that while laws in fundamental physics are strict, laws in special sciences (if any) are non-strict. But if so, how can they be about one and the same being or system? Doesn’t this imply that there *are* ontological levels? Moreover, even if multiple levels involve strict laws, does this mean that the laws *bridging* the levels are also strict (Davidson, 1970)? Some go to the other extreme and argue that even in fundamental physics there is no strict law:

The discovery that a fundamental law of physics cannot be precisely defined challenges the ability of mathematics as we know it to describe reality completely. (Chen, 2020)

More technically, nomic vagueness is commonplace in special sciences, but can also be found in fundamental physics too. Very roughly, nomic vagueness refers to vagueness or indeterminacy that arises *not* from our language or measurement limits, but from the laws of nature *themselves*.

So much for the ontological levels. What about the *explanatory* ones? Coming back to the Interface Problem, with the mind-body problem as our prime

example, we may ask: even assuming the mind-body identity theory, we should still press on and query why physical, chemical, biological, and psychological explanations look so different. Sometimes *reduction* is proposed as an answer, but controversies continue when we consider complicated issues concerning bridge laws, compositional principles, etc. More intuitively, we may use the famous “explanatory gap” to illustrate the problem (Levine, 1983). Even if in the future the perfect neuroscience can tell us (say) a neural correlate A corresponds to red experiences, and another neural correlate B corresponds to green experiences, etc., it seems that we can still legitimately ask: why not the opposite? Why is this *specific* set of correlations in particular? Now, one might object that consciousness is a very special case. To this, we may respond that there are other apt examples too. Consider “long-term potentiation” (LTP), a phenomenon in which simultaneous stimulation of two neurons produces a lasting enhancement in signal transmission between them. It is considered the main molecular mechanism underlying learning and long-term memory. However, this seems worlds apart from the concept of long-term memory and its explanations as discussed in psychology. The *psychological* phenomenon and its *chemical* basis just seem very different.

Now, very famously, vision scientist David Marr (1982) has proposed the following three levels of analysis:

1. Computational level – What is the goal of the computation, and why is it necessary? It defines the problem the system solves and the logic behind it.
2. Algorithmic level – How is this goal achieved in terms of representation and process? It specifies the steps, procedures, and formats for manipulating information.
3. Implementational level – How is this physically realised in hardware or biology? It describes the physical substrate and mechanisms that carry out the algorithms.

For our purposes, we can think of cognitive psychology, developmental psychology, and linguistics, etc., as corresponding to the computational level. Then, mathematical neuroscience, artificial intelligence, and deep learning, etc., as corresponding to the arithmetic

level. Neuroscience and molecular biology, etc., correspond to the implementational level. Finally, cognitive neuroscience, neurolinguistics, etc., correspond to computational plus implementational levels. These can be very complicated, but the framework can help us conceptualise the current interdisciplinary structure.

Let's take stock. Psychocerebrophenomenology combines several disciplines; to understand the convoluted relations between them, we introduced both the ontological and the explanatory levels. We did not, however, provide a definite answer as to how those levels can satisfactorily explicate the relations of the disciplines. We did make use of several concrete examples to illustrate how the framework might work, as the end of the previous paragraph showed.

Now it is time to come back to phenomenology.

### 3 Phenomenology Strikes Back

With the above framework, we see that there are two sets of issues, one horizontal and one vertical. The former concerns issues *within* a level, while the latter concerns issues *between* levels. Since our main theme is phenomenology, it is natural if not necessary to take *consciousness* as our central example:

- A. Vertical Questions: How do consciousness and other related psychological phenomena relate to the brain and other physiological structures?
- B. Horizontal Questions: What are the key features of consciousness and other related psychological phenomena? Do they have any necessary, essential properties?

How does phenomenology contribute to these questions, if at all? Can phenomenology be accommodated by Marr's three levels of analysis?

At this point, it is instructive to compare two paradigms of phenomenological psychology. The Husserlian version primarily concerns the clarifications of psychological concepts, and the investigations of their foundations. The Merleau-Pontyan version, by contrast, develops the clinical approach, and therefore has more applications to the real-world cases. Since our project here is more theoretical than practical, we will follow the Husserlian line to begin with. The first key point is that Husserl's line seems to stay silent about the *vertical* questions. In fact, the entire phenomeno-

logical tradition does not speak too much of the mind-body problem, understood as a vertical issue. Rather, they focus on the *horizontal* questions, specifically about *eidos*, or eidetic characters of consciousness. Such characters refer to the essential, *invariant* structures that define conscious experience, regardless of its particular contents. "Eidetic" comes from the Greek *eidos*, meaning "form" or "essence." The aim of eidetic reduction is to move beyond the *contingencies* of individual experiences and grasp the *universal* features without which consciousness would not be what it is. Here are two initial observations: firstly, this seems to go beyond Marr's level. It is at a level that is even *above* the computational one. Secondly, there seems to be a tension within Husserlian phenomenology, one that between *pure descriptions* and *characterising essence*. This is so due to the common conception that pure descriptions cannot go beyond contingent properties. In later developments, even Husserlians tend to admit the limitations of pure descriptions, holding that both Brentano and Husserl can accept *argumentative structures*, which have more to say about essence and eidetic features.

In *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-31/1997), Husserl writes that "...an experience and theoretical inquiry which consistently and continuously moves *from mental to mental* and thus *never deals with the physical*" (p. 215; emphasis added). Here, we clearly see that he sees phenomenology as focussing on horizontal issues only. Actually, in contemporary, Anglo-Saxon tradition of philosophy, which is non-phenomenological, philosophers also sometimes discuss horizontal questions only, such as the relation between consciousness and intentionality (i.e., aboutness), the classifications of mental phenomena including attention and memory, etc. To be sure, these questions tend to have indirect connections to vertical questions, as in an age of neuroscience we care much about the *neural substrates* about those psychological phenomena. Still, it should be acknowledged that horizontal and vertical questions are conceptually distinct. Continuing the same line of thought, Husserl says more in the same work:

Phenomenological psychology in this manner undoubtedly must be established as an "eidetic phenomenology;" it is then exclusively directed

toward the *invariant essential* forms. For instance, the phenomenology of perception of bodies will not be [simply] a report on the factually occurring perceptions or those to be expected; rather it will be the presentation of *invariant structural* systems without which perception of a body and a synthetically concordant multiplicity of perceptions of one and the same body as such would be unthinkable. (Husserl, 1927-31/1997, p.165; emphasis added).

Relatedly, Husserl's "eidetic intuition" (also called *Wesensschau* in German) is the act of directly grasping the essence of something—its necessary, defining features—rather than just noticing its accidental or changeable aspects. In this method, we start from a concrete example and use *imaginative variation*: we mentally alter aspects of the example to see what can change without it ceasing to be the kind of thing it is. The features that *cannot be removed* without destroying its identity are its essential features. Eidetic intuition is the clear "seeing" of those features in thought. For Husserl, this is not a mystical vision but a disciplined, reflective activity, central to phenomenology's aim of describing the *universal* structures of experiences. This echoes analytic philosophy's "conceivability" approach, according to which certain kind of conceivability is a reliable guide to metaphysical possibility (Yablo, 1993; Chalmers, 2002). In a different work, Husserl says even more:

...by an act of volition we produce *free variants*, each of which, just like the total process of variation itself, occurs in the subjective mode of the "arbitrary." It then becomes evident that a unity runs through this multiplicity of successive figures, that in such free variations of an original image, e.g., of a thing, an *invariant* is necessarily retained as the necessary general form, without which an object such as this thing, as an example of its kind, would not be thinkable at all. While what differentiates the variants remains indifferent to us, this form stands out in the practice of voluntary variation, and as an absolutely identical content, an *invariable* what, according to which all the variants coincide: a *general essence*. (Husserl, 1939/1973, p.340; emphasis added)

Since this is not an occasion on Husserl scholarship, we shall not go into more details here. Instead, we will end this section by coming back to our main line, psychocerebrophenomenology. As a research programme, it can accommodate many ideas from multiple researchers, and some can even be incompatible with one another. As a starter, I will put two claims on the table:

Weak: Psychological explanations (especially those involving consciousness) are *indispensable*. Without them, the world becomes unintelligible.

Strong: We may infer the *ontological reality* of the psychological level with consciousness from the *epistemic significance* of such a level.

Obviously, the latter view is much stronger, and therefore more difficult to be defended. And even if it can be established, we need to answer the ensuing vertical question, namely: how do those conscious episodes relate to their physiological bases? Are those episodes *grounded in* the corresponding physiological structures, for example?

This completes our initial setup for psychocerebrophenomenology. Further investigations can take up this starting point and develop it into many subprojects. In the next, final section, we will look into some ramifications into empirical studies and the history of philosophy.

#### 4 Ramifications: Predictive Coding Meets Kantian Transcendental Philosophy

Predictive coding, sometimes called predictive processing, is a leading framework in cognitive science and neuroscience that treats the brain not as a *passive* receiver of sensory data, but as an *active* prediction machine. On this view, perception is not simply a matter of collecting information from the outside world; instead, the brain is constantly generating its own *best guesses* about what is out there, and then using incoming sensory input to correct these guesses when necessary. This can be applied to mental episodes other than perception (Friston, 2010; Clark, 2013; Hohwy, 2013). At the heart of the theory is the idea of a "prediction-error" loop. The brain maintains a model of the world—built from past experience and learned regu-

larities—and uses this model to *predict* the sensory signals it expects to receive. When actual sensory input matches these predictions, the brain can largely ignore the data, saving time and energy. When there is a *mismatch*—a prediction error—the brain updates its internal model to *reduce future errors*.

A prominent contemporary phenomenologist, Dan Zahavi, argues that predictive coding, especially in its more ambitious philosophical formulations, risks sliding into a kind of *neo-Kantianism*—and, for Zahavi, this is problematic because it distorts the relation between mind and world.

Neo-Kantianism, in this context, refers to the idea—rooted in Kant’s original transcendental philosophy—that the mind never has direct, *unmediated* access to the world “as it is.” Instead, it can only encounter the world through the *organising forms*, categories, or models supplied by the mind itself. Many strong versions of predictive coding appear to reinforce this stance. On the “brain as prediction machine” picture, perception is not a straightforward causal registration of worldly features; it is the brain’s best *internal hypothesis* about the hidden causes of its sensory input. What we *consciously experience*, then, is not the world in itself, but the content of the *brain’s generative model*.

For Zahavi, this way of framing things risks overstating the mediating role of internal models to the point of *cutting us off*, in principle, from direct contact with the world. It becomes unclear how our perceptual states could be about real objects and events, rather than merely about the brain’s own representational constructs. In phenomenological terms, this undermines the central claim that perception is an intentional relation in which the subject is *directly acquainted* with worldly entities. The worry is not just theoretical; if the model is taken too literally, it could lead to a self-enclosed, constructivist view of the mind—one that turns the world into a mere “inference” rather than the very thing we are experiencing.

Zahavi’s critique is grounded in his broader phenomenological commitments, where perception is understood as an *openness to the world*, not as a veil of hypotheses between us and reality (Zahavi, 2018; also see McDowell, 1996). For him, a plausible theory of perception must accommodate the immediacy and world-disclosing character of perceptual experience, something he thinks strong predictive processing mod-

els jeopardise. While predictive coding could, in principle, be reformulated to avoid this *representational isolation*—by adopting a more *enactive* or *direct* realist interpretation (Clark, 2013)—many of its popular articulations, he argues, still lean toward a neo-Kantian, and therefore problematic, stance (Hohwy, 2013; Seth, 2021).

Now, although powerful, Zahavi’s objections are not unanswerable. Recall Marr’s levels of analysis introduced above. Also recall our point that phenomenology occupies a level that is *above* Marr’s three levels. Neo-Kantianism, understood in this context, is making use of *transcendental arguments* and deriving conclusions concerning the computational and arithmetical levels. By contrast, phenomenology concerns only the horizontal issues *within* a level. Therefore, this phenomenological *horizontal* project would not be incompatible with the neo-Kantian *vertical* project.

Let’s take stock and conclude. The future of psychocerebrophenomenology lies in its capacity to *move beyond the parallel play* of its constituent disciplines and toward genuine methodological integration. In the short term, this entails refining protocols for the disciplined collection of *first-person* reports and their rigorous alignment with both *behavioural* indices and *neural* measures. In the longer term, the challenge will be to develop theoretical architectures capable of explaining how *phenomenological invariants*, *psychological functions*, and *neurophysiological mechanisms* co-constitute one another in the living subject. Such architectures must remain sensitive to the irreducibility of the experiential domain while also honouring the constraints imposed by empirical science.

This integrative ambition opens several concrete research pathways. One is the systematic application of *eidetic* variation to *experimental* paradigms, thereby generating hypotheses about experiential structures that can be tested against both psychophysical and neuroimaging data (cf. Husserl, 1925/1977; Varela, 1996). Another is the development of computational models that do not merely simulate *neural dynamics*, but are constrained by—and in turn constrain—the *phenomenological characterisations* of the relevant mental episodes (Lutz & Thompson, 2003; Friston, 2010). A third is the *historical* and *conceptual* excavation of the assumptions implicit in both phenomenological and neuroscientific frameworks, clarifying where integration is conceptually possible and where

deep divergences remain (McDowell, 1996; Zahavi, 2018).

If successful, psychocerebrophenomenology could yield *more than the sum of its parts*. It could demonstrate that phenomenology is not a relic of *pre-scientific* philosophy, but a *living method* capable of informing—and being informed by—the *most advanced empirical* inquiries into the mind. By doing so, it would offer a model for interdisciplinary research in which first-person experience is neither reduced to nor isolated from the brain and behaviours, but understood as an *essential* dimension of our cognitive being. The promise, then, is not only to close the explanatory gap, but to reconceive it as a productive space for discovery—one where philosophy and science can meet as *equal* partners in the study of consciousness.

## References

- Bermúdez, J. L. (Ed.). (2006). *Philosophy of Psychology: Contemporary Readings*. London & New York: Routledge.
- Brentano, F. (1874/1973). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell & Linda L. McAlister; edited by Linda L. McAlister. New York: Humanities Press.
- Chalmers, D. J. (2002) ‘Does Conceivability Entail Possibility?’, in Gendler, T. S. and Hawthorne, J. (eds) *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press, pp. 145–200.
- Chen, E. K. (2020, September 2). The fuzzy law that could break the idea of a mathematical universe. *New Scientist*, 247(3298), 36–40.
- Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(3), 181–204.
- Davidson, D. (1970). “Mental Events.” In L. Foster & J. W. Swanson (Eds.), *Experience and Theory* (pp. 79–101). Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), 127–138.
- Giorgi, A. (2009) *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Heidegger, M. (1927/1962) *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell.
- Hohwy, J. (2013). *The Predictive Mind*. Oxford University Press.
- Husserl, E. (1913/1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1925/1977) *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Trans. J. Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1927-31/1997) *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*. Translated and edited by T. Sheehan and R. E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1939/1973) *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*. Edited by L. Landgrebe, translated by J. S. Churchill and K. Ameriks. London: Routledge & Kegan Paul / Evanston: Northwestern University Press.
- Jaspers, K. (1913/1997) *General Psychopathology*. Trans. J. Hoening & M. W. Hamilton. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Koselleck, R. (2004) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Trans. K. Tribe. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (1961/1969) *Totality and Infinity*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levine, J. (1983). “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap.” *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354–361.
- Lutz, A. & Thompson, E. (2003) ‘Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness’, *Journal of Consciousness Studies*, 10(9–10), pp. 31–52.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World* (2nd ed.). Harvard University Press.
- Marcel, G. (1949) *Homo Viator*. London: Victor Gollancz.
- Marion, J.-L. (2002) *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Trans. J. L. Kosky. Stanford: Stanford University Press.
- Marr, D. (1982). *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. San Francisco, CA: W. H. Freeman.
- Merleau-Ponty, M. (1945/2012) *Phenomenology of Perception*. Trans. D. A. Landes. London: Routledge.
- Price, H. (2010). *Naturalism without Mirrors*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2015) *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, J.-P. (1943/2003) *Being and Nothingness*. Trans. H. E. Barnes. London: Routledge.
- Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Seth, A. K. (2021). *Bing You: A New Science of Consciousness*. London: Faber & Faber.
- Smith, D. W. & Thomasson, A. L. (eds) (2005) *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Spiegelberg, H. (1960/1982) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Varela, F. J. (1996) ‘Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem’, *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), pp. 330–349.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2016). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Revised ed., with a new introduction by Evan Thompson and Eleanor Rosch). Cambridge, MA: MIT Press.
- Wen, W., Shimazaki, N., Ohata, R., Yamashita, A., Asama, H., & Imamizu, H. (2020). Categorical perception of control. *eNeuro*, 7(5): ENEURO.0258-20.2020.
- Yablo, S. (1993) ‘Is Conceivability a Guide to Possibility?’,

Philosophy and Phenomenological Research, 53(1), pp. 1–42.

Zahavi, D. (2018). Brain, Mind, World: Predictive Coding, Neo-Kantianism, and Transcendental Idealism. *Husserl Studies*, 34(1), 47–61.

# In Pursuit of Futility? On the Role of Wasan in the History of Science

KARAI SL, Antonia

## 1. Introduction

*Wasan*, Japan's idiosyncratic mathematical tradition, came to flourish during the country's period of national seclusion, with a *longue durée* of some 250 years throughout which people contributed to the discourse in various ways: by publishing books, through oral transmission, and through the dedication of *sangaku*, votive tablets featuring mathematical problems, in shrines and temples. Benefiting from a jump start from Chinese mathematics, *wasan* developed its own dynamics with the growing network of Japanese mathematicians. Across the country, numerous temple and private schools, the latter usually run by masters trained and licensed in specific schools of thought known as *ryuha* (流派) (Rubinger 1982), offered education on mathematics and other subjects. Yet unlike other fields like medicine or astronomy, *wasan* was not as easily shaken by pre-Meiji contact with Western sciences, and might have continued to dominate thereafter, had it not been deliberately demoted with the Meiji government's instalment of Western-style mathematics education at public schools in 1872 (Horiuchi 2010, XX-XXI). As Yoshio Mikami and David Eugene Smith remark,

it would seem that the scholars of the early nineteenth century were quite doubtful as to the superiority of the European mathematics over their own, which is a rather unexpected testimony to the independence of the Japanese in this science. (Mikami, Smith, 1914, p. 272).

Ultimately, it was voices from outside the discipline who ventured to introduce Western mathematics, as a historically necessary prerequisite for the coveted

technological and scientific advances of the West (Koizumi, 1975, 12-3). Institutionally speaking, *wasan* was abruptly relegated to the past whilst still present – and it seems that the political decision to cut short one tradition to be officially replaced by another consequentially cast a curious shadow on *wasan's* historiography.

Whilst only Japanese scholars published on the topic before 1900, the early twentieth century into the last decade thereof did not see much discussion of *wasan* in English-language scholarship, until the debate picked up in speed afresh with the turn of the millennium (Kümmerle, n.d.; Ogawa 2001). Before that, however, the few international publications on *wasan* often revolved around the comparison with Western mathematics. From a point of historiography, such a vantage point tends to put the cart before the horse: rather than investigating *wasan* as a cultural phenomenon from its inception, its wax and wane is assessed against a knowledge system that did not have much impact on its actual development. The result is a curious sort of counterfactual history whereby the legacy of *wasan* is measured against a teleological end point it might not have ever meant to reach – and consequently opportunities to study it as a cultural, historical and sociological phenomenon remain untapped. The following will showcase some examples to then expand on the complexities involved and comment on future possibilities.<sup>(1)</sup>

## 2. A Tale of Two Mathematics: Historiographical trends on the topic of *wasan*

When in 1872 the new powers that be rang the death knell on *wasan* as Japan's primary mathematical dis-

---

(1) The terms "West" and "East" will be used in a rather loose manner, generally referring to the European-American sphere and Asia respectively.

course, antiquarian efforts rushed to preserve its legacy in token anticipation of its demise. The scholar Endo Toshisada (1844-1915), for example, fearing for a national heritage on the brink, collected and copied numerous rare manuscripts (Horiuchi 2010, XX). Tsuruchi Hayashi (1873-1935), amongst the first authors to publish on the history of *wasan* in a Western language, collected close to 15,000 *wasan* books, later bequeathed to Tohoku University (Heffer 2008, 21). As early as 1914, Yoshio Mikami and David Eugene Smith published *A History of Japanese Mathematics*, which continues to serve as an important point of reference for English-language scholarship on *wasan*.<sup>(2)</sup> The work aims to introduce outsiders to major works and trends of *wasan*, in a bid to communicate its characteristics, achievements and the “peculiar genius of the old school”, idiosyncratic for “the everlasting taking of pains, for ingenuity in untangling minute knots, and thousands of them” (Mikami and Smith 1914, 280). The nostalgia for *wasan*-fostered virtues contrasts curiously with the less-than-measured excitement for its poster children, first and foremost Seki Takakazu (1642-1708) – a “wonderful teacher”, a trailblazer and innovator for sure, but “that he was a great mathematician, the discoverer of any epoch-making theory, a genius of highest order”, the authors cannot find “the slightest evidence.” (Mikami and Smith 1914, 127). Their assessment conceivably draws from the juxtaposition with his European contemporaries – and granted the path taken by the latter led to the state of affairs that ousted Japanese mathematics, Seki cannot but lose in comparison.

Ultimately, less than 50 years after the Meiji Restoration, Mikami and Smith consider the age of *wasan* concluded with the hope cut short that one of its proponents might produce groundbreaking work. In that sense, the beginning and end, in fact, the whole periodization of *wasan* is not qualified by the existence of a discourse – it is defined by the impact of its output. As per their dejected summary statement,

From the standpoint of opportunity Japan did remarkable work; from the standpoint of mathematical discovery this work was in every way inferior to that of the West.

(Mikami and Smith 1914, 280)

Deliberately or not, Mikami and Smith thus set the tone for the English-speaking historiographical trend of almost a century that presents *wasan* as “exquisite rather than grand” (Mikami and Smith 1914, 280), retroactively doomed by the comparison with the Western tradition. In the process, the debate rarely proceeds unimpassioned – almost a century later, in fact, Annick Horiuchi remarks that “reflections on *wasan* in the course of the last century were never free of an ideological content”, whereby defenders of *wasan* advertise independent, prior discoveries of theorems also known in the West, and detractors denote its inferiority and the feudal nature of its organization, which doomed *wasan* to intellectual sclerosis (Horiuchi 2010, XXI).

When it comes to the historiography of science in general, it seems the compulsive Western vantage point is a by-product of the global predominance of the West’s scientific legacy in the present day. As Shigeru Nakayama, one of the few scholars publishing in English and Japanese on premodern Japanese science, remarks,

the main current of the Western scientific enterprise is now the common heritage of the history of science profession, capably summarized at the textbook level all over the world. Even in Asia the definition of the discipline draws on the Galilean-Newtonian tradition. Thus, East Asian historians of science are involved in the same enterprise as Westerners. (Nakayama 1995, 81)

The assumption of a commonly shared endpoint of scientific knowledge, derived from the Western tradition, means that for the best part of the twentieth century, less critical commentators tend to measure the scientific progress in non-Western countries by its proximity to the practices and institutions established in the West, with priority disputes being central to the discussion (Nakayama 1995, 82, 83).

Nakayama’s observation is revealing insofar as the history of science, more than historiography in other areas, might have an inherent bias to tackle. In most other fields of history, a Whiggish or teleological line of argument would be considered epistemologically questionable. Historiography of science, however, somehow contends with the assumption that col-

(2) The book continues to be reprinted to this day, most recently in 2022, 2020 and 2019.

lective scientific progress has a definitive end point in the present – and that any long-term pursuit of knowledge should be expected to advance towards this point. Nakayama himself does not believe in a necessary convergence of this kind, but he remarks in all candour that until the 1960s, any papers written for a Western audience “were neither understood nor accepted unless they were framed to fit the assumption that the goal of East Asian science should be to assimilate modern Western science.” (Nakayama 1995, 83). For better or for worse, such a teleological bent would be less obvious in scholarship on Western science, but positively glaring in the case of the East.

In the case of *wasan*, the Meiji government’s deliberate break with the past naturally disqualifies *wasan* from this imagined convergence with the science of the day. This circumstance is further thrown into relief by the comparison of *wasan* with concurrent developments in the West before said break even occurred. A recurring trope, for example, is the failure of Japan to produce anything akin to what is usually termed Europe’s “Scientific Revolution”, a topic James Bartholomew devotes a whole article to (Bartholomew 1976).

Bartholomew is actually trying to contextualize, rather than downplay, premodern science in Japan in an attempt to showcase a robust intellectual tradition independent from the West. Yet his vantage point is based on assumptions about the sociological, ethical and epistemological framework developed in the West. When analysing the development of a scientific community in Japan after the Meiji Restoration, for example, Bartholomew remarks that the word “scientist” might not be well applied in the Tokugawa context, granted there was “neither an institutionalized research role nor anything like a modern scientific community”, “[j]ournals did not exist” and “[e]ven those customs of European science that developed in the early modern period – a dispassionate attitude and a stress on objectivity – were not always accepted in Japan”, complete with practices that would seem “unprofessional” and “unmodern” to the contemporary reader, such as keeping “vital information from qualified colleagues or refuse to publish their findings” (Bartholomew 1989, 10). Elsewhere, Bartholomew remarks on a “basic tendency in Meiji Japan...to conflate science and technology” whereby “many scientists ignored western rhetoric about ‘science for its

own sake’ and justified their work almost entirely on the basis of social utility”, also due to the fact that in Edo Japan, “social class barriers had not yet separated western basic science from applied technology, whereas in premodern Europe, science had belonged to the aristocracy and technology to the urban and rural lower class.” (Bartholomew 1993, 107). To what degree science in the West really followed the ideal of an open, collaborative model in the Early Modern period, is disputable, as also the presumed division between science and technology. This assumption seems to spring from an idealization of the present, not an actual observation of the past. As it is, Bartholomew is trying to introduce Japan as an alternative model and presumably framing the debate in terms familiar to his audience. Even so, above statements seem overly generalized in the premodern European context and anachronistic in the Japanese realm.

Approaching the matter from a different angle, Mark Ravina’s article of 1993 examines the epistemological barriers and esoteric bearing of *wasan* to understand why it failed to support Edo scholars’ understanding of Western sciences. As Ravina remarks,

Rather than study the physical world, *wasanka* chose to deal with purely mathematical problems, often posing equations of remarkable complexity merely to demonstrate their skill. .... *Wasan* is thus more notable for what it did not accomplish than for what it did. It left no trace of its achievements on Japanese scientific thought.

(Ravina 1993, 206-207).

Ravina’s article is focused on missed opportunities with regard to Western sciences; his contribution provides somewhat less insight into what *wasan* did do in support of native sciences. Keiji Nagahara and Kozo Yamamura, for example, single out major advances in the fields of stone-built architecture, techniques of mining and surveying, specifying that this process was also linked to *wasan*. (Nagahara and Yamamura 1988, 80, 89). Whether these fields classify as “science” or “technology” in the modern sense might not be clear, nor whether such a classification actually helps to elucidate the historical process at work. What their research does imply, however, is that fields of practical knowledge and concomitant research did profit from the mathematical discourse at the time.

Even so, Ravina does point to a circumstance that makes *wasan* a historiographical riddle when it comes to positioning its role within the history of science: the fact that *wasan* masters of the Edo period did not necessarily understand themselves to be pushing the frontiers of collective knowledge or to take their primary cues from the natural world, but to be practicing mathematics akin to an art. This attitude is occasionally advertised in *wasan* books, such as *sangaku* collections. Thus, the preface to the *Sangaku kochi* (算学鉤致), a compilation of *sangaku* problems by Ishiguro Nobuyoshi, and the *Sanpo Koren* (算法琇璉) by Tadayoshi Kobayashi, both published in the first half of the nineteenth century, contextualize mathematics as one of the Confucian Six Arts, at a self-conscious distance from practical utility (Ishiguro 1819; Kobayashi 1836). Yet when considered in detail, the notion of splendid isolation from real-life pursuits does not hold up across the board. As Tsukane Ogawa notes, scientific questions in fields like calendrics, architecture or trade did provide impulses for mathematical thinking – and conversely, the famous *wasan* scholar Fujita Sadasuke apparently considered the dedication of *sangaku* useless (Ogawa 2001, 145-6).

*Wasan* is not only difficult to pinpoint in terms of purpose but also with a view to professionalization. In terms of social organization, the *wasan* schools (or *ryuha*) followed the *iemoto* system akin to Japanese arts like *ikebana* or calligraphy whereby schools taught and licensed their students. In the case of mathematics, the system might not have strictly adhered to the framework as established in other fields, however, *wasan* schools did have a system of licensing whereby a student progressing to a certain level could qualify as a teacher of that school (Ogawa 2001, 145). Consequently, mathematical knowledge doubled up as commercially valuable intellectual property. The public discourse thus often shows a dynamic of signalling knowledge without fully disclosing it, in form of *idai*, so-called “Bequeathed questions”, scholars would solve and reciprocate in kind, or *sangaku*, publishing problems without disclosing the full solution. This part of the public discourse served less to exchange knowledge than to circulate problems – and the participation in this activity was not exclusively professionally or scientifically motivated but also done for pure enjoyment (Horiuchi 1998). Particularly in the case of *sangaku*, the reason for dedication could be manifold, be

that to signal community spirit, advertise a school or simply flaunt personal achievement. Often enough, a *sangaku* contributor would not specify an affiliation with a school or master, or even primarily identify as a *wasan* scholar, as e.g. a survey of the *sangaku* extant in Kanagawa prefecture testifies (Kawase 2015). Thus, *wasan* was not relegated to a professional sphere, but involved a social fabric with contributors of all kinds, hardly captured by the institutional framework of Western science.

The historiographical riddle posed by *wasan* might thus be directly proportional to the variegation of intent and participants and the fact that the bulk of collective activity neither necessarily nor deliberately avowed to collective progress. Positioning famous Japanese mathematicians within the history of science may be a more straightforward task, yet cutting out their penumbra also diminishes our potential for understanding the sociological breeding ground to their discoveries. The question still beckons, if a discourse is partly bent on futility, what role *does* it play in the history of science? There may be no straightforward answer, but the fact remains that there *was* a body of knowledge that evolved and propagated throughout Japan during the Edo period and interacted with other fields, even though its composition, media and participants did not follow standard assumptions about the role of science in modern times. What role *wasan* can play in the history of science might be more fruitfully addressed when the existing body of evidence is considered in its own right, less with a view to “success” or “failure” of its proponents’ output than by investigating the actual development and the collective effect. If considered in detail, such research can provide nuance to generalized assumptions about the history of mathematics in Japan if not elsewhere in the world as well – and the availability of unexplored material in form of printed books, manuscripts and *sangaku* implies there is scope for discovery.

Promising avenues of investigation include the interplay between oral teaching, printed media and *sangaku*, the relationship between centre and periphery and the dynamics of economic, political and social stimuli or barriers to the dissemination of mathematical knowledge. *Sangaku*, which had been dedicated throughout the country, provide a segue for investigation: to date, over 900 *sangaku* are declared extant; records of, conservatively speaking, over 1500 *san-*

*gaku* lost but recorded in literature are preserved (Fukagawa 1998). Tsukane Ogawa stresses that “it would be fallacious to consider that the essence of Japanese mathematics reveals itself in *sangaku*” (Ogawa 2001, 138). Yet even if *sangaku* cannot be expected to cover the field in depth, they can still serve as pointers to areas worth investigating. For one, the distribution of *sangaku* across the country is far from even. *Ryuha* like the famous Seki school or the Saijo school dominated in some regions and famous masters projected a strong brand at a distance – to the point of fake signatures in peripheral regions (Horiuchi 1998, 143). Moreover, local peculiarities can be identified on *sangaku* dedicated in areas such in Fukui, Ishikawa, Niigata or Kagawa, such as folkloristic elements, artistic flourish or traces of foreign influence. What beckons further exploration, thus, is how periphery and centre relate to each other when it comes to the promulgation of mathematical knowledge and potential cross-pollination with other domains of society.

What has also been little explored to date is the interplay between the different media. *Sangaku* as items are bound to a locality, but collections of *sangaku* problems were published as printed volumes, reaching far-flung audiences. The spread and reciprocal nature of *wasan* is visible in the proliferation of certain problem types across the country, and their transformation and increasing complexity, but the dynamics of this process involving *sangaku*, print and oral transmission has not been investigated systematically to date. Analysing the spread and evolution of these problems from a data-driven perspective might provide insight into standard paths of learning otherwise kept under cover. Current state-of-the-art technologies in computer vision and text mining should provide useful tools to explore this material in a systematic fashion. Additionally, manuscripts such as the *Dochu Nikki* (道中日記), Yamaguchi Kazu’s travel journal of the early nineteenth century documenting numerous *sangaku* and the author’s encounters with locals and scholars, give anecdotal insight on the social dynamics behind the discourse.

Lastly, in some regions, the dedication of *sangaku* continued steadily throughout the Meiji period, particularly in Saitama and the Tohoku area where dedications were made as late as the Taisho period (Fukagawa 1998). Where Mikami calls an era to a

close with the wane of groundbreaking contributions, *wasan* as a social, cultural if not practical pursuit continued, governmental edict in spite. The nature and development of this lingering habit still beckons exploration; in the meantime, it is clear that at a grass-roots level, *wasan* ended less abruptly than some scholars imply, and archival research in the respective regions could elucidate this circumstance and its impact in more detail.

As said, the investigation of *wasan* requires some standard assumptions about Western science and its introduction to Japan to be thrown overboard. Western-born tenets about the ethical values and social infrastructure circumscribing the “scientist” as such might be hindrance more than help. This also goes for presumed boundaries between professionals, amateurs, institutions and disciplines. Some issues of categorization, moreover, refer to the discipline as such. For one, standard demarcations such as “geometry” and “arithmetic” do not necessarily apply in the context of Japan (Horiuchi 2010). In fact, according to Kota, with the Meiji government’s introduction of Western mathematics, arithmetic, algebra and trigonometry seem to have posed less of a challenge to *wasan*-trained students than Euclidean geometry, due to its distinctly different nature, regardless visual similarities (Kota 2018, 339). In addition to the disciplinary mismatch, decoding *wasan* problems expressed in merely textual terms can pose a linguistic challenge, not to speak of the fact that most sources on *wasan* are written in *kanbun*, a sinographic writing standard used in Japan from the Middle Ages until early modern times. The forms of notation that do exist in *wasan* texts are not uniform and beckon contextualization, and, as Tsukane Ogawa notes, the transliteration of *wasan* equations into modern notation can obfuscate the understanding of historic approaches, if not foster false assumptions (Ogawa 2001, 147).

The significant expertise needed to engage with the primary material thus poses a challenge for international scholarship, with unintended effects on the choice of material and the mode of presentation. As Nakayama observes, generalists on the history of science typically cannot engage with sources that require such deep skillsets, leaving the histories beyond their ken to native specialists. Thus, when engaging with a specific country’s scientific history, non-native scholars often focus on the standard works whilst native

scholars branch out into lesser known or undiscovered sources. (Nakayama 1995, 81). The division between “insiders” and “outsiders” also tends to affect the angle of presentation. As Nakayama, again, contends, language pre-determines audience, and audience pre-determines content: whilst the native audience is “usually interested in what helps to resolve issues of current concern to them”, international audiences show interest on “unique local characteristics” the peculiarity of which might be lost on the native audience themselves (Nakayama 1995, 87). With a view to *wasan*, this would presumably result in a topical split running alongside the linguistic one – and a successfully shared discourse would need to rely on collaborative efforts across borders and barriers, not only to bridge the skills gap but to communicate divergent research interests.

Two recent bibliographies compiled by Harald Kümmerle and Tsukane Ogawa signal hope in that regard (Kümmerle n.d., Ogawa 2001). The past two decades have seen the publication of numerous articles reviving the topic of *wasan*, often with a focus on education. The lists also include a small number of monographs or edited volumes. Amongst the latter, Annick Horiuchi’s *Japanese Mathematics of the Edo Period*, translated from French, offers a detailed account of the evolution of *wasan* up to the age of Seki Takakazu, providing a sound basis for further scholarship. Fukagawa and Pedoe’s *Sacred Mathematics* introduces the phenomenon of *sangaku* to a lay audience beyond Japanese borders, as do a small number of English-language publications by Japanese authors. The latter in particular present *wasan* not as a lost cause but as a hidden gem of Japanese culture, albeit in some cases tending towards “(self)-orientalisms”, as Kümmerle notes (Kümmerle n.d.). Isolated cases like Unger, meanwhile, shed light on *wasan*’s technicalities by translating and interpreting primary texts for an English-speaking audience with an interest in mathematics (Kümmerle n.d., Ogawa 2001).

With regard to the interdisciplinary challenge that is *wasan*, Unger and Horiuchi both are rare exponents of Western-educated scholars who combine the requisite language skills and mathematical acumen. The same goes for Kümmerle, the compiler of the bibliography, a mathematician-turned-Japanologist. Fukagawa and Pedoe, meanwhile, share the knowledge of mathematics but not the language, bridging

the gap by collaboration. Collections of essays such as the volume published by Eberhard Knobloch, Hikosaburo Komatsu and Dun Liu on the occasion of Seki Takakazu’s tercentenary signal active international collaboration at work in the research on *wasan*. The collaborative work between Ogawa, Hosking and Mitsumoto (2018), finally, provides a model where much-needed groundwork for English-language scholarship, such as elucidating some basic terms in *wasan*, is combined with deep expertise.

The need to straddle linguistic, cultural and conceptual barriers by means of collaborations or cross-disciplinary skills might pose an inconvenience in some ways. On the upside, however, such a challenge also fosters exchange on a deeper level. A more thorough, cross-border collaborative exploration of *wasan* might not only help to clarify the phenomenon for inter- and national audiences. On an interpersonal level, the need for co-operation might also do a service to the historiography of Western science, insofar as the direct comparison with a distinct and distant mathematical culture might help to better define its own characteristics and, as Nakayama hopes, carve out “its contours ...more clearly” (Nakayama 1995, 84). To put it less kindly: the historiography of science in the West is necessarily rife with tacit assumptions that tend to surface in the treatment of other geographies – and the juxtaposition of said other geographies might be the best way to identify and counter them in turn.

### 3. Conclusion

The increased interest of recent in the wax and wane of *wasan* as a mathematical discourse on the popular level seems well in tune with the turn of the tides in the historiography of science and mathematics elsewhere: Beeley and Hollings’ edited volume *Beyond the Learned Academy: The Practice of Mathematics (1600-1850)*, for example, introduces the cultural and social setting in Europe where mathematics was practiced outside the institutional or scholarly framework, quite apart from elite circles. What is more so, the current trend is indubitably buoyed by the growing number of critical voices admonishing Eurocentric tendencies in the historiography of science. Amongst them, D’Ambrosio sees the broader recognition of alternative modes of knowledge generation and dissemination embedded in other geographies or cultures as “the only way we can escape the arrogance associated with

the Western concept of truth” (D’Ambrosio 2000, 91). Arguably, such arrogance might not be a conscious or even malicious attitude but simply an unintended consequence of national education and institutional socialization. Conceivably, both East and West have their own biases to tackle and in the long run, it stands to hope that goodwill and proactive debate would help to mitigate perceived grievance on either side.

Granted the collective efforts currently made at documenting, digitizing, transcribing and translating Edo period materials, the future for new research on *wasan* bodes well. The topic is not well-established in Japanese universities to date, with only few specialists operating across the country; English-language publications are scarce. Yet libraries such as Tohoku University Library, Yamagata Library and the National Diet Library are making materials available at a rate whilst platforms like *Minna de Honkoku* provide the tools to transcribe and translate these works to make them accessible across language barriers. Specialists will still be needed to mediate content and context; however, it stands to hope that digital technologies can help break the ice or at least put cracks in the language barrier.

To echo Mikami and Smith more than a century after the publication of their work, what role *wasan* is to play in the long run is not yet to be foretold; yet it is certain at this point that placing it squarely in line of a narrative that ends with its official abolition means curtailing the scope for its investigation. What should be clear is that methodologies, concepts and theoretical frameworks integral to the Western history of science might need revision if they are to play a role in the exploration of this material – but in the process, historiography of Western science might profit in turn.

### Acknowledgments

This contribution was written as part of the Sangaku Archive Project, financed by a KAKENHI Early Career Researchers Grant (Project number 24K15964)

### Bibliography

Bartholomew, J. R. (1993). Modern Science in Japan: Comparative Perspectives. *Journal of World History*, 4 (1), 101–116.  
 ——— (1989). *The Formation of Science in Japan*. Yale University Press.  
 ——— (1976). “Why Was There No Scientific Revolution in Tokugawa Japan?”. *Japanese Studies in the History of Science* No. 15: 111-126

Beeley, P., and C. Hollings (eds). (2024). *Beyond the Learned Academy: The Practice of Mathematics, 1600-1850*. Oxford University Press.  
 D’Ambrosio, U. (2000). A Historiographical Proposal for Non-Western Mathematics. In: Selin, H. (eds) *Mathematics Across Cultures. Science Across Cultures: The History of Non-Western Science*, vol 2. Springer, Dordrecht.  
 深川英俊 (Fukagawa Hidetoshi). (1998). 例題で知る日本の数学と算額. 森北出版.  
 Heeffer, A. (2008). An introduction to wasan, native Japanese mathematics. In: *History and Pedagogy of Mathematics*, Vol. 68, 20-24.  
 Horiuchi, A. (2010). *Japanese Mathematics in the Edo Period (1600-1868)* (S. Wimmer-Zagier, Trans.). Springer.  
 ——— (1998). Les mathématiques peuvent-elles n’être que pur divertissement? Une analyse des tablettes votives de mathématiques à l’époque d’Edo. *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 20, 134–156.  
 Hosking, R., Ogawa, T. and M. Morimoto. (2018). Elementary Soroban Arithmetic Techniques in Edo Period Japan. In: *MAA Convergence*. <https://old.maa.org/press/periodicals/convergence/elementary-soroban-arithmetic-techniques-in-edo-period-japan> (accessed 11 December 2025).  
 石黒信由 (Ishiguro Nobuyoshi). (1819), 算學鈎致 (Sangaku Kochi), 加州: 鹽屋與三兵衛.  
 川瀬正臣 (Kawase Masaomi). (2015). 現存算額にみる神奈川の和算状況. 郷土神奈川 / 神奈川県立図書館企画サービス部地域情報課 編, 2, 17-36.  
 小林茂吉忠良 et al. (Kobayashi Tadayoshi et al.) (1836). 算法珊瑚 (Sanpo Koren). 江戸: 西宮彌兵衛.  
 Koizumi, K. (1975). The Emergence of Japan’s First Physicists: 1868-1900. *Historical Studies in the Physical Sciences*, 6, iv, 3–108.  
 Kota, O. (2018). Western Mathematics on Japanese Soil – A History of Teaching and Learning of Mathematics in Modern Japan. *Advanced Studies in Pure Mathematics*, 79, 337–346.  
 Kümmerle, H. *Bibliography on traditional mathematics in Japan (wasan)*. <http://hkuemmerle.de/blog/index.php/bibliography-traditional-mathematics/> (accessed 2025-09-30).  
 Nagahara, K., & Yamamura, K. (1988). Shaping the Process of Unification: Technological Progress in Sixteenth and Seventeenth Century Japan. *The Journal of Japanese Studies*, 14(1), 77–109.  
 Nakayama, S. (1995). History of East Asian Science: Needs and Opportunities. *Osiris*, 10, 80–94.  
 Ogawa, T. (2001). A Review of the History of Japanese Mathematics. *Revue d’histoire des mathématiques*, No. 7, 137–155.  
 Ravina, M. (1993). Wasan and the Physics that Wasn’t. Mathematics in the Tokugawa Period. *Monumenta Nipponica*, 48(2), 205–224.  
 Rubinger, R. (1982). *Private Academies of the Tokugawa Era*. Princeton University Press.  
 Smith, D. E., & Mikami, Y. (1914). *A History of Japanese Mathematics*. The Open Court Publishing Company.

# シルクロードのタジク人女性をまどわす精霊憑依と防霊術の現在

相馬 拓也

*Spirit Possession and Folk-Exorcism among Tajik Women in the Current Silk Road*

SOMA, Takuya

## 1. シルクロードの「怖い話」

シルクロードは妖怪、精霊、悪霊などの「怖い話」や「心霊伝承」の宝庫でもある。中央アジアの国々を旅していると、人々の口から妖怪や精霊の類の話が頻繁に上がることに気づく。とりわけ、中央ユーラシアのペルシア系住民、タジク人の間では古来、精霊《ジン》や悪霊《デヴ》による怪奇譚や生者への精霊憑依が強く信じられており、それは現在進行形の生活上の脅威でもある。憑依されるのはそのほとんどが若い女性であり、彼女たちの精神を惑わし、疾患を及ぼす主な理由として、社会で広く考えられている。

タジク人社会に限らず、キルギス人やカザフ人などが居住する草原や山岳地でも、妖怪や“もののけ”などの目撃談が地方社会で語り継がれている。また、ウズベク人の社会では、呪いや呪詛にまつわる話題がひっきりなしに耳に入ってくる。とある社会的地位もある文化人との会話でも、「ウズベク人の90%以上が程度の差はあれ祈祷師に頼って、他者を貶める呪いをかけたり、呪詛返しを依頼しているんですよね」、と当たり前のように話してくれるのには少々面食らうときがある。「興味があれば、首都タシュケントで一番人気の霊媒師や祈祷師のところにお連れしますよ!」、とも。タシュケントでは、こうした会話は公の場でもそれほど忌避されている様子もない。なかでも、タジキスタンをはじめフェルガナ、ブハラ、サマルカンドに暮らすペルシア系タジク人社会での怪異現象は、より深刻さを伴う家庭内・社会問題にもなっている。タジク人社会では、

実体を伴う妖怪や悪魔よりも、精霊《ジン》や悪霊《デヴ》の憑依によって精神の不調や疾患、人生の凋落などをもたらす「精神攻撃」の傾向が強い。タジク人社会に広くみられる家庭内禁忌や掟、女性を戒める掟や箴言などの数々 [相馬 2025] は、怪異や憑依を防ぐための「防霊術」と言い替えても過言ではないほどである。

シルクロードのペルシア系住民のあいだではよく知られた次のような言葉もある [ハンサーリー、ヘダーヤト 1999: 254, 229, 327]。

「黒猫はジンである。それを傷付けると癩癩持ちになる」

「クルミの木の下で寝るとジンが現れる」

「水を竈（かまど）に捨てるものはジン憑きとなる」

猫、クルミの樹、水回りは、とくにジンと関係が深いとされている。現地のタジク人社会で暮らしていると、「扉ひとつ閉じれば、7つの悪霊から守られる」と言われることもあり、ドアや門の開け放ちを戒める表現もある。ただし、悪霊や精霊に憑依されるのは生者だけの話ではない。ペルシア世界では死者が蘇ることは、悪霊による憑依と考えられている。そのため古くから、「死者の胸の上にはクルアーンを置く。さもないとシャイタン（悪霊）がその亡骸に入り込む」と畏れられてきた。イランでS. ヘダーヤトがまとめた民話・説話集『ペルシア民俗誌』 [ハンサーリー、ヘダーヤト 1999: 173-176] の中でも、「棺から起き上がって復活した死人の胸をクルアーンで打って“神の御名のもとに”と唱えたところ、たちまち死人は地面に倒れた」、という逸話が

紹介されている。死体がシャイタンやジンに取り憑かれると、自らの手足で起き上がって動き回ることもできるようになるが、朝の日の光に当たると再び死者に戻ると伝えられている。

精霊憑依は、中央ユーラシアやペルシア世界でとくに忌避されている「邪視」「羨望眼」「チャシム・カルダン」とは、その性質が異なっている。チャシム・カルダンは、「邪視にあてられる」と訳すことができるが、他者（親族や兄弟も含まれる）から向けられた《羨望のまなざし》によって、精神や身体、生活行動に不調がもたらされることを全般化する。邪視「チャシム・カルダン」がより物理的事件・事象、身体の不調、人生の局面的な不運、などをもたらすのと異なり、精霊憑依《ジン憑き》は精神の不調や疾患などの社会生活を困難とする深刻な問題として、現在もタジク人（とくに女性）を苦しめている現実がある。ジンやデヴによる憑依は強く信じられており、とくに何かに驚いたりしたときに、人間に憑く可能性が高まるとされている。かつて女性が何かに驚いたりしたときは、「黒い山に顔を向ける」と言った厄除け行動もあったと伝えられる〔ハンサーリー、ヘダーヤト 1999：210〕。そして「夢に現れるヘビもジンの化身」とされ、女性たちの警鐘夢として警戒されている。

本論は、2023年3月、11月、2024年6月に実施した、タジキスタン南部と東部山岳地でのフィールドワークで得られた、インフォーマントによる霊的体験、精霊憑依などのほか、伝聞・言い伝え・伝承などの語りを「憑例」として収集し、自身の旅と暮らして得た主観も交えたフィールド調査報告の体裁で記述した。タジキスタン国内のフィールド調査は制約が多いことから、実際に訪問できない際は、電話などのリモートインタビューで対応した。とくに女性に関する語りや、地域の女性へのアクセスは外国人男性にはきわめて困難であることから、現地の実務支援者（女性）たちに聞き取り調査を依頼し、情報を取りまとめた。

※本論では、インフォーマントや訪問地の名称・詳細については、プライバシー保護の観点からあえて詳述を避けて記載した。また文中の図版はすべて筆者による描き起こしおよび撮影。

## 2. タジク社会に息づく精霊と妖怪

繰り返しになるが、タジク人女性たちにとって、

ジンによる憑依現象は、精神の混乱や生活困難な事象、対人関係での不和などをもたらす深刻な社会課題にもなっていることは、強調しておかなければならない。ジンは一般には「精霊」「幽精」「妖霊」と訳されるが、ペルシア世界では「人ならざる霊的存在」を全般している。ジンには男性と女性の別があり、ムスリムと非ムスリムの区別も存在する。ムスリムのジンは、一般に善性の「聖霊」とされ、人間に対する悪さはしないとされている。人間に取り憑くジンは、そのほとんどが「非ムスリムの霊体」と考えられている。近年タジキスタンの南部では、「中国語を操るジン」の存在〔→後述、憑例③〕も確認され、人間界同様にジンにも多様な性質や霊格が備わっていると信じられている。そして、ジンはさまざまな形状や生物として現れる。霊的存在とは、物理世界と精神世界を横断する存在《境界性思念》と定義することもできる。動物はその存在を感知することができることとされ、ジン憑きの人間を近くに感じると気配を感じて騒ぎ出すこともある。タジキスタンの地方農山村では、「夜間にイヌが遠吠えすると、その家で誰かが死ぬ」とも言われている。そのため、家人もイヌの遠吠えをやめさせたり、家の敷地から追い出したりすることも見られる。《被憑者》が、動物から忌避されるといわれる所以である。

精霊伝承はタジキスタン各地に残っているものの、ハトロン州東部山岳地から、多くの体験談やオーラルヒストリーが収集された。同地域の70代の長老MM氏は、地元の怪魔や妖怪のことについて、詳細に記憶しており、まるで自身で目にしたかのように、驚き、恐れ、生々しい憑依事例（憑例）を話すのが印象に残った。同地域は、古式を重んじる「純粋な」タジク人の集落が古くから営まれているとされる。外部との接触が制限された閉鎖性の高い社会環境であることから、長老級人物たちに伝わるオーラルヒストリーには、精霊憑依が現実存在し、社会生活を混乱に陥れる古来の迫真性が感じられた。

タジク人社会では、おもに以下の精霊《ジン》がとり沙汰されることが多い。

アジナ Ачинна：東部山岳地で語られるアジナの姿は、白い猫のような精霊で、「妖怪」に近い存在と考えられる。アジナはさまざまな姿形で人の前に現れるといわれる。黒くて背が低く、毛むくじゃら、

と言われることもある。古い学校に宿るとされ、夜の校舎内を徘徊しているため、絶対に近づいてはならないといわれている。窓越しに、外からその姿を目視できることもあるという。その姿は、真っ白でぼさぼさとした長い毛足に四足歩行で耳があり、尻尾も生えていたという目撃談が多かった(図1)。ネコのような姿で、大きさもネコ程度とされる。話から推測すると、ぼんやりと光を放って透き通る霊体のような雰囲気と思われる。しかし、人間に積極的な危害や悪さを加えるわけではない。この地域のアジナも、ジンやその他の精霊と異なり、人間への憑依は一般にはしないとのことである。ただし、“アジナ・ワラ” ачинна вара (=「アジナ憑き」) という言葉もあることから、憑依されることも稀にある。その際は、他のジンや精霊と同様に、精神状態や行動・言動に支障をきたすことがあるという。

アジナとは、広く“ジン”を表す一般名詞ともされているが、一説によると、アラビア語起源の胎内の「胚」の状態の赤子「胎児」を意味する“Aljanin (الجنين)”とも関連付けられている。アジナは、ペルシア的な精神世界を部分的に共有するテュルク系民族(ウズベク人やトルクメン人など)のあいだでも信じられており、その見た目は地域や場所によってさまざまに伝えられている。ときには恐ろしい人間の形で視認されたり、乙女や赤ん坊の姿で現れることもあるとされる。ほかに、長い髪の老婆や、角の生えた赤い目をした子供の姿、あるいは半身がヤギの姿としても現される[Энциклопедияи Миллии Тоҷик 2014]。人獣合一の姿で表されるこ



図1 伝聞から描き起こしたアジナの想像図

とや、廃墟や廃屋に現れるという点では地域を越えて広く共通している。

ウォル Уол: ウォルはきわめて危険な精霊とされ、より物理的な被害をもたらす「怪物」「魔物」に近い存在と思われる(図2)。武芸に達者な武人や戦士、スポーツマンなど、身体能力に優れた人物だけを対象に戦いを挑み、勝負に敗れた人間を殺してしまう。地域でも、かなりたちの悪い悪霊《デヴ》だとみなされている。その姿は全身が真っ黒な毛むくじゃらで、極端に大きな手足を持ち、大きな目玉がひとつに、口を開けた姿だといわれている。東部山岳地のC村では3年ほど前(2020年初夏)の早朝、川沿いの村道で倒れている男性が発見された(図3)。男性はすでに死亡しており、その体には争ったような多数の傷跡が残されていた。村人たちは、この男性はウォルとの戦いに敗れて死に至ったとの結論に達し、村中に戦慄が走ったとのことだった[MM氏 2023年3月12日/東部山岳地]。ウォルの視覚的なイメージは、「雪男みみたいな巨人」とする地元民の意見も聞かれた。

パリエй пари: パリエイは精霊のなかでも上位に位置する憑依型の「妖霊」と考えられている(図4)。物理的に人間に攻撃を仕掛けてくる他、憑依によってその人物の心身に障害を負わせたり、精神を崩壊させたりすることがある。その最大の特徴は、人間の男性や女性に恋をすることが多く、恋愛感情を抱かれると、その人間にとり憑き、死に至らしめることもある。その見た目は、彫刻のように美しい(女性のような)顔立ちをしており、一見すると人間のようなのだが、脚はない。あったとしても、ヤギの脚に似ており、体は白く半透明と言われられる。集団となって楽器を弾きながら、空を飛び回る一団が目撃されたこともある。

フィールド調査で訪れた東部山岳地C村で、2023年3月頃にパリエイによる物理的被害があったとされる。同地でとある農夫が1年ほど前から養蜂を始めたところ、運悪くパリエイの通り道《霊道》に養蜂箱を設置してしまったとのことだった。男性が養蜂場へ作業に行くと、養蜂箱が毎日散乱して荒らされていたとのことだった。そのため、男性が夜中に養蜂箱を見回っていたところ、実際にパリエイから集団で暴行を受ける事態となり、全身に手傷を負ってしまったという。結局、養蜂箱をすぐ脇の別の場所に移したところ、パリエイによる怪異はおさまった

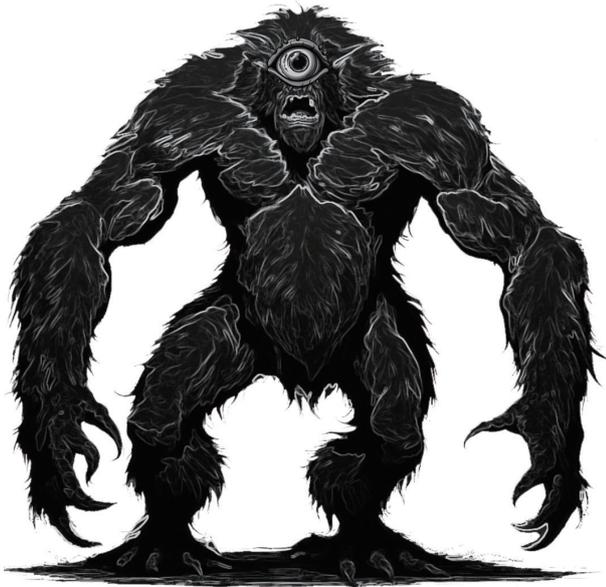


図2 伝聞から描き起こしたウォルの想像図

とのことだった [MM氏 2023年3月12日／東部山岳地]。地名は特定しないが、養蜂箱の設置されていた場所は、人里からかなり離れた山間の南斜面であることを確認した (図5)。

ジャオバグ Чабар:ハトロン地方南部の固有霊に、“ジャオバク”という精霊がいるといわれている。この精霊の姿は決して見えないため、その霊態はわからない。ジャオバグは人間の名前を身近な人の声で呼びかけ、人を林の中や綿花畑に誘い出すことがあるとされる。それほど人に悪さをするわけではなく、とり憑かれることも多くはない。ただし、同地のP村では10年ほど前に、ジャオバグに魅入られた温厚だった男性が、突如として暴力をふるうようになったという事例が聞かれた。パンジ、タヴィルダラ、ダルボーザなどではよく知られている精霊とされる。

### 3. 精霊による怪異と憑依

#### 3.1. 昨今の精霊憑依の事例

こうした精霊憑依への防霊術として、タジク人女性の生活行動には、いくつもの制約や掟が確認される [相馬 2025]。“バロー” (балло) (=精霊の名を口にしないための代替語)に見舞われないため、女性は夕方独りで、離れた風呂場や洗面所、鏡の近くに行ってもいけないと戒められる。ジン、シャイタン、デヴ、パリエなどの精霊は、音楽、酒席、にぎやかな場所、などを好んで近寄ってくる。喜んで踊



図3 C村で2年ほど前(2021年春)に、ウォルに殺された人が倒れていたとされる現場付近。周りには、人間のモノならざる大きな足跡が残されていたという。

りに参加してくることもあるという。結婚後の40日間(“チル”)に、新郎や新婦にとり憑きやすいとされ、新婚者の前では、“ジン”、“デヴ”、“パリエ”、“アジナ”などと口にすることも禁忌とされる。また、結婚して間もない女性へのインタビューでも、これら精霊の名や、連想する用語を口にすることは強く戒められた。そのため、暗くなった夕暮れ後、結婚前後の女性、産後や幼児のいる家庭など、こうした情報の収集はとりわけ困難であり、現地の女性の実務支援者を介することでしか、アクセスできない貴重な情報でもあった。

以下、フィールドワークで聞かれた精霊憑依の事例をまとめてみる。

【憑例①】東部山岳地でまだソ連時代だったころ、デーモン峰と呼ばれる場所で、女性が薬草を取りに行ったまま戻らず、ほどなくして木の枝にぶら下がって死亡しているところを村人に発見された。その体には、女性の体を握りつぶすほどの大きな手の跡が残されていたという。この女性は、パリエか別の悪霊によって殺されたと考えられており、そのことからこの場所はデーモン峰 демонと呼ばれるようになった [MM氏 2023年3月12日／東部山岳地]。

【憑例②】D村では2012年に、結婚式を終えたばかりの新婦(20代)にジンがとり憑き、離婚に至るといった憑依事件があった。結婚後まもなく、新婦の様子がおかしくなり、誰もいない部屋で独りきりになったと思うと、誰かと会話したり、笑い声をあげるようになった。パリエ憑きと判断された新



図4 伝聞から描き起こしたパリの想像図

郎とその家族から、一方的に離婚を告げられ、実家へと帰された。しかし、離婚して10年間ほど実家で暮らす現在でも、彼女の精神状態は改善されずにいまに至るという。周囲の人々が話す理由をまとめると、次のようなものだったらしい。彼女の父親がイスラーム牧師（ムラー）で、精霊祓いもよく請け負っていたとのことだった。あるとき、父親の有する除霊の力よりも、もっと強いジンと対峙してしまい、その邪力が払われきれず、自分の娘に害を及ぼした、と語られている。こうした事例は、精霊払いの家族や親族には、頻繁ではないが耳にすることがあった。

【憑例③】 D村の入口付近には、かつてパリのたまり場だったといわれている岩山がある。その場所は、かつて家畜囲いなどウシやヤギをつなぎとめていた畜産場として利用されていた。十数年前（2010年頃）に、パリィに魅入られた村の女性（10代後半）が数日間姿を消してしまったことがあるという。村人総出で探したものの見つからず、数日が過ぎたのちに、この岩山付近の洞穴のなかで発見されたとのことだった。この場所に来た時の彼女の記憶はあいまいで、呂律の回らない精神状態だったとされる。村人は、パリィ憑きになった少女が、パリィの意思でこの場所に連れてこられてしまったのだという。

【憑例④】 ドシャンベ市内で乗り合わせたタクシー運転手から、《中国語を話すジン》と出会った、という話を聞くことができた。同氏によると、ハト



図5 パリィによって毎晩被害があった養蜂箱の設置地点。パリィの通り道は、他にも多々あり、注意が必要とされる。

ロン州南部のとある村でつい最近、村内在住の女性（20代主婦）の様子がおかしくなり、ジン憑きと判断された。ただちにムラーが訪問して精霊祓いを実施する事態となり、スラ（クルアーンにある聖句）を読み上げてお祓いを始めると、突如として、この女性が中国語で話し始めて周囲を唖然とさせたという。この女性は中国語の学習経験などはなく、村外の大学などに行ったこともなかったという。これはタジク人社会でも初めてのことで、村外にも噂が広がり、首都ドゥシャンベでも話題になるほどであった。ジンは動物の姿になることができると同時に、人間の様々な言語を操ることもできるといわれる例証の一つといえる。

### 3.2. 防霊術と精霊祓い

タジク人社会では、女性が暮らしに課された制約や態度とは、ある意味ではそのほとんどが“バロー”を打ち祓うための「防霊術」と言い換えることもできる。一方で、ジンや精霊憑きのことを考えすぎたり、怯えすぎることも、逆によくないとされている。タジク語では、精霊や悪霊によってもたらされる不運や不幸の語を忌避して、“バロー”と言い替えることが多い。「ジン」は夜間の禁忌語とされ、その代わりに“バロー”を用いるように筆者も現地でもよく論された。インタビューに同行してくれたタジク人女性は、夜間に「ジン」などの単語を口にすることも、またこちらからの話として聞くことも、ひどく嫌がったため、夕刻以降のインタビュー調査は、調査期間中を通じて実施することができなかった。暗くなり始めた宵の口頃から、こうした言葉に

敏感になっている様子が伝わってきた。

日常を過ごす何気ない生活空間にも、ジンやデヴの宿りやすい場所が数多く認められている。そのため、女兒や年頃の女性たちには、箴言としてジンの宿りやすい場所への忌避が幼少期から教え込まれる。なかでも「汚れた場所」「散らかった部屋」「風呂や洗濯などの水場」といった《穢れた空間》には、ジンが宿りやすいとされている。トイレに長時間居座ることも禁忌とされる。暮らしのなかでは、「かまどの灰を踏んでは決していけない」と注意されるタジク社会だが、かまどから捨てられた捨て灰のなかには、ときおりジンの「こども」(幼霊)が潜んでいるためでもある。その「こども」を踏んでしまうと、ジンは怒ってたちどころにその人物にとり憑くとされる。ほかにも、しゃっくりをした瞬間や、何かに驚いてびっくりした瞬間を見計らって、ジンは人間へととり憑くとされている。日常を心穏やかに過ごすこと、心を強く持つこと、で憑依を防げることが、幼少期から教え込まれている。

実際に憑依されてしまった人物には、精霊祓いの施術が施される。ジン祓いにはさまざまな方法があるが、ナイフで被憑者の足の親指や、腕の付け根を刺すといった身体への付傷も一般的である。その場に居合わせた人物の話では、施術のときは、被憑者本人は痛みも何も感じていないことが多いとされる。スラを読み上げると本人が口を開いて発話もするが、本人はまったく何も憶えていないこともある。実務支援者の音楽好きの姉(当時20歳)が学生時代に、学生寮の自室で大きな音楽をかけて独りで踊っていたときに、腕からジンがとり憑いてしまったことがあったという。精霊祓いにも来てもらい、施術中にムラーからいくつもの質問に答えたりしていたが、何も憶えていないとのことだった。施術中に、被憑者とジンとの身体的連結が緩み始めると、突如として息苦しさを暴れだしたり、悶絶することもあるといわれる。女性でも、男の声で話さずこともあったとされる。

精霊祓いのできるタジキスタン国内のムラーのほとんどは、ソ連末期から内戦時代を経て、逮捕・監禁されてしまった経緯がある。反イスラーム的な行為とされ、取り締まりの対象になったためといわれている。

#### 4. 考察とまとめ

「外国人目線」で見ていたペルシア系タジク人社会を「精霊憑依」の知見から探ると、女性たちは何をそんなに恐れ、なににおびえているのか、というタジク人女性を取り巻く教育、仕事、留学、社会進出などの制約と畏れがありありと浮かび上がってくる。タジキスタン国内では、精霊憑依の体験談や伝聞などは、地元民に真正面から聞いても、まず答えてくれることはない。その中には《邪術》を施す者もいて、警戒されているからだという(とくにテュルク系には呪術者が多いとされる)。情報漏洩によって当事者たちが検挙の対象となったり、不利な立場に追いやられることが今でもあるためである。ある意味では、もっともアクセス困難な情報であり、それにもかかわらずタジク人女性の社会生活をもっとも制約し、苦しめる一因ともなっている。タジク人社会における精霊・妖怪・憑依については、サマルカンド出身の民族学者オルガ・A. スハレワ(O. A. Сухарева)が100年前にきわめて詳細な記録を残している[Сухарева 1975]。同氏が、タジキスタン中部イスタラフシャンなどで行ったフィールドワークでは、“モモ” момо、“アルバスティ” албасты、“アジナ”、“デヴ”、“パリィ”といったさまざまな精霊と憑依の事例について言及され、当時は現在よりもさらにその霊験信仰は強かったことが、具体的な詳述から浮き上がってくる。この手の防霊術の研究を始めてみると、ロシア人女性として生きながら、閉鎖的なタジク人女性コミュニティに深く入り込んだエミックな視点には、目を見張るものがある。日本人の妻、小泉セツや数多くの支援者から、怪談話を丹念に聞きとった小泉八雲の『怪談』[1904]とは、その調査の自律性は大きく違っていたといえる。

筆者は、幽霊や心理現象の存在を信じてはいないものの、正直言って怖い話がとても嫌いだ。そのため、タジク人社会に伝わる精霊憑依や怪異の数々は、精神疾患や心理状態の不調の説明変数として、霊的存在が介在されているものと割り切って考えることができる。霊性存在を、健康や精神の負の転機とする情動的な理由には、以下のような社会事情が要因すると考えられる。

- (1) 超自然現象や怪異を仲介させた、人生の不幸や災厄に対する精神的負荷の迂回・軽減[心理対処]。

- (2) 精神状態や生活環境の抑揚を「擬霊化」することによる自身と他者への戒め [箴言性]。  
 (3) 人生の不調を客観化して認知するための説明変数としての霊性憑依の介入 [責任回避性]。

イスラーム教圏では、神アッラーに類するいかなる存在も認めていない反面、神に仇為す悪魔や精霊には多種多様な存在があり、地域の土着信仰などとも融合して人々の暮らしと信仰に脅威をもたらしている。いわば、「われわれ」の信じる《現実》というものが、きわめて相対的で不安定であることに気づかされる。それは、エリアーデ [1969] の主張する《聖体示現》とは逆向きの負の経験、ある意味では《邪体示現》ともいえる経験の社会広範な共有を意味しているようにも思われる。そしてその恐怖が、タジク人女性の生活を精神世界の面から圧迫している事実を、国際社会や、筆者のような社会調査者も受け入れなければならない。タジク人女性の生活福祉や精神衛生のウェルフェアを達成するために、その理解が最初の一步となるためである。

マーヴィン・オプラーが1940年代に暮らしたトゥーリーレイク日系人収容所では、収容された日系2世たちが、伝聞でしか聞いたことのないヒトダマや、キツネやタヌキによる化かしにおびえる様子が伝えられている [Oplar 1950]。創作の世界では、《霊圏》という地理的区分による霊力の制約・限界が、『うしろの百太郎』(つのだじろう 1985) や『ダンドダン』(龍幸伸 2021) など述べている。ただし、トゥーリーレイクの日系人の霊的現象の追体験を例にすると、人間の畏怖や恐怖する心理態様(恐怖や畏怖による霊験)が、その場所に新たな《霊圏》を生み出すという解釈もできる。つまり、霊験によって生じる妖怪や精霊の「認知」とは、地域を超えていわば「伝染する」と考えられる。人間が恐怖する根源は、地域や時代を超えても、その多くが共有されることを考えると、アラブ起源とされる妖霊アール(アルバルスト)の汎ユーラシア的広まりや、ペルシア起源の精霊パリアや、チャシム・カルダン(羨望眼)などの精霊譚と防霊術がテュルク系民族にも広く流布していることにも、うなずけるものがある。

精霊や悪魔憑きといったテーマは、初期の文化人類学者やシャーマニズム研究の中で、「文明世界」との対置関係の中の距離感によって押し量られてきた。それは概して「未開観」を前提とした否定的見

解の表れでもあった。しかし、現在のタジク人社会で精霊憑依と防霊術に目を向けた研究を萌芽させる理由は2つある。

- ① 現代社会では一般的となっている精神疾患に対する医療対処において、心療内科や薬餌療法だけでは解決しないフォークロアがそこに横たわっているという事実である。これは、国際協力、国際医療、障がい者支援などの現場で共有されるべき民俗知と考えられる。
- ② 精霊憑依による精神衛生の侵害が日常化された脅威として認知され、タジク人女性の教育・恋愛・留学・就労・社会進出にも大きく作用(制約)しているという現実である。タジク人社会では、女性への社会的制約と結婚圧がきわめて強く残る。半袖の着用は禁止、留学は非推奨、語学の学習は望まれないなど、そもそも女性が大学に通うことを、家族・親族が許さないことも珍しくない。こうした背景には、精霊憑きとなることの防霊術を部分的には含んでいることに注意する必要がある。

シルクロードのタジク人社会、とくに女性たちの生活誌にかかる調査は、その閉鎖性のためにきわめてアクセスの難しい課題となっている。スハレワに匹敵するような調査が、今後も実践されるかはきわめて難しいと予想される。そして、人間の可領域(人類社会のコントロールがおよぶ)と不可領域(人知ではどうすることもできない)、いわば人間界と自然界の間隙を埋める存在として、精霊や妖怪の存在は、人々の環境共生観の表れのひとつでもあり、自然の驚異を忘れないための「戒め」の一つであるということ、こうした調査では思い知らされるものがある。

#### 参考文献

- エリアーデ, ミルチャ (風間敏夫 訳). 1969. 聖と俗: 宗教的なもの本質について. 法政大学出版局  
 ハーンサーリー, A. J., ヘダーヤト, サードク. (岡田恵美子, 奥西峻介 訳). 1999. 『ペルシア民俗誌』, 平凡社: p.62, p.73-74, p. 173-176, p.210, p.254, p.299.  
 相馬拓也. 2025. タジク社会における祈りと掟の箴言誌 フィールドノート, 早稲田大学高等研究所紀要 (第17号): pp.43-51.  
 Opler, Marvin K. 1950. Japanese Folk Beliefs and Practices, Tule Lake, California. The Journal of American Folklore 63 (250): pp.385-397.  
 Снесарев, Г. П., Басилов, В. Н.. eds. 1975. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Наука: 5-93.

[[https://www.phantastike.com/religion/domusulmanskiye\\_verovaniya/djvu/view/](https://www.phantastike.com/religion/domusulmanskiye_verovaniya/djvu/view/)] (Last accessed: 25<sup>th</sup> Sept, 2025)

Сухарева. О. А. 1975. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков; In

Энциклопедияи Миллии Тоҷик. 2014. [таҳм. 25 ҷ.] / сармуҳаррир Н. Амиршоҳӣ; 2011-2023, ҷ. 2. [<https://tg.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D2%B7%D0%B8%D0%BD%D0%BD%D0%B0>] (Last accessed: 25<sup>th</sup> Sept, 2025).

# 見過ごされてきた木版画の制作と職人の貢献

BRADEL, Sabine Sophia · 小川 信人

## Overlooked Woodblock Prints, their Production, and the Contributions of Craftspeople

BRADEL, Sabine Sophia · OGAWA, Nobuto

日本の木版画は一般に浮世絵と結び付けられている。季節の祭礼や町人の風俗、名所の景色などを題材とする木版画と筆で描かれた肉筆画を含む浮世絵は、17世紀後半に江戸で成立し、庶民文化を代表した。19世紀中葉から欧米で開催される万国博覧会を通じて、浮世絵は世界中で鑑賞されるようになり、その後も浮世絵に対する揺るぎない関心は、2023年3月に葛飾北斎の「富嶽三十六景 神奈川沖浪裏」が約4億円で落札された事実によっても明示されている<sup>(1)</sup>。

但し、日本では8世紀には既に木版印刷技術が宗教作品の複製に用いられており、やがて教訓的な文献や通俗文学の流通にも利用され、江戸時代にかけて徐々に一般大衆へ普及したことは、専門家以外にはあまり知られていない。日本の木版画のもう一つの重要な側面は、分業制であり、制作過程には、主題を描く絵師をはじめ、版木を彫る彫師や印刷を担当する摺師を含め、複数の職人が関わることである<sup>(2)</sup>。

本論では、日本の木版画の制作と研究に影響を与えた幾つかの要因に光を当てるとともに、現在、職人が直面している課題にも注目し、工芸の未来の障害となりえる要因について考察していく。

### 1) 見過ごされてきた木版画の多様性

日本の木版画に対する国際的評価は19世紀中葉にピークを迎えた。これは日本と欧米列強との外交・経済交流や、日本の万国博覧会参加を通じて促進されたもので、とりわけ浮世絵への関心が欧米の美術界に大きな影響をもたらした。この変革は総じて「ジャポニスム」と呼ばれ、欧米美術の様式的・構図的の変化を促した<sup>(3)</sup>。ここから、あたかも日本の木版画が浮世絵のみと結びつけられるという排他的な関連付けが始まったのである。

しかし、江戸時代において浮世絵が唯一の木版印刷物ではなく、他にも個人や商店の注文に応じた贈答用や商用の小型・少数数の木版画作品もあった。こうした作品には、豪華な〈狂歌摺物〉や諸芸能の告知を兼ねた〈俳諧摺物〉(〈四条摺物〉とも称される)に加え、店舗の広告である〈引札〉、書籍・書簡用の〈袋〉、小銭入れの〈ぼち袋〉、商品用の〈掛紙〉、〈千代紙〉、〈おもちゃ絵〉など幅広い種類も含まれる。江戸時代中期から、納札や千社札の制作も木版職人にとって重要な分野であった。これらは単枚の浮世絵に比べて日常生活や営業用途に作られることが多く、「美術」として認識されたわけではないため、学術的議論ではほとんど取り上げられてこ

(1) 「葛飾北斎の代表作、過去最高の約3億6200万円で落札 NY」『日本経済新聞』2023年3月21日、<https://www.nikkei.com/article/DGXZQOGN22D1K0S3A320C2000000>；最終アクセス確認日は2025年9月30日。

(2) 江戸期における浮世絵の制作と流通について、大久保純一『浮世絵出版論：大量生産・消費される〈美術〉』吉川弘文館2013年、7-59頁参照。

(3) ジャポニスム運動における浮世絵の影響に関する最近の再評価において、千葉市美術館編集『ジャポニスム：世界を魅了した浮世絵』千葉市美術館2022年参照。

なかった。その結果、これらの木版画は美術館などを通じて展示される機会も少なく、一般にあまり知られていない<sup>(4)</sup>。

美術史の観点から見ると、この種の作品が周縁化され続けている要因は、次の相互に関連する四つの点に帰することができる。

- a. 欧米の美術概念に基づく「美術」と「工芸」および「応用美術」の区別、つまり美術と芸術の二分法が、幕末・明治期の万国博覧会への参加と内国勸業博覧会・日本美術展覧会などを通じて規範化されたこと。
- b. 明治期に導入された欧米の文字・画像複製技術の急速な普及による木版画制作の収益性の低下と、欧米の資本主義の導入による大衆市場の変容。
- c. 完成品に署名を残す「意匠者」のみが「制作者」を表すという階層的な独占が、作品の制作に貢献する彫師・摺師などの専門職の重要性を覆い隠していること。
- d. 彫師・摺師の活動が一般的に考えられているよりも多岐にわたるのにもかかわらず、あたかも日本の木版画が浮世絵のみに限定されると誤解されていること。

### 1.1) 区分の問題：翻訳と関連する用語的議論や分類

江戸時代には、オランダ語やフランス語から様々な書籍が翻訳され、そして後の哲学辞典が編纂される際に、欧州の「美」や「美術」の表現に対応する適切な日本語の語彙を、欧米とは大きく異なる日本の美的な体験の中から見出そうとする問題が生じていた<sup>(5)</sup>。江戸幕府や薩摩藩・佐賀藩が別々に出品した1867年のパリ万国博覧会や、明治政府が工業化国家として初めて積極的に参加した1873年の

ウィーン万国博覧会を通じて、今日の美術用語が形成されてきた。ウィーン万国博覧会の分類目録が、英訳を参照資料として扱いながらドイツ語から日本語に翻訳されている。その際に、視覚的である「美術」と職人的である「芸術」と「工芸」が区別され、また時代区分とジャンルの区分に関しても定義された。そうして例えば「美術（西洋ニテ音楽、画学、像ヲ作ル術、詩学等ヲ美術ト云フ）ノ博覧場（ムゼウム）ヲ工作ノ為ニ用フル事」や「古昔ノ美術ト其工作ノ物品ヲ美術ヲ好ム人并古實家展覧會へ出ス事」、「今世ノ美術ノ事」といった表現が現れてくる<sup>(6)</sup>。

用語上の問題は、欧米美術界で進行していた変化によってさらに複雑化した。1870年代から、欧米では「応用美術（applied arts）」が重視され、「美術（fine arts）」の美意識を日用品に結びつける動きが強まっていた。これと「美術」に関する「此ノ博覧場ノ利益ニ依テ人民ノ好尚ヲ盛 美ニシ且術業ノ理ニ明カナルコトヲ著スヘシ」という説明は、明治政府の「文明開化」や「殖産興業」といった方針と符合したのだが、日本ではそもそも「美術」と「工芸」を明確に区別する慣習がなく、物は美と実用を兼ね備えるものとみなされていた。この考え方は、熟練した制作技術や素材性を重視する総括的な用語として使用されていた「技芸」という語にも表れている。

これに加えてさらに事態を複雑化したのは、日本で美術、芸術と工芸の区分が固まりつつあった頃、1900年のパリの万国博覧会ではアール・ヌーヴォーやユーゲントシュティール運動によって、欧米の美学的概念が解体されたことである。これ以降、視覚芸術、装飾芸術、応用芸術の区別が曖昧になるにつれ、長らく議論を支配してきた欧米の美術アカデミーは影響力を失い、日常的な物における機能と美・芸との統合が重視されるようになった。そ

(4) 浮世絵のための掛紙や千社札に関する概要と美術史家がこれら作品を見渡した理由については浅野秀剛『浮世絵細見』講談社2017年、158-91、250-66頁参照。

(5) 江戸時代の蘭学を通じて、明治期における西周（1829-1897）、坪内逍遙（1858-1935）、森鷗外（1862-1922）、およびアーネスト・フェノロサ（1853-1908）による「美」の欧米的概念の翻訳に関する用語的議論については、Michael F. Marra『The Creation of the Vocabulary of Aesthetics in Meiji Japan』J. Thomas Rimer 編集『Since Meiji: Perspectives on the Japanese Visual Arts, 1868-2000』Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2012年、193-211頁；Bruno Lewin『Mori Ōgai und die Deutsche Ästhetik』[Mori Ōgai and German Aesthetics]『Japanstudien』第1巻、第1号、1990年、271-96頁参照。

(6) 図録の翻訳問題と「美術」の定義について、北沢憲昭『眼の神殿：「美術」受容史ノート』美術出版社、1989年、143頁、Kimi Coaldrake『Fine Arts versus Decorative Arts: The Categorization of Japanese Arts at the International Expositions in Vienna (1873), Paris (1878) and Chicago (1893)』『Japan Forum』第25巻、第2号、2013年、177-79頁；天貝義教「1873年ウィーン万国博覧会プログラムについて」『日本デザイン学会研究発表大会概要集』第47巻、2000年、2-3頁参照。

の議論の中に木版画をどこに位置づけるべきかについては、依然として課題として残されている。

一方で、明治政府は万国博覧会で、自国を文化的に進んだ国家として示すため、古代から貴族が鑑賞していた漆器・蒔絵・金工や近世以降に発展した陶磁器・七宝などの高級品を出品していた。他方で、欧米での浮世絵への関心に留意し、葛飾北斎・河鍋曉斎・豊原国周らの作品も展示していた。しかしながら、そこで出品された浮世絵は、豊原国周の描いた極彩色の肉筆画や、江戸時代の浮世絵における美人画・役者絵ではなく、むしろ二代目歌川国照の「座敷日用道具尽」や北斎の絵手本である『北斎漫画』のような民族学ともいえる作品であった。したがって、明治政府は、欧米中心の博覧会分類に自国の美・芸術史を当てはめつつ、欧米のオリエンタリズム的期待に応えるという均衡を模索したのであり、その根底には日欧の交流に起因する用語上・概念上の衝突や行き違いがあった。この問題は、日本画や建築などの「美術」への影響に関して、また1877年から開催された内国勸業博覧会や、1907年から開催された日本美術展覧会といった国内展覧会を通じた用語の翻訳と規範化に関しては、すでに広く議論されてきたが、木版画においてはまだ十分に議論されているとは言えない<sup>(7)</sup>。

## 1.2) 浮世絵以外の木版画における継続性

明治期の欧米との交流を通じて、リトグラフ、コロタイプ、オフセット印刷、写真などの新しい印刷技術が日本に導入された。これらの機械的印刷技術は、木版印刷の彫師や摺師の手作業を不要にし、文字や画像の迅速かつ大規模な生産を可能にするとともに、生産コストの削減を実現した。その結果、江戸時代に広く制作された木版画は、終焉を迎えたと

言われることが多いが、色彩印刷に関しては、これら機械的印刷技術にはいくつかの欠点が残っていた。例えば、オフセット印刷には化学色料や、写真現像には感光材料が必要であるため、一定規模の資本が求められていた。

そのため、新たに刊行される単行本や雑誌における多色摺の口絵は、木版印刷により制作することが慣例であった<sup>(8)</sup>。また、日清戦争（1894～1895年）や日露戦争（1904～1905年）などの戦争の時にも、例えば尾形月耕や小林清親といった絵師は報道班員や従軍画家として兵士に同行し、彼らの構図の多くは、写真がまだ捉えられなかった夜襲や海戦、雨や煙といった場面を木版画で描き出すことができた<sup>(9)</sup>。千社札や題名納札のような彩色木版画の交換会も昭和中期まで非常に人気があった<sup>(10)</sup>。1910年代には、創作版画運動を通じて、木版画が独立した作品としてあり、多くの浮世絵師や文化人が参加し、その交流を楽しんでいた。柳宗悦ら民芸運動家達から支持を受けた棟方志功を代表とする自画、自刻、自摺の創作版画運動もあり、木版画に新たな息吹を吹き込んだ。それに加え、渡辺庄三郎は版画家・彫師・摺師の分業体制を維持しながら、新版画を推進した。江戸時代の浮世絵と異なり、新版画は新しい表現を目指すだけでなく、欧米の美術版画に倣い200～250部の限定版として制作した。これらの木版画制作は戦後に再び人気を博したが、写真や複製技術の進歩により木版画への関心は徐々に衰退していった。現在では、若い世代の版画家と職人の間で新しい表現形式が生まれ、購入者側からの持続可能で倫理的な生活を望む動きや、大量生産品から手工芸品への再注目と共に、この技術を再活性化させる動きがみられるようになっている<sup>(11)</sup>。

(7) 日本画や建築、または国際・国内の展覧会の作品分類制度に関する議論については、北沢憲昭『眼の神殿：「美術」受容史ノート』美術出版社1989年；佐藤道信『明治国家と近代美術：美の政治学』吉川弘文館1999年；佐藤道信『美術のアイデンティティ：誰のために、何のために』吉川弘文館2007年など参照。

(8) 木版画の絵師でありながら他の技術でも口絵を意匠した例としては、日野原健司「鱸崎英朋の画業―「最後の浮世絵師」として」『鱸崎英朋』太田記念美術館、2025年、6-9頁参照。

(9) 木版画における戦争画について、Kendall H. Brown「Out of the Dark Valley: Japanese Woodblock Prints and War, 1937-1945」『Impressions』第23巻、2001年、64-85頁；Judith Fröhlich「Pictures of the Sino-Japanese War of 1894-1895」『War in History』第21巻、第2号、2014年、214-50頁参照。

(10) そうした千社札などが神社仏閣に貼られているのを今でも見ることができる。千社札の贈答について、関岡扇令編『千社札』グラフィック社、1974年；滝口正哉『千社札にみる江戸の社会』同成社、2008年参照。

(11) 現代の木版画制作については、東京国立博物館・アダチ伝統木版画技術保存財団編『浮世絵現代』東京国立博物館、2025年参照。

## まとめ：内的な理解を目指す

欧米の美術用語や分類法が日本に導入されて以来、日本の木版画は「美術」「工芸」「応用美術」の間で曖昧な位置にとどまっている。また、江戸時代から明治期にかけて、彫師や摺師の刻印が完成作品にあまり明示されなかったため、これら職人の貢献は、木版画の鑑賞や研究において十分に認められてこなかった。日本の木版画の創造を全体的に理解するためには、これら職人の技術への正しい評価が不可欠である。それを通じて、欧米の美学を外的に適用するのではなく、日本の木版画の美意識や独自性を内的に理解することができる。

## 2) 現在の課題

日本の木版画は元々印刷技術だけでなく、商業的な側面も持って発展してきた。明治期に入ると、日本で起こった産業革命が職人にとって大きな転換点となった。機械式印刷機と写真技術の導入により、産業はより安価で、より迅速な大量生産へと発展した。このアプローチは材料にも変化をもたらし、機械印刷に対応するために使用される紙は洋紙が主流となり、従来の木版需要は急激に衰退していった。この状況に直面した職人たちは、機械に負けない技術を磨こうと努力した。その結果、江戸時代後期から大正時代にかけて制作された木版画は、いずれも高度に洗練されている。同時に、浮世絵を含む木版画の職人たちは、今日のようにほとんど評価されていなかった。

ここでは現在の状況を踏まえ、職人として活動してきた中で直面している課題を洗い出し、改めて考えていきたい。これらの問題は木版に限らず、多くの工芸仲間にも共通する課題ではないかと感じている。

### 2.1) 材料、道具について

木版画や工芸職人は料理人と同じで良い材料、良い道具があってはじめて最高の仕事ができるものである。木版画では摺に耐えうる上質な楮和紙、ヤマザクラの版木、竹皮などが材料として使用され、彫では彫刻刀、鑿、木槌などは不可欠である。また、摺ではバレン、刷毛などの道具が必要となる。現在は材料、道具共に供給システムが壊れかけており、この問題は明治に生じた需要減退に起因し我々の材

料、道具にもより安価でより手軽な素材を求める動きが広がったことや、人手不足等が影響し悪循環に陥った点などが上げられる。その結果、和紙はパルプ混のものが増え、板も合板へと置き換えられ、道具についても自然素材以外のものが増えていった。材料改良については賛否両論あるが、本来、手工芸は自然物に対する人々の叡智の結晶であり、その専門知識や技術は忘れてはならない部分であると考えられる。ロストテクノロジーになる前に、本や動画では教えることのできない細かな部分が人から人へ受け継がれることは大事であろう。

### 2.2) 分業制と役割分担

江戸時代には版元が企画、販売、材料確保を担当し、絵師、彫師、摺師はそれぞれの仕事に集中できる体制が構築されていた。これは非常に理にかなった仕組みで、各々が専属になることにより効率化や品質の担保を行っていることになる。

しかし、資本主義社会が発達し、資本家優位になると職人の方は下請けとして案件を請け負うようになる。仕事が潤沢にあった江戸時代から需要減少の明治へと時代が変化する中で、もはや仕事があるだけで有難いとの考えからだ。また、利益至上主義が行き過ぎると材料の質を落とし、職人の賃金を値切るようになる。これはどの工芸にも言える事であるが、こうなると悪循環の一途を辿り、手間の割に賃金が安い仕事は家業でもない限りやってみたくと思う人が現れない状況になるのである。最近では葛屋重三郎を代表とする版元に焦点が当たり、新規参入も相次いでいるが、肝心の職人が育っておらず、職人目線でアンバランスな状況を危惧している。このような状況を嫌って職人自ら材料の調達から販売まで一貫して行う者も出始めたが、仕事量が増え肝心の制作に費やす時間が減るなど疲弊している面も見受けられる。

### 2.3) 時代変化と対応

政府も工芸を保護しようと1950年（昭和25年）文化財保護法【※1】、1974年（昭和49年）伝統的工芸品産業の振興に関する法律（伝産法）【※2】などを施行し保存を試みている。江戸木版画は2007年（平成19年）に国指定伝統工芸品に指定されているが、組合を基軸としたやり方や世代間の考え方の違いなど現場とのギャップも多々あると感

じる。

こういった施策の影響からか、いつしか工芸は守るものという意識が全体に漂うようになった。保存や継承はとても大事な要素ではあるが、産業として成り立ち、魅力のある仕事でなければ衰退していく一方である。

産業という面では手間のかかる工芸を顧客にどう伝えるかという観点や、巷に溢れる格安商品との対比において価格決定の難しさが上げられる。工芸はもともと生活に身近な存在であったが、大量生産、大量消費の資本主義経済でどのように生き残るかが問われている。また、近年観光需要の高まりから外国の方向けに販売や体験を行う事業者も増えているが、高齢の職人さんには英語対応や越境 EC 等越えなければならない壁も多い。

#### 2.4) 後継者育成、職人の徒弟制の度是非

木版画を含む多くの工芸世界では一人前になるまで長い期間修行するのが常である。これは工芸職人が成果物に対し報酬が支払われる世界であるので、技術の鍛錬に時間を費やす必要がある為だ。ここで問題になるのが修行期間中の生活をどう維持するかという問題だ。私自身は荒川区匠育成制度（後継者候補に補助が出る区の制度）を利用し、アルバイトをしながら修行していた。この制度は大変有難い制度で、ここまで手厚い行政のバックアップを行っている所は日本でも珍しい。しかし、そのような支援が失われれば、職業修行の将来は必然的に不安定となるに違いない。

江戸時代から昭和までは丁稚奉公といって住み込みで修行するのが主流であった。手間賃は安い代わりに弟子の期間は技術の習得、生活指導など衣食住が担保され人としての社会性などもそこで学んでいた。一方、過度な長時間労働や自由の拘束など、近年では労働環境が問題視される行いもあった。労働基準法の施行以降、負の側面にのみ焦点を置いた一部の人々から批判されている。本問題は極めて複雑であるが、大企業と一人親方のような零細事業者を同一の基準で労働基準法に適用する手法には疑義がある。師匠、弟子はよく話し合い納得した上で修行を開始していく必要や、ドイツのデュアルシステムのような新しい形の修業形態も模索していく必要があるだろう。

#### 2.5) 未来へ向けて

これまで記した通り現在は材料や循環システム、後継者育成について課題があると感じる。効率化、生産性が重要視される世の中において手間のかかる工芸を後世に残していくために何ができるのかを考えていく。

### 3) 国内材料生産の再構築と協力体制

先述した通り現在はどの工芸も材料や道具不足が危惧されている。考え方によっては安価な輸入材料や代替品が手に入る時はまだ良いのかもしれない。しかし、この先その材料が確実に手に入る保証はない。そのため、上記の問題を解決するためには、志のある職人や専門家がわずかに残っている今こそ、材料を国内で生産・調達する仕組みを再構築し、職人が結束して取り組むことが必要であると提案したい。職人の横の繋がりや外部連携を推し進めることにより、材料生産者がその生業のみで生活が成り立つ仕組みを模索していきたい。そうすることで、種々な工芸の未来を確かなものにし、さらに発展させることができる。

同業他社は大抵の場合競争相手として見るのが普通であるが、見方を変えれば同じ業種の仲間ともいえる。以前は各工芸組合が統率のとれた組織運営をされており、工房毎にある程度仕事の棲み分けがあったと聞いている。これはとても大事な視点であり、顧客を無理に取りあうのではなく、共に繁栄する姿勢はこれから益々大切になると感じる。また、視野をさらに広げ他業種とのコラボレーションや協業体制を構築する事により新たな視点や付加価値の高い商品を産み出す事も大事になるであろう。

#### まとめ：業界の意識改革

この業界は高齢者が多く、新規参入が少ないので業界全体の対応や考えが遅い傾向にある。組合はもとより各職人一人一人が情報を時代に合わせて常に更新していく必要があるだろう。気合や根性という価値観はとても大事であるが、今の時代はそれだけではやっていけないのである。インターネットや SNS などデジタル領域の技術加速は凄まじく、3D プリンターのような職人そのものを脅かす技術も誕生している。その中でいかにして生き残っていくのか、物が溢れる時代において工芸を選んでもらうにはどうすれば良いか常に考え建設的に議論していく

必要があるだろう。

【※1】

文化財保護制度の概要

(1) 文化財保護法の概要

昭和24年1月26日の法隆寺金堂壁画の消失を契機として、議員立法により昭和25年に文化財保護法が成立した。

文化財保護法では有形文化財、無形文化財、民俗文化財、記念物、文化的景観及び伝統的建造物群(町並み)の6分野を文化財として定義し、これらの文化財のうち重要なものを文化審議会の答申を受けて文部科学大臣が指定・選定等して、国宝、重要文化財、史跡、名勝、天然記念物等として、国の重点的な保護の対象としている。

【※2】

(目的)

第一条 この法律は、一定の地域で主として伝統的な技術又は技法等を用いて製造される伝統的工芸品が、民衆の生活の中ではぐくまれ受け継がれてきたこと及び将来もそれが存在し続ける基盤があることにかんがみ、このような伝統的工芸品の産業の振興を図り、もつて国民の生活に豊かさと潤いを与えるとともに地域経済の発展に寄与し、国民経済の健全な発展に資することを目的とする。

(伝統的工芸品の指定等)

第二条 経済産業大臣は、産業構造審議会の意見を聴いて、工芸品であつて次の各号に掲げる要件に該当するものを伝統的工芸品として指定するものとする。

- 一 主として日常生活の用に供されるものであること。
- 二 その製造過程の主要部分が手工業的であること。
- 三 伝統的な技術又は技法により製造されるものであること。
- 四 伝統的に使用されてきた原材料が主たる原材料として用いられ、製造されるものであること。
- 五 一定の地域において少なくない数の者がその製造を行い、又はその製造に従事しているものであること。

# 江戸時代の浄土宗僧と真宗僧による一念義研究

森 新之介

## 問題の所在

鎌倉時代に浄土宗を立てた法然房源空（長承二年〔1133〕～建暦二年〔1212〕）の弟子に、成覚房幸西（長寛元年〔1163〕～宝治元年〔1247〕）がいた。幸西の新しい思想は「一念義」と称され、没後百年ほどはその門流が残存していたものの後に絶えた。

数百年後の江戸時代になって、源空を祖師とする浄土宗鎮西流と真宗本願寺派、大谷派の学僧たちは、幸西の一念義について研究していった。江戸時代の一念義研究は、当時の浄土宗と真宗の学問状況を知るために有益な題材である。またそれら研究には、後の研究に継承されていない優れた知見もある。

そこで本稿では、江戸時代の浄土宗僧と真宗僧による一念義研究について整理したい。

## 第一項 議論の前提

鎌倉後期、幸西についても述べる三書が成立し、以後の研究に莫大な影響を及ぼした。応長元年（1311）に東大寺戒壇院の華嚴宗僧である示観房凝然が撰述した『浄土法門源流章』一卷（以下、『源流章』と略す）と、これと前後して浄土宗で成立した作者未詳『法然上人伝記』九卷（以下、『九卷伝』と称す）、そして正和二年（1313）乃至正中元年（24）に山門功德院の舜昌が述作した『法然上人行状絵図』四十八卷（以下、『四十八巻伝』と称す）である。

凝然『源流章』大日本国浄教弘通次第は、源空門弟の第一として幸西を挙げ、その一念義について詳述した。

江戸時代の浄土宗僧と真宗僧による一念義研究

幸西大徳立<sup>三</sup>一念義。言<sup>三</sup>「一念」一者、仏智一念、正指<sup>三</sup>仏心<sup>一</sup>為<sup>三</sup>念心<sup>一</sup>。凡夫信心冥<sup>三</sup>云<sup>一</sup>仏智、仏智一念是<sup>三</sup>弥陀本願<sup>一</sup>。行者信念与<sup>三</sup>仏心<sup>一</sup>相応、心契<sup>三</sup>仏智願力<sup>一</sup>一念。能所無<sup>二</sup>、信智唯一、念々相続、決定往生。（一六ウ～七オ）

幸西の所謂「一念」とは仏智一念であり、凡夫の信心がこれと契合することによって決定往生できる、と。撰者凝然は幸西の佚書『略料簡』と『一滴記』、『称仏記』から引用しており、その解説は大正時代に発見紹介された『玄義分抄』一卷とも整合するため、信憑すべきである。

他方、『九卷伝』と『四十八巻伝』の幸西についての記事は極めて疑わしい。『九巻伝』巻第六下「一念義停止事」は斯く始まる。

山門の西塔南谷の住侶に「金本坊の少輔」とて聡敏の学生也けるか、最愛の兒に送<sup>後</sup>れて交衆倦かりければ、三十六の歳遁世して上人（源空…引用者註）の弟子となり、念仏門に入て「成覚坊」と申けるか、天台宗にひき<sup>引</sup>いれて「迹門の弥陀」「本門の弥陀」を立て、「十劫正覚といへるは迹門の弥陀也。本門の弥陀は無始本覚の如来なるか故、弥陀と我等と差異なし。此謂をき<sup>き</sup>く一念に事足ぬ。多念の数返甚無益なり」といひて「一念義」と云事を自立しけるを、上人「弥陀の本願は極重最下の悪人を助、愚痴浅識の諸機を救わんか為なれば、一形には<sup>佛</sup>けみ念<sup>々</sup>に捨さる、是正意也。無行の一念義をたて多念の数返を妨げん事、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>然」と仰られるを承引せず、猶此義を興しければ「我弟子には<sup>非</sup>あらず」と棄置せられけり。〔…〕上人配国の後、成覚坊の弟子善心坊といへる僧、越後国にして専此一念義を立けるを、光明坊といへるもの不<sup>レ</sup>心得<sup>レ</sup>事<sup>一</sup>に思て、承元三年夏の比、消息をもて上人に尋申けるに付て〔…〕。

成覚房は卅六歳で遁世した後、本迹二門の弥陀を立て、この謂れを聞く一念に事足りて多念の数遍は無益だと説いた。源空は無行の一念義を許さず、なおもこの義を興した成覚房を破門した。建永二年(1207)に源空が南海に配流された後、成覚房の弟子の善心房が越後で一念義を立てた。これを光明房が不審として、承元三年(1209)に書状で源空に照会した、と。ここで所謂「一念」は仏智一念でなく、凝然『源流章』の説明と大きく異なっている。

この引用文の後には、同年六月十九日付の源空書状「遣北陸道書状」(了惠道光編『黒谷上人語燈録』巻第十「文永十一年」1274)成立)を和訳したものが載せられている。この越後国の「善心坊」とは、自ら「善信」と称することもあり、承元三年に同国にいたらしい親鸞を指すと考えられる。『四十八巻伝』巻第廿九第四段にも『九巻伝』巻第六下「一念義停止事」とほぼ同文があるものの、「成覚房の弟子等、越後国にして一念義をたてけるを」とあるだけで、「善心坊といへる僧」などと記述されていない。

## 第二項 浄土宗僧の闢異と真宗僧の禦侮

数百年後の江戸時代に浄土宗と真宗の僧たちが幸西について論じるようになったのは、ただ文運が昌隆し宗学が奨励されたからというだけでなかった。

大正時代に村上專精が述べた如く、「寛文の初より起りて嘉永の頃に至るまで、前後凡そ二百年間の久しきに亘り、而も後に至るに随ひ愈々益々激論を加へ来り、壇上の法戦暫時も休息なき状態なりき。但し其の論するところを見るに、終始一貫して、故聖人(親鸞)引用者註」の肉食妻帯を批難し、又其の一念義を破斥するにあり。前者は宗風に対する批難として、後者は宗義に対する攻撃なり。而して此を批難攻撃せんとする結果、故聖人を以て成覚房幸西の弟子なりとし、共に法然上人よりして破門の譴責を蒙られる墮落僧なりとするにあり。そのため江戸時代、浄土宗僧は闢異のため真宗僧は禦侮のため、それぞれ幸西に論及していった。

早い時期の例として、浄土宗西山流総持寺の某僧は『親鸞邪義決』一卷(亡佚。以下、『邪義決』と略す)を刊行して「成覚房弟子善心房親鸞云僧、越後国専立此一念義」(『親鸞邪義決之虚偽決』「後掲、二頁」所引佚文)と述べ、成覚房弟子の善心房親鸞が越後国で一念義を立てたとした。これは『九巻伝』などの「善心

房」の下に「親鸞」二字を加え、源空から呵責された越後国の誑法者を親鸞と断じたものであり、以後の議論に与えた影響は小さくない。『邪義決』刊行直後の寛文三年(1663)、真宗僧の筆名「帰郷子」は『親鸞邪義決之虚偽決』一卷を刊行し、「誣云「成覚房弟子善心房親鸞」、寧非「瞎漢」耶」(三頁)と反駁した。

また六年後の寛文八年に、鎮西流祖とされる聖光房弁長(応保二年「1162」嘉禎四年「1238」)の『念仏名義集』三巻が刊行された。その巻下付録に

『本朝高祖伝記』巻六抜 古本之写 (一五オ)

として『九巻伝』巻第六下「一念義停止事」が引載され、その「善心房」の右傍に「親鸞ノ一也」と小書された(一六ウ)。これもまた越後国の誑法者を親鸞としたものであり、以後、諍論は殆ど浄土宗鎮西流僧と真宗僧の間で展開されていった。

宝永元年(1704)、鎮西流の中阿阿智纂述・良照義山重修で、『四十八巻伝』の校註書である『円光大師行状画図翼賛』六十巻(以下、『翼賛』と略す)が刊行された。同書は諸史料を博搜した成果の一部として、巻第四十八(一〇オウ)で凝然『源流章』などから幸西についての記事を抄出しただけでなく、当時数家に秘蔵されるのみで流布していなかった三条長兼『三長記』の元久三年(1206)二月卅日条を巻第卅一(一ウ)に引載した。先行研究では指摘されていないようであるが、これは後の研究に大きく裨益したと考えられる。

十二年後の正徳六年(1716)、真宗僧の筆名「芸広城下隠子九々老衲」は『浄土真宗流義問答』巻第一上第六条(以下、『流義問答』と略す)で『邪義決』に斯く駁した。

邪義決房へ申ス。カヘス。成覚房ハ、一念義ノ邪義ヲ立ラレシニヨリテ、上人(源空)引用者註ノ御門下ヲ擯出セラレタマフ人ナリ。其上成覚ハ、サセル智者学匠ニモアラス。夫故、一部一卷ノ假名法語タニモ世ニノコサレヌ、増テヤシカトシタル述作ハ云ニモ不レ及。カ、ル僻僧ヲ、何故ニカ(…ト)親鸞大徳ノ聖人、何ソ我ヨリモ拔群劣タル成覚房ヲ豈師匠トシタマハンヤ。思テ見ツヘシ。(一八オウ)

成覚房は智者学匠でなく、一念の邪義を立てたことで擯出された。そのような者を祖師親鸞が師とすることは有り得ない、と。

しかし『九卷伝』と『四十八卷伝』でさえも、前項で見た如く幸西を「聡敏」と評していた。その遺書が亡佚したからと言って、智者でなかったということにもならない。そのため、西山流の某僧『邪義決』の難破だけでなく、真宗の九々老衲『流義問答』の反破もまた浅薄だったと言わざるを得ない。

当時から今日に至るまで幸西研究にとって最大の桎梏は、『九卷伝』の幸西についての疑わしい記事をほぼそのまま継承した、『四十八卷伝』だと言ってよい。<sup>10</sup> 同伝を勅修御伝として尊崇していた浄土宗鎮西流僧の幸西研究に、見るべきものは稀であった。

他方の真宗本大両派僧は、九々老衲『流義問答』のように通説を信じて足れりとしてはいらなかった。そもそも、親鸞の曾孫にして本願寺第三世とされる覚如宗昭(文永七年「1270」)観応二年「1351」は一念義を学んだことが、遺弟の乗専『最須敬重絵詞』巻第五十九段(文和元年「1352」成立)に斯く明記されている。

〔宗昭は…引用者註〕慈光寺ノ勝縁上人ニ対シテ、一念ノ流ヲモ習学アリケリ。コレモ『凡頓一乗』、『略観経義』、『略料簡』、『措心偈』、『持玄鈔』ナトイフ幸西上人ノ製作、ユルサレニヨリテカキトリ給ケリ。

宗昭は慈光寺勝縁に就いて「一念ノ流」を学び、幸西遺著の『凡頓一乗』などを書写した、と。たとえ親鸞が幸西の弟子でなかったとしても、江戸時代の真宗本大両派が幸西の流れも汲んでいることは動かし得なかった。そのためもあつてであろう、同宗両派僧は、幸西は一念の邪義を立てて源空から破門されたとする通説を疑うようになっていく。

義山没後第十三年の享保十四年(1729)、遺弟の見阿素中は先師の遺稿を『御伝翼賛遺事』一卷として刊行した。これに駁して、真宗本願寺派の日溪法霖(元禄六年「1693」)寛保元年「1741」は『弁翼讚遺事』二巻を著わし、「一念義」「多念義」、名出於成覚隆寛門人、不関其師(三三六頁)とした。筆者は、「一念義」は幸西の門人が自称したものでなく他流から他称されたものだと考えているため、「一念義」の名は幸西の門人に出づとする法霖の説に完全には賛同できない。しかし何れにせよ、これは幸西が自義を「一念義」と自称したとする通説を懐疑した卓見である。

後の大正時代に幸西の佚書『玄義分抄』が発見されると、これを用いて梯実

円は「幸西は、自身の立場を真宗とか真門とよんでいて、一念義とはいっていない<sup>11</sup>」と指摘した。幸西が自義を「一念義」と自称しなかったらしいという意味では、法霖の説の正しかったことが裏付けられた。今日、法霖や梯の指摘が殆ど顧みられていないことは遺憾である。

### 第三項 宗名争と一念義研究

江戸後期の安永三年(1774)、真宗本派の江戸輪番築地別院は同宗大派の江戸輪番浅草別院とともに、宗名を従来の「一向宗」などでなく「浄土真宗」で統一してほしいと幕府寺社奉行に歎願した。当時、築地輪番として寺社奉行と折衝していた慶証寺の第七世は、法霖法孫の景耀玄智である。<sup>12</sup> これについて寺社奉行から諮問された浄土宗鎮西流の江戸増上寺は不当と答申し、翌四年に所謂「宗名故障書」を呈上したことで、所謂「宗名争」が勃発した。

この真宗諸派と浄土宗鎮西流による諍訟が拡大して、親鸞は源空の弟子でなく、源空から破門された幸西の弟子だったのでないかということも問題になった。真宗本派慶証寺の所謂「宗名故障書弾文」に駁して、鎮西流は「一向宗復答書返破」で斯く主張した。

往昔、叡山之成覚坊幸西と申者、我流祖大師(源空…引用者註)之座下に参し弟子之分に列り候処、一念之新儀を立つる故、「我弟子にあらず」と門下を擯出せらる。彼宗祖師親鸞も右幸西に随て、一念之新義を立、越後国に遠流せられ候。弥盛に此儀を立るゆへに、我祖師此儀を停止して、「一念新義を立る輩は我弟子にあらず、天魔なり、外道なり」と呵責し玉へり。此儀、『勅修伝』二十九巻に委細あり。凡仏法には師命に背をもつて第一之罪とす。然に彼親鸞は背師にして、今も其子孫未流なり。(四六〇〜七〇)

我祖大師之弟子に親鸞と申者無之候。大師一代之実伝に一切無之候。親鸞又は善信房と申者、越後国におゐて成覚房幸西之弟子にて、一念義を立る故、是を呵責し玉ふ事、鎮西上人の『名義集』に委曲せり、『勅修伝』に略して被載たり。(六一〇〜ウ)

直後の安永六年、玄智は『浄土真宗御宗名顕真弁』二巻(以下、『顕真弁』と略す)を寺社奉行に呈上し、鎮西流の「一向宗復答書返破」に斯く駁した。

案ズルニ、成覚所立ノ一念義ハ、『浄土源流章』ニ叙スルヲ見申候ニ義趣

幽邃ニシテ、元祖ノ所破ニハ当サルヤウニ相見申候。〔…〕「成覚ハ、黒谷門下ノ擯出」ト申モ、鎮徒ノ誣説ト罷存候。コトニ吾祖ヲ「成覚ノ弟子」ト申フ、跡方モナキ妄説ニ御坐候。 (三四ウ)

〔鎮徒は…引用者註〕我祖ヲ「円光大師ノ弟子ニアラズ」ト云義ヲ相ノベ申候。鎮徒共、前來ヨリ当宗ノ繁昌ヲ嫉妬致シ候ヨリ申候義ニシテ、彼徒ノ誣説今ニハジメヌ事ニ御坐候。 (傍記「妬カ」ママ、四四オ)

玄智が『源流章』を根拠として、幸西義は義趣幽邃であり源空所破の一念義でなかつたようだと言ったことは、卓見と言つてよい。<sup>16</sup> 一念の邪義を幸西の所立とする『四十八卷伝』などの記事を「鎮徒ノ誣説」と断じたことも、当時としては極めて大胆であつた。

先行研究では、善裕昭が「江戸期浄土宗・真宗における幸西研究は、『源流章』を中心史料としていたようである」と述べたが、これは誤りである。浄土宗鎮西流は、自分たちが勅修御伝として尊崇していた『四十八卷伝』を金科玉条として真宗を難破し、真宗の玄智などは『源流章』を根拠として反破した。

例えば、やや前後して明和五年(1768)に真宗の秀田が『真宗安心茶店問答』二巻を刊行すると、祖海敬首(天和三年「1683」)寛延元年「1748」の遺弟らしき鎮西流僧は破文『一念義破文』一卷で、「忝モ天子自ラ御震翰ヲ染サセ玉ヒテ、天下後世ノ龜鑑ト諸宗一同ニ仰キ奉ル大師ノ御伝」ニハ、幸西(親鸞モコレト同シ)ガコトヲ「外道ナリ、邪人ナリ、畜生ナリ」ト、大師コトノ外呵責シ追放シ玉エリ」と述べている。これを反破して、真宗本派の欽願仰誓『彈妄編』巻上(安永十年「1781」)成立が「汝カ家ノ口癖ニ、何ソト云ト「天子ノ御震翰ヲ染タマフ『御伝』ト自負スルコト、ツ子ノナラヒ耳ニタチテキ、ニクシ」(三三オ)と述べたことは異とするに足らない。

また、安永六年(1777)に同派の玄智が前述の『顕真弁』を呈上すると、翌七年、鎮西流の往譽單靈は『鸞徒顕偽弁』一卷で次の如く、やはり源空と親鸞は師弟でなかつたと主張した。

具眼の人、誰か『勅修』に背て「親鸞は…引用者註」直授の門弟なり」といふ事を信用せんや。 (八ウ)

一念義は親鸞自立の偽法にして、円光大師の法流に違背すること明白なり。 (三三ウ)

これもまた浅薄な批判だと言わざるを得ない。

今日から見れば、双方の学僧の多くは自讃毀他のため、自宗にとって有利な史料を用いただけだとも言ひ得る。しかし動機が何であれ、この宗名争が一念義研究を促進したことは疑いない。

鎮西流の宗学者であつた性譽妙瑞(未詳)天明七年「1787」は、恐らく宗名争の勃発直後であろう、『弁一念義』一卷を著わして斯く論じた。

『伝』〔四十八卷伝〕巻第四十八：引用者註〕文云、「行空与成覚共立一念義」。然則、此二人所立仏智無二之一念義、昭乎明矣。今要二計之旨、其言異意同者。其外相似互示二辺、其内証以是同穴野狐。故其所立一毫釐不差。 (六オ)

親鸞入幸西之門、潤色僻解、専弘一念義。 (一一ウ)『四十八卷伝』によれば、行空と幸西は「言異意同」の「同穴野狐」だつた。その幸西に親鸞は入門し、一念義を弘通した、と。妙瑞は、『東宗要玄談』一卷(安永七年「1778」)自跋と『徹選択集私志記』三巻(以下、『私志記』と略す)などでもこの同穴野狐説を繰り返している。<sup>19</sup>

当時利用できた諸書を通覧した妙瑞は、行空と幸西、親鸞の用いた表現が異なることを認めざるを得なかつたのであろう。しかし妙瑞は、そのような不同は皮相なものでしかないとし、三人は「言異意同」の「同穴野狐」すなわち同じ穴の貉の一念義だとして、『四十八卷伝』の記事を是とした。<sup>20</sup>

そして江戸末期、真宗大谷派の亀水了祥(天明八年「1788」)天保十三年「1842」は一念義について多くの卓見を示した。『異義集』巻第一には「幸西ノ真説ヲミルハ、『源流』ヲ正トスヘシ」(四三四頁)とあり、『自力他力事所聞記』巻上(天保八年「1837」)講説には「今ノモノガヤタラニ一念ヲ「邪義々々」ト思フハ、大キナ心得違ヒ」(其五)、「ヤタラニ一念ト云ハ鬼ノヨフニ思フ、サウイフ杜撰デハ宗意ハワカラヌ。一念ノ云所モ大ニ道理アリ」(同前)とある。これらは膚学の能く言う所でない。

これと前後して同宗本願寺派の某僧も、『見影録』一卷(天保十四年「1843」)成立で斯く述べた。

戒壇然公(戒壇院凝然…引用者註)『浄土源流章』ニ幸西自撰ノ書ヲ引テ、詳ニ仏智ノ一念ノ相ヲ弁ス。〔…〕然公ハ親ク披閲ノ其義ヲ記ス、其説信ス

へシ。其所<sub>レ</sub>述幸西<sub>レ</sub>、西<sub>レ</sub>、智<sub>レ</sub>、ノ、一<sub>レ</sub>、念<sub>レ</sub>、ハ、吉水『九卷』、『十卷伝』、『黒谷伝』等二云所ノ如キ浅略ナルモノ、非<sub>レ</sub>ス。

凝然『源流章』は幸西佚書を引用しているため、そうしていない『四十八巻伝』などよりも信憑すべきだと。これは、依拠している先行史料によって史料価値を判断すべきだという、今日の方法論にも通ずるものである。

ただし、右に挙げた『弁翼讀遺事』以下の諸書の多くは写伝されるのみであつたため、広く読まれなかつた。寺社奉行からの沙汰を待っている問題について私見を顕名で刊行すれば、本寺からの咎めを招くためであつたらう。また、『四十八巻伝』には勅伝としての權威があつたため、その記事への批判を公刊するようなことは憚られたのかも知れない。

#### 第四項 経歴 『源流章玄談』と恵龍 『源流章玄叙』

他方で江戸後期、『源流章』の注意すべき講録が二つ作られた。浄土宗鎮西流の十誉経歴（元文五年〔1740〕〜文化七年〔1810〕）による『浄土源流章玄談』一卷（以下、『源流章玄談』と略す）と、真宗大谷派の紫江恵龍（宝暦九年〔1759〕〜文政十三年〔1830〕）による『浄土法門源流章玄叙』一卷（以下、『源流章玄叙』と略す）である。

後者は文化十三年（1816）、科本『源流章』とともに二冊本として刊行された。その二年前の十一年付題記によれば、「南筑真勝寺恵龍師」が講衆の求めに応じて『源流章』の玄叙と本文科節を述べたところ、自分たち講衆数人がこれを四方に伝えんことを請い、師もまた強いてこれを拒むに忍びなかつたため刊行に至つた、という。

両講録は幸西の一念義について、それぞれ斯く述べている。

経歴 『源流章玄談』	恵龍 『源流章玄叙』
問、「幸西 <sub>一</sub> 念義 <sub>一</sub> 、 <sub>一</sub> 非 <sub>二</sub> 邪義 <sub>一</sub> 。既元祖 <sub>一</sub> 付仏法外道也 <sub>一</sub> 」云云。今云、 <sub>此義<sub>一</sub>、</sub> 難思、有 <sub>二</sub> 種々 <sub>一</sub> 疑難 <sub>一</sub> 。如 <sub>レ</sub> 是有 <sub>二</sub> 疑難 <sub>一</sub> 故、此 <sub>一</sub> 『章』中 <sub>一</sub> 之大難関也。今私設 <sub>二</sub> 会尺 <sub>一</sub> 通 <sub>レ</sub> 之。 (八ウ)	問、「幸西坊 <sub>一</sub> 念義 <sub>一</sub> 、豈非 <sub>二</sub> 邪義 <sub>一</sub> 耶。既元祖 <sub>一</sub> 付仏法外道也 <sub>一</sub> 」云云。今謂、此義 <sub>一</sub> 、實難 <sub>レ</sub> 思、有 <sub>二</sub> 種々 <sub>一</sub> 疑難 <sub>一</sub> 。如 <sub>レ</sub> 此有 <sub>二</sub> 疑難 <sub>一</sub> 故、是 <sub>一</sub> 『章』中 <sub>一</sub> 之大難関也。今私設 <sub>二</sub> 会釈 <sub>一</sub> 通 <sub>レ</sub> 之。 (一一オウ)

江戸時代の浄土宗僧と真宗僧による一念義研究

問、「何彼一念義所立、非<sub>レ</sub>邪耶」。答、彼所立之仏智慧一念者、元基相<sub>一</sub>对多念<sub>一</sub>非<sub>一</sub>一念<sub>一</sub>也。彼問人所弘一念定可<sub>レ</sub>邪義、今仏智一念約<sub>二</sub>自己法体<sub>一</sub>成<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>之。案其所立意、弥陀仏願非<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>外、我心法体也。所<sub>レ</sub>言「法体」者、衆生在纏之本覚、而外以<sub>二</sub>機情之信心<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>称<sub>レ</sub>彼仏名号、即全弥陀仏与<sub>二</sub>自心<sub>一</sub>同体而更無<sub>レ</sub>異、弥陀仏自所当<sub>レ</sub>称<sub>二</sub>自名号<sub>一</sub>也、此生仏入<sub>二</sub>乎不二之心<sub>一</sub>也。名<sub>一</sub>「一乘」、亦名<sub>二</sub>「心一乘」。弥陀直称<sub>二</sub>自名号<sub>一</sub>、即一念即元是弥陀之智慧也。此名<sub>二</sub>「智慧一念」。

(九ウ〜一〇オ)

彼所立、約<sub>二</sub>仏智法体<sub>一</sub>成<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>一念義、大同<sub>二</sub>花嚴性起法門<sub>一</sub>。如何者、今仏智一念法体者、在纏本覚也。爾契<sub>二</sub>仏智一念者<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>在纏因<sub>一</sub>具<sub>二</sub>出纏果法<sub>一</sub>。是生仏互撰之本覚也。今凝然師<sub>一</sub>花嚴宗報<sub>一</sub>之達将故、彼所立<sub>二</sub>仏智一念<sub>一</sub>、能契<sub>二</sub>自宗性起法門<sub>一</sub>、似<sub>二</sub>同生仏互撰本義<sub>一</sub>。故是凝然師<sub>一</sub>練<sub>二</sub>本習之義<sub>一</sub>故、具見<sub>レ</sub>述<sub>二</sub>彼所立義<sub>一</sub>。

(一〇ウ〜一一オ)

今時人不<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>幸西之一念義者<sub>一</sub>、尤爾。亦曾不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>下<sub>一</sub>立<sub>二</sub>一念義<sub>一</sub>彼素意<sub>一</sub>。故当<sub>二</sub>此『章』之至此段<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>解<sub>レ</sub>之。是不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>元意<sub>一</sub>故。

(一一ウ)

一念義所立誠以此『章』難解<sub>一</sub>、而抄物中曾無<sub>レ</sub>解<sub>レ</sub>之書。故亦所立素意甚難<sub>レ</sub>知。是故今私不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>止而具解<sub>二</sub>所立義<sub>一</sub>。学者得<sub>レ</sub>意<sub>レ</sub>之知<sub>レ</sub>之。

(一二ウ)

一見して明らかなく、両書にはほぼ同じ文章がある。そして、ともに『源流

『源流章』によつて幸西の所謂「一念」とは一称でなく一心であることを正しく指摘しつつ、我が心の法体本覚の本仏に帰して名号を称えることが幸西一念義であり、邪義としての一念義はその門人が弘めた所だ、という同書に見えない説を述べている。また、華嚴宗僧である凝然が幸西の仏智一念義を具述したのは、これが自宗の性起法門と大同だからだ、という特異な解釈も共通している。これらが暗合だとは考えられない。

『源流章玄談』講者の経歴は、鎮西流僧であるとともに華嚴学者でもあった。今津洪嶽の考証によれば、経歴は寛政二年（1790）に浪華から下つて筑紫熊本で講を開き、翌三年春から熊本往生院に住持して同年十月に帰坂し、文化七年（1810）に七十一歳で没したという<sup>22</sup>。また後世成立の「釈大然師小伝」は、「享和五年浪華の経歴師柳川真勝寺に來りて華嚴性起縁起の講義あり。師〔南嶽大然：引用者註〕も亦その席に加はり、同寺の学舎に在ること久しかりき」という。享和は四年（1804）で改元されたため「享和五年」という時期に問題はあがるが、経歴が筑後国柳川藩にある真宗大谷派の真勝寺でも華嚴学の講を開いたらしいということは重要であり、恵龍は同寺の第十一世であった<sup>23</sup>。

恐らく経歴は、招かれて柳川で華嚴学を講じ、その一環として華嚴宗の凝然『源流章』についても講じたのであろう。ただし、『源流章』の幸西義についての記事を純粹に解釈すると、『四十八卷伝』のそれと抵触することになってしまふ。鎮西流僧である経歴は、我が心の法体本覚の本仏に帰して名号を称えることが幸西義だと解釈することによって、『四十八卷伝』と『源流章』を会通しようとしたのであろう。そして恵龍は柳川で経歴『源流章玄談』を読み、その説を剽窃して『源流章玄叙』を刊行したに違いない<sup>25</sup>。

経歴『源流章玄談』は写伝されるのみで殆ど読まれなかったようであるが、科本『源流章』とともに刊行された恵龍『源流章玄叙』は版を重ねた。明治廿九年（1896）に真宗本願寺派の前田慧雲は、恵龍『源流章玄叙』から前掲の「彼所立仏智一念者、非相対多念一念也。〔…〕弥陀直称自名号、則一念即元是弥陀之仏智、此名「仏智一念」〔二二〇ウ〕を引用して、斯く評した。

右は何に拠て如此の説をなせしや頗る不審なり。〔…〕源流章の文は如何に曲会せんとするも右恵龍の説の如くには解し得られざるなり。蓋し恵龍

は勅修伝楷定記等に皆幸西の法門を本覚心性の所談の如く記述しあるによりて、一概に彼の説を執じてその眼を以て強て源流章を解し去りしものならん歟。〔…〕然るに多念の淨業を払ふ所の一念義を斥して、彼門後輩所弘の邪計なりとするは頗る卓見なるもの、如し<sup>27</sup>。

前田の言う如く、恵龍『源流章玄叙』は明らかに『四十八卷伝』と抵触しないように『源流章』を解釈している。真宗僧の恵龍がそのように解釈した理由を前田は理解できなかったが、これはそもそも恵龍の幸西義理解が経歴のそれ由来していたからであろう。

## 結語

以上本論では、幸西の一念義が江戸時代の浄土宗僧と真宗僧によつて如何に研究されたかを整理した。

鎌倉後期成立の『九卷伝』と『四十八卷伝』には、幸西が本迹二門の弥陀や一念の邪義を立てて源空から破門されたという記事がある。殊に『九卷伝』では、幸西弟子の「善心坊」が承元三年に越後国で一念義を弘めたとされる。江戸時代、浄土宗僧は両伝などを根拠に、親鸞門流の真宗を邪徒の門流として難破した。侮りを蒙った同宗僧は当初、浄土宗僧と同じく『四十八卷伝』などに依拠して幸西を邪徒とし、祖師親鸞はそのような邪徒の弟子でないと反破した。しかし真宗本願寺派僧は、本願寺第三世とされる宗昭が一念義を習学していたこともあつてであろう、後に幸西は邪徒だったとする通説を懐疑し、『源流章』を根拠として反破するようになる。その見識の一部は、幸西の佚書『玄義分抄』を利用できるところになった今日の研究にとつても有益なものであるが、殆ど忘れられている。

他方の浄土宗僧は、『四十八卷伝』を勅修御伝として尊崇していたため、その記事に泥み創見に乏しかった。ただし同宗の華嚴学者でもあつた経歴は『源流章玄談』で、幸西の所謂「一念」が一称でなく一心であることを正しく指摘しながら、その解釈をやはり『四十八卷伝』の記事に付会した。この経歴講録を剽窃したのであろう真宗大谷派の恵龍『源流章玄叙』は、『源流章』を何故か『四十八卷伝』の記事に付会して講じたものとして、後の研究で批判された。

これらの整理結果は、研究が如何に時代状況から制約され易いかということ

や、剽窃などは二百余年を経ても発覚し得るといふことなどを示していよう。先行研究は必ずしも巨人の肩に比喩されるほどに偉大でなく、盲信すべきでない。筆者もまた自省自戒するのみである。

### 註

本稿で用いた史料の書誌は次の如し。引用では適宜字体と句読点を改め、訓点や傍点、傍記、括弧、頁数を付し、改行を省いた。

- 『源流章』：慶安三年（1650）版。『一念義破文』（請求記号「二一八七・三〇・一」）、『九卷伝』（宝暦十年「1760」慧城寄付本、請求記号「一五一六・七二・九」）、『源流章支談』（請求記号「一五一・一〇・一」）、『弁一念義』（文政七年「1824」書写本、請求記号「一五七・五九・一」）：大正大学付属図書館蔵。『四十八卷伝』：法然上人絵伝集成（総本山知恩院・浄土宗）。『親鸞邪義決之虚偽決』、『弁翼讚遺事』、『顕浄土真実教行証文類光融録』、『異義集』：真宗全書（蔵経書院）。『念仏名義集』：寛文八年（1668）版。『流義問答』：正徳六年（1716）版。『最須敬重絵詞』：大系真宗史料（法蔵館）。
- 『二向宗復答書返破』（請求記号「一九七・一・二二二」）、『見影録』（昭和二年「1937」書写本、請求記号「一六一・三〇」）：龍谷大学大宮図書館蔵。『顕真弁』（明治卅七年「1904」書写本、請求記号「二〇四・九〇」）、『鸞徒頭偽弁』（同年書写本、請求記号「二〇四・五二」）：東京大学史料編纂所蔵。『弾妄編』（請求記号「蔵・真・二二〇」）：京都大学附属図書館蔵。『自力他力事所聞記』（明治四十二年「1909」書写本か、請求記号「宗大・二二七」）、『法水分流記』（元禄九年「1696」匪空書写本、請求記号「宗丙四二」）：大谷大学図書館・博物館蔵。『源流章玄叙』：文化十三年（1816）版。『吉水法流記』：牧哲義『吉水法流記』『法水分流記』の翻刻とその研究（『東洋学研究』三〇、1993）。『私志記』：浄土宗全書（山喜房仏書林）。『柳河明証図会』：柳川市史料編（柳川市）。『永代録』（史料番号「真勝寺文書纂一五」）、『旧柳河藩誌』（史料番号「柳河藩政史料五三八〇」）、『真勝寺記録』（史料番号「真勝寺文書纂一三二」）、『真勝寺之記』（史料番号「真勝寺文書纂一四」）：柳川古文書館蔵。
- (1) 幸西が源空から破門されたと考え難いことなどについては、拙稿「成覚房幸西への誤解——安楽房遵西と法本房行空に着目して——」（『浄土学』六一、2025）参照。
- (2) 村上專精『真宗全史』、丙午出版社、1916、六七—三頁。
- (3) 前田寿雄は、『邪義決』成立当時の総持寺住持は南楚大江だったらしいことなどを指摘し、明確な根拠となる資料は見あたらないが、南楚上人が何らかの形で『邪義決』に関与したのではないだろうかと考えられる」と推測している（『親鸞邪義決之虚偽決』の研究）、『龍谷教学』四〇、2005、一〇〇頁。
- (4) 九々老衲『流義問答』巻第一上第六条によれば、帰郷子は自分九々老衲の学友「玄覚坊トイヘル僧」であり、当時は和州吉野を巡回していたがたまたま故郷の紀州に帰り、同地で『邪義決』を読んだという（一四〇）。井上哲雄は玄覚を真宗本派の学寮初代能化とされる照黙西吟の弟子とする（『真宗本派学僧逸伝』、永田文昌堂、1997

江戸時代の浄土宗僧と真宗僧による一念義研究

9、八五頁）が、根拠不明。

(5) 後世、山上正尊も『邪偽決』について「『九卷伝』には親鸞の高諱は無いのに今此二字を加へてある。これは「…」許し難い誣謗である」としている（徳川初期に於ける親鸞悪罵の研究）、『真宗学報』八、1931、一四頁。

(6) 開版者によれば、この古本「本朝高祖伝記」なるものは「本山善導寺」の蔵書だという（巻下二三ウ）が、未詳。なおこの「本朝高祖伝記」は、『九卷伝』の異名というよりも源空伝の異名と考えるべきである。正信房湛空『伝法絵』二卷（嘉禎三年「1237」成立）の分巻された写本四卷（井上山光明院善導寺蔵）は、前二卷の内題と外題に「本朝祖師伝記絵詞」とあり、これは江戸時代の異筆らしい。また、高瀬承厳は江戸中期の恵山書写本「本朝念仏祖師法然上人極伝抄」五卷二冊（巻第四残欠）を入手し、これを『正源明義抄』九卷の異本か祖本だろうと推定している（同「本朝念仏祖師法然上人極伝抄に就て（上）」、『仏教学』一一・一一、1925）など参照。恐らく、源空伝は「本朝祖師伝記」なども通称されていたのであろう。これは、善導を震旦念仏祖師とし源空を本朝念仏祖師とするものであったかも知れない。

(7) 寛文版「念仏名義集」が「善心房」の右傍に「親鸞ノ一也」と小書したことなどについては、真宗大派の得岸恵空『異執決疑編』巻上「一念混疑」第一（元禄八年「1695」自序）で反駁されている。

(8) ただし山上正尊は、義山が『翼賛』や『円光大師御伝随聞記』で考証を装いながらも親鸞を貶めていた、と批判する（徳川中期に於ける親鸞悪罵の研究）、『真宗学報』一一、1932、一〇〇頁。

(9) 九々老衲については未詳。ただし、正徳六年（1716）に九九すなわち八十一歳であつたらしいため、寛永十三年（1636）の生まれであろう。

(10) なお両伝の成立時期について、『四十八卷伝』を先とし『九卷伝』を後とする異説もあるが、筆者は『九卷伝』が先で『四十八卷伝』が後だと考えている。この問題については別稿で論じたい。

(11) 「慈光寺ノ勝縁上人」とは、凝然『源流章』で「幸西門人」とされている「正縁大徳」（二二ウ）であり、善偉堯恵『吉水法流記』（永和元年「1375」成立）で幸西門流とされる「証円法師」（傍記ママ）であり、了日静見『法水分流記』（永和四年「1378」成立）でやはり幸西門流とされる「勝縁」「正縁」であろう。宗昭の一念義習学を乗専は全く隠そうとしておらず、「一念ノ流」は邪流でなく「西山ノ法門」「長楽寺ノ門風」と同じくただの異流とされている。神子上恵龍も「幸西関係のことを記述するに当つては、必しも批判的ではない」と指摘している（宗祖と法然門下の思想交渉——幸西と親鸞——「初出1957、第十五章」、『真宗教学の研究』、永田文昌堂、1972、三〇八頁）。

(12) 佐々木求巳『真宗典籍刊行史稿』（伝久寺、1973、二八九頁）の考証によれば、『最須敬重絵詞』は天和元年（1681）乃至三年に刊行されたらしい。

(13) 梯実円『玄義分抄講述——幸西大徳の浄土教——』、永田文昌堂、1994、七三頁。

(14) 玄智と宗名争については、本願寺史料研究所編『本願寺史』二（浄土真宗本願寺派

宗務所、1968、二四九(六九頁)や大在紀「文殊院釈玄智師の事績について」(『宗学院論集』六七、1995)など参照。

- (15) 「一向宗復答書返破」は筆者による仮題。現存唯一の写本であろう龍谷大学大宮図書館蔵本は、内題なし、尾題「一向宗復答書、宗名再答書、外題「宗名再答書 全」、撰号なし、墨付八十六丁、丁付あり。本書は「彼宗の復答書」(三三ウ)を「逐一に返破致し候」(五五才)ており、本論後掲の「顕真弁」もその所破を「一向宗復答書ト返破」ト題セル書(一才)と称している。そのため、本書は本来「一向宗復答書返破」と称されるべきものであり、後人に「一向宗復答書」と略称され、また真宗僧に「一向宗」の名を嫌われ「宗名再答書」とも別称されたのであろう。

- (16) 玄智は後に、『顕浄土真実教行証文類光融録』巻第十四(寛政二年「1790」自序)でも斯く述べた。  
雖幸西所立、不違義者不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>不用。況一念義弊、自成覚弟子、非成覚房、  
〔浄土源流章〕略叙幸西義。意趣幽邃、不<sub>レ</sub>同。〔西方指南鈔〕等所載吉水所破  
一念義(者也)也。(三九六頁)

たとえ幸西の所立であろうとも、義に違わなければ用いざるを得ない。しかも、『源流章』の略述した幸西義は意趣幽邃であり源空所破の一念義と同じでなく、その弊は幸西の弟子から出たものだ、と。

- (17) 善裕昭「幸西の一念義(一)」、『仏教大学大学院研究紀要』一八、1990、五四頁。
- (18) 「一念義破文」については、星俊明「『円戒念仏一致章并一念義而破文』について」(『浄土学』五五、2018)参照。本稿で用いた大正大学付属図書館蔵本には奥書「寛延四年辛未夏六月」があり、仏教大学紫野図書館蔵本(請求記号「宗書二〇九七」)には題下撰号「環珞庵大菩薩記」と奥書「宝曆八(戊寅)年南呂 菩薩戒沙門義弁書」がある。しかし星が指摘したように、本書の所破は明和五年(1768)刊行の『真宗安心茶店問答』であろうから、成立年が寛延四年(1751)や宝曆八年(1758)だとは考えられない。記して後考を待つ。

- (19) 妙瑞の『弁一念義』と『私志記』の成立時期は不明であるが、『私志記』巻上第二条「捨雑行帰正行之篇」で「予所述『弁一念義章』及『東宗要玄談』に譲積している(原割註、一四二頁)ため、『東宗要玄談』は『私志記』に先行する。そして、『弁一念義章』及『東宗要玄談』という順で挙げられているため、『弁一念義』は安永七年(1778)自跋の『東宗要玄談』に先行し、宗名争が勃発した安永三年の直後、これを意識して著わされたものかも知れない。

- (20) 他方、先行する『翼賛』巻第廿九は「一念義ヲ立タル人、一二ニアラス。サレハ人々ノ意見ナリ」(一才)として、「念義者たちの意にも不同があるだろうと認めていた。
- (21) 科本『源流章』と恵龍『源流章玄叙』の初版本は、東海学園大学図書館哲誠文庫蔵の文化十三年版(請求記号「一八八・六・G・一〇二」)であろう。同版は沢田吉左衛門と菊屋長兵衛、天王寺屋市郎兵衛の共版であり、後に刊年が削られて沢田吉左衛門の単独行となり、明治維新後も文栄堂沢田友五郎から刊行された。

- (22) 今津洪嶽「藤田寺十誉経歴和上と其の門流」(『宗教界』一一、一一二、1916)参

照。なお、遺弟の琢誉仁鏡の甥である冠誉慧嚴が安政六年(1859)付で撰した経歴墓碑銘は浄土宗宗典刊行会編「略伝集」(『浄土宗全書』一八、1913)に翻刻されているが、これは誤脱が見えるため、松原恭謙「経歴上人の墓碑」(『無尽燈』二一、一〇、1916)も参照すべきである。墓碑は経歴旧住の藤田寺が廃類したため、仁鏡旧住の超心寺に移立されたという。

- (23) 浮羽史談会編「浮羽先哲遺芳」二、浮羽史談会、1919、一五ウ。
- (24) 真勝寺と恵龍について、西原一甫「柳河明証図会」巻下(文政九年「1826」)天保十五年「44」成立)は「山真勝寺。浄土真宗東派。(…)今十一世、当住恵龍に至て院家免許御坊御免あり」(空格ママ)とする。また中山小学校創立百周年記念誌編集委員会編「中山小学校創立百周年記念誌」(中山小学校創立百周年記念事業委員会、1993)は、同藩中山の白鳥山照安寺について「歴代住職の中で殊に学僧として世の中の子弟の教化育成に務めた方に寛政年間に、七代住職がいる。その名を積恵龍と言った。寛政四年七月二日、柳川真勝寺の第十一世住職として転住し、真勝寺学寮に専念された。その学徳は本願寺に達し、本願寺学寮の講師として迎えたいとの命があつたほどである。晩年、中山に帰りかねて研鑽していた浄土源流章玄叙の注釈書を完成されている」(二二五頁)という。この『中山小学校創立百周年記念誌』の記事は、恐らく照安寺蔵の史料に依拠しているであろうが、柳川古文書館に寄託されていないため筆者未見。

恵龍が当初、照安寺の住職であったことは、文化二年(1805)六月十日付の寺社奉行不破忠右衛門から真勝寺への書付(『真勝寺記録』)に「其方照安寺在任之中、法儀学問厚心懸、猶又当寺住職以来も弥出精有之」とあることによつて裏付けられる。また、寛政五年(1793)五月付寺院帳(『旧柳河藩誌』二九・三)には「真勝寺 現住恵龍、「大英山照安寺 恵雲」とある。『真勝寺之記』とこれを増広したらしい『永代録』によれば、真勝寺の第九世万映が寛政二年(1790)十一月八日に没し、その叔父の第十世梅映も廿日ほど住持しただけで某年十月廿三日に没すると、恵龍が照安寺から転住して第十一世を襲い、万映妹のカイを娶つて文化三年(1806)に息の龍丸(後の如実院龍泉)を儲け、院家免許と御坊御免を蒙り龍殿院と号し、文政十二年(1829)七月に龍泉を第十二世として照安寺に帰住したものの、龍泉は同年十月七日に廿四歳で没したため、照安寺旧住で恵龍弟の超証院恵雲が真勝寺第十三世になった、という。

- (25) 本論前掲の対照表に示した如く、幸西の一念義は『源流章』の難関であつてこれを解した書は未だ嘗てない、という文言が経歴『源流章玄叙』にあり、恵龍『源流章玄叙』にない。これもまた、恵龍は先行する経歴『源流章玄叙』の存在を知っていたからだと考えられる。
- (26) 経歴『源流章玄叙』の足本は大正大学付属図書館に一部あるのみ。外題「浄土源流

章玄談 完」、内題「浄土源流章玄談」、尾題「浄土源流章記<sup>畢</sup>」、大尾撰号「十嘗経歴識」、本文七十八丁。本論前掲の如く「邪」を譌つて「那」に作るなど、明らかかな形譌字が散見するため原本でない。また、東京大学東洋文化研究所に「源流章玄談」の零本一部（請求記号「子・釈家・宗浄二九」）あり。外題「浄土源流章玄談并私考 全」、扉題「浄土源流章玄談并講録」、内題「浄土源流章玄談」、撰号なし、本文卅五丁で正本の前卅六丁に相当する。

「浄土宗典目録」（『宗教界』一一・一、一九一五、一二二頁）に「十嘗経歴」の「浄土源流章私録一卷（写）」が著録されており、これと『源流章玄談』は異名同書であろう。今津洪嶽「藤田寺十嘗経歴和上と其の門流」（前掲）は経歴の「浄土源流章私録一卷（写本）」について「予未だ披見の便を得ず。敢へて博雅の示教を望む所以なり」としており（二二頁）、稀覯書であつたらしい。

(27) 前田慧雲「法然聖人門下諸師の念仏義」（初出1896）、『前田慧雲全集』四、前田慧雲全集刊行会、1931、二七七頁。その後、真宗本派の足利宣正も、「大谷派の恵龍と云ふ人の書きました『源流章玄叙』は名の如く源流章の講釈をしたものであります。源流章の説を取らず、却つて勅修御伝に依つて居ります」とした（『浄土宗の興行と其反動——三朝浄土法門の歴史——』、『信仰界』二七・一〇、1914、三〇頁）。善裕昭も、恵龍「源流章玄叙」は「幸西のいう一念は多念の語とその意味が規定関係がなく、したがつて法然のように一称を意味しない」ことを「見抜いた」と評価しつつも、「生仏」如観のもとに「念を意味づけている」ことについては「『玄義分抄』を読むことができる現在では否定されるべき見解であろう」と批判している（『幸西の仏智一念説について』、『法然学会論叢』八、1992、三四頁、後註五）。

なお、前田は本論前引の如く「勅修伝楷定記等に皆幸西の法門を本覚心性の所談の如く記述しある」と述べるが、西山流深草派の道教顕意「観経疏楷定記」卅六卷にそのような記事は見出し難い。

付記 本稿は、科学研究費助成事業（基盤研究C、課題番号「三K〇〇一一四」）による成果の一部である。

## 執筆者一覧 (掲載順)

眞鍋智裕 MANABE, Tomohiro	北海道大学文学研究院 Faculty of Humanities and Human Sciences, Hokkaido University	准教授 Associate Professor
鄭會穎 CHENG, Tony	早稲田大学高等研究所 Waseda Institute for Advanced Study	准教授 Associate Professor
カライスル・アントニア KARAISSL, Antonia	早稲田大学高等研究所 Waseda Institute for Advanced Study	講師 Assistant Professor
相馬拓也 SOMA, Takuya	立教大学環境学部 Department of Environment, Rikkyo University	准教授 Associate Professor
ブラーデル ザビーネ・ソフィア BRADEL, Sabine Sophia	早稲田大学高等研究所 Waseda Institute for Advanced Study	講師 Assistant Professor
小川信人 OGAWA, Nobuto	関岡木版画工房 Sekioka Wood Block Studio	職人 Craftsperson
森新之介 MORI, Shin'nosuke	早稲田大学高等研究所 Waseda Institute for Advanced Study	招聘研究員 Adjunct Researcher

### 早稲田大学高等研究所紀要 第18号

2026年3月12日 発行

編集・発行 早稲田大学高等研究所  
〒169-0051 東京都新宿区西早稲田1-21-1  
TEL 03-5286-2460  
FAX 03-5286-2470

編集委員 太田英介・門屋 寿・志村大輔・  
高尾沙希・深澤武志・  
ブラーデル ザビーネ ソフィア・松尾梨沙

印刷 三美印刷株式会社

