The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	大川周明（1886～1957）とオーロビンド・ゴーシュ（1872～1950）：大川の行動を支えた思想的背景の研究
Author(s)	Barve, Tejaswini Ramesh
Citation	大阪大学, 2013, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/26227
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

博士論文

大川周明（**1886**～**1957**）と
オーロビンド・ゴーシュ（**1872**～**1950**）
―　大川の行動を支えた思想的背景の研究―

提出年月　　**2013** 年 **6** 月

言語文化研究科　　言語社会専攻

氏名　　**BARVE　Tejaswini　Ramesh**

(バルウェ　テジャスウィニ　ラメーシュ)

正誤表

正誤箇所		誤	正
頁	行		
ii	17	彼に強い影響を与え人物	彼に強い影響を与えた人物
1	27	イスラーム研究その	イスラーム研究に
2	1	って	っても
2	21	全身全力	全身全霊
3	26	理解はほぼ定着	ほぼ確立
5	6	理解の程度を知る	理解の程度を知ることのできる
11	9	反対したことがきっかけに	反対したことをきっかけに
12	5	インド哲学の門を始めて	インド哲学の門を初めて
14	10	宗教思想に引かれた	惹かれた
14	18	ドイツ語の翻訳し	ドイツ語の翻訳をし
17	11	いつしかかれの	いつしか彼の
20	16	副収税吏	徴税次官
	20	高等文官試験を合格し	高等文官試験に合格し
	22	３５年の長い間さ様々な	３５年の長い間、様々な
	26	同情の気持ちであり	同情の気持ちを抱き
	27	自治体を	自治領を
22	15	種的偏見の激しさ	人種的の激しさ
23	14	タルークダール（地方自治体の中の小さな行政部の部長	タルークダール（地代を請け負う地主）
24	23	著者がダーカの例	著者はダーカの例
25	8	不平等の関税	不平等な関税
	11	芸能人にも及び	芸能職人にも及び
	18	イギリス人のインド人に対する	イギリス人のインド人への対応に対する
28	20	本根のところ	本音のところ
	24	実は、以下の発言は	実際、以下の発言は
29	7	民衆主義	民主主義
31	9	妥当する	該当する
34	31	最後の独一の	最後の唯一の
35	14	ウパニシャード	ウパニシャッド
	14	後来哲学	古来哲学

	15	解脱間	解脱観
	24	特に本論文の第5章でオーロビンド・ゴーシュ	特に本論文の第4章でオーロビンド・ゴーシュ
36	18	前節で	以上、
	19	ウパニシャード	ウパニシャッド
37	8	サム・ヴェーダ	サーマヴェーダ
	11	ウパニシャード	ウパニシャッド
40	19	省略しているとおもう	省略していると思う
	22	面からみたら	面から見れば
42	8	ウパニシャード	ウパニシャッド
47	4	未来間の話題	未来観の話題
	19	ウパニシャード	ウパニシャド
48	4	ウパニシャード	ウパニシャッド
50	1	ドイセンにようと	ドイセンによると
51	7	ドイセンよりか	ドイセンよりも
	8	両方同時に	両方ともに
	10	開放される	解放される
52	1	付け加えて	付け加えた
55	16	『亜細亜建設者―ガンディー出現』	『亜細亜建設者―ガンディ出現』
56	3	諸典のかなで	諸典のなかで
	22	思想形成におけるの	思想形成における
	25	のか必要がある	のか明らかにする必要がある
57	7	インドコネクションを正統に	インドコネクションを正当に
60	19	開放されても	解放されても
69	11	クリシュナ困惑	アルジュナの困惑
	14	ウパニシャード	ウパニシャッド
	21	を説け	を説き
70	9	サッタワー	サットゥヴァ
	19	かんだ事件	神田事件
79	10	ウパニシャド	ウパニシャッド
81	21	ウパニシャド	ウパニシャッド
	22	アリア人	アーリア人
	24	ウパニシャド	ウパニシャッド
	24	ウパニシャド	ウパニシャッド

82	9	『亜細亜建設者（ガンディ出現）』	『亜細亜建設者―ガンディ出現』
83	28	テイアック	ティラク
84	11	『亜細亜建設者（ガンディ出現）』	『亜細亜建設者―ガンディ出現』
	1	『亜細亜建設者（ガンディ出現）』	『亜細亜建設者―ガンディ出現』
90	20	かれは	彼は
91	27	バール・ガンガデャール・ティラック	バール・ガンガーダル・ティラク
95	17	かれが	彼が
97	20	ワスデヴァ	ヴァスデーヴァ
98	6	ワスデヴァ	ヴァスデーヴァ
98	19	ワスデヴァ	ヴァスデーヴァ
99	9	さっき述べた	さきほど述べた
101	18	サットワー	サットゥヴァ

要旨

大川周明は「アジア主義」のイデオローグとしてよく知られている。彼は第二次世界大戦後 A 級戦犯容疑で起訴された 28 人の中の一人であった。起訴された戦犯者の中で唯一民間人であり、残りの容疑者は軍人や政府機関の人であった。しかし、法廷に入る前に大川は廊下でズボンを脱ごうとし、また法廷の中で、前の席に座っている東条英機の頭をピシャとたたいた。そして、ドイツ語で'Inder! Kommen Sie!' （インド人！来なさい！）という、全く意味不明の発言をした。その結果、裁判官に精神異常と判断され、検査を受けるため病院に送られたのである。

この事件はとても有名であり、大川の太平洋戦争における役割の重大さを示していると言えるだろう。確かに、大川の「アジア主義」は、政治的観点や思想的観点から多くの学者に研究されている。特に近年、このテーマを中心に出版された大川関係の書物や論文の数は多い。「アジア主義」のイデオローグとしての大川の役割は最も際だった側面であることは言うまでもない。ただし、彼の経歴を一見するだけで分かるように、大川は宗教・哲学研究に強い関心を示していた。この点は、大川が精神異常と判断されてから入院した後、イスラームの聖典コーランの日本語訳を完成したことからも明らかである。

大川が示した宗教・哲学思想への関心は彼の若い時代の経験から生まれたものである。特に、中学時代、大川は将来文系に進みたいと思ったとき、父親に強く反対された。大川にとって非常な悩みの時期であった。そのとき彼は宗教に救いを求めたのである。大川の文系に進む選択肢は認められたが、この経験を経てから、宗教が大川にとって生涯続く関心事であった。大川は中学校を卒業した時点で既に漢文や儒教の教えなどが身についていたし、同時にキリスト教の教えも学んでいた。高校に入ってからも宗教に対する関心が持続された。結局、大川は、本当の宗教の意味を求め、東京帝国大学に入学し、宗教・哲学学科に入り、仏教とインド哲学思想を専攻した。

以上の説明から分かるように、宗教への関心は大川の人生の欠かせない部分であり、彼の思想形成に強い影響を与えた要因である。ただし、今まで、大川の生涯のこの側面、彼の思想形成において重要なこの点は、彼の「アジア主義」思想ほど注目されていない。そこで、筆者は、大川の人格、その人となりを正確に理解するため、彼の初期の宗教・哲学思想への関心を研究しなければならないと考えた。

従って、本論文では、大川の宗教・哲学思想を明らかにすることが主要な関心である。筆者の関心は大川の大学時代とその後のインド哲学思想の研究の足跡である。特に、インド思想が大川にどのように影響を与えたかを調べた。大川はその著作『安楽の門』や『復興亜細亜の諸問題』で、「一生を印度哲学の色読に捧げることでった」と述べており、筆者はこの点が非常に重要であると判断した。大川のこの発言が、彼がインド哲学思想に非常に関心を示していたことを明瞭に示していると思われたのである。

こうして、大川の人格形成を正確に理解するため、大川におけるインド哲学の影響は非常に重要であることがわかる。大川の思想遍歴におけるインド哲学の重要性を探る過程で、インドの哲学思想家オーロビンド・ゴーシュの思想的影響の重要性がやがて明らかになった。この人物の思想を精査することによって、大川の思想傾向との一致、大川の求めている「行動と思想の一致」がゴーシュの中にあることが分かったのである。

本研究では、まず大川の生い立ちを簡潔に述べる。そして、彼を大学でインド哲学思想の勉強に導いた学生時代の経験について解説する。さらに、大川が示した宗教・哲学思想への関心を深めた人物、つまり、彼の大学時代、彼に強い影響を与え人物を紹介する。ただし、大川の純粋な宗教・哲学思想研究を「革命的に」転換させる事件が起こった。それは神田の古本屋で起こった。本人の言葉によれば、ある日サー・ヘンリー・コットンの *New India: Or, India in Transition*（『新印度』）を偶然買い、それ読んだ結果、宗教・哲学思想の勉強をやめたということになっている。大川がこの本を読んで受けた影響が極めて大きいことは筆者も認める。そして、その後政治的活動を始めたことも否定しない。しかし、多くの研究者が解釈するように、大川はこの事件の結果、宗教研究を完全に止めたとは言えない。彼は宗教研究をやめていない。この点はこれ以後に大川の出版した宗教思想関係の書物のリストを見れば明らかである。その中に 1930 年に出版された『印度思想概説』があった。この書物は、同時期の大川のインド思想に関する知見を明らかにする内容であり、彼のインドに関する知識を知るためには、必須の文献であるといえる。従って、本論文の第 2 章は『印度思想概説』の詳細な分析を行っている。『印度思想概説』はヴェーダ時代から現代までのインド思想史を語り、その時点での大川のインド思想の知識のレベルが手に取るように分かるのである。『印度思想概説』には、インドの宗教・哲学思想を解説し、数千年わたる宗教史と思想の変化が記述されている。そして、近代のインドの精神的衰退が原因となって植民地化されたインドは、イギリスの奴隷となり、政治的自由をなくした。大川によると精神の衰退がイ

ンドの堕落の真の理由である。つまり、インドが精神的に弱体化したために、植民地化されたのである。

大川によると、この精神的な衰退の状態から復興する道を教えたのが、インドではじめての「真個の国民哲学者」オーロビンド・ゴーシュである。ゴーシュが『バガヴァッド・ギーター』に基づいた「行」をインド青年に教え、精神的かつ国民的意識を喚起した、と大川は述べている。大川がゴーシュを非常に高く評価したことは明白で、この点は本論文の最後の章で詳しく議論されている。ただその前に、大川とゴーシュの関係を説明しなければならないので、両者を結びつけたフランスの詩人、ポール・リシャールについての説明を行った。リシャールと妻のミーラは 1916 年に来日した。リシャール夫妻は 4 年間日本で暮らし、その中の一年間、大川も彼等と同居する程親密な関係であった。そして、大川はリシャールの著書を日本語に訳したこともある。その中で本研究と最も関係のある著作は『永遠の智慧』である。

『永遠の智慧』はまずゴーシュによってフランス語から英語に訳され、『アーリヤ』に連載された。『アーリヤ』は、リシャール、ゴーシュとミーラが、リシャール夫妻のインド滞在中に出版された月刊雑誌である。ただし、1914 年から 1921 年まで出版され、1921 年に廃止された。『アーリヤ』にはゴーシュとリシャールが書いた記事が載っている。リシャールの記事は全てゴーシュによってフランス語から英語に翻訳されている。この『アーリヤ』にゴーシュの *Essays on the Gita* も連載されており、本論文の最後の章で詳細に分析した。『永遠の智慧』と *The Eternal Wisdom* に書かれている『バガヴァッド・ギーター』の箇所を比較検討すると、「要求なしの行」の重要性に関する教えが繰り返し述べられている『バガヴァッド・ギーター』の前半 6 章が重点的に採録されていることが分かり、これが大川の思想形成にとって決定的な意味を持っていたように思われる。そして、『バガヴァッド・ギーター』が大川の思想形成に重要な位置を占めることも分かる。そこで、筆者に残された作業は、ゴーシュの *Essays on the Gita* を詳細に分析し、大川がゴーシュを「偉大な人格」や「現代印度最大の思想家」と称して高く評価している理由を探ることであった。本論文の最後の章で、この分析を行った。その際キーワードとなるのが、「知行合一」と「梵我一如」である。本論文では一貫してこの二つの表現に注目して比較検討を行った。その結果、最終章において、ゴーシュの思想の精査を通じて、大川にとってインドの思想の根本にある宇宙的究極の原理である梵と形而下的世界に住む我の一致は、結局、思想と行動の一致に等しく、両者のバランスこそ究極の理想と考えられているであろうことを突き止めた。

すなわち、その検討の結果、ゴーシュと大川の「梵即我」(梵我一如) の概念の理解が非常に似ていることがわかる。しかも、大川が久しく身につけていた儒教の「知行合一」の概念とゴーシュが説いた Karmayoga （「行」の道）の教えが似ていることも明らかになった。結論としては、 大川とオーロビンド・ゴーシュが直接会ったことがないにもかかわらず、二人の思想は極めて近似していることが明らかになった。この事実にもかかわらず、大川がゴーシュに直接影響を受けたかどうか断定できない。ただ、少なくとも、大川の思想にはゴーシュの思想の影響が色濃く見られ、後者の思想に自らの考えを反映させていたことがほぼ明らかになった。

英語要旨

English Abstract

Doctoral Thesis: **Shumei Okawa (1886~1957) and Aurobindo Ghosh(1872~1950)**

－A Study on Okawa's Ideological Background; Ideology that supported his Actions－

Shumei Okawa, best known for his role and involvement in the propagation of the concept of Pan-Asianism, was one of the 28 people charged for A level war crimes at the Tokyo Trails after the 2nd World War. He was the only civilian person so charged, the rest being either government officials or military men. However, just before the entering the court, he tried taking his clothes off in the corridor, and during the trial, he hit the bald head of Tojo Hideki, the then Prime Minister of Japan, meaninglessly saying out loud in German, 'Inder! Kommen Sie!' meaning 'Indians, come!' This resulted in the judge concluding him to be mentally unstable, and sending him to the hospital for proper diagnosis.

The above mentioned incident is famous, and highlights the fact that Okawa was known for his ideology of Pan-Asianism. Indeed, Okawa's involvement and support for Pan-Asianism has been the main focus of researchers studying him. In the recent years especially, there is a definite rise in the books and articles published on him in regarding this topic. No doubt that Okawa's role in Pan-Asianism is the most visible aspect of personality. However, as is evident from a glance at his career, one can also see that he was equally interested in religious and philosophical studies, a point nowhere better highlighted than in the fact that after being hospitalized for mental instability following the above mentioned Tokyo trail incident, he completed one of his major works, the first and complete Japanese translation of the Holy Quran, the religious book of the Muslims.

Okawa's interest in religion stems from his childhood. It is in religion that he had sought refuge during the most trying times of his early life involving his disagreements about career choices with his father. This refuge eventually became a life-long interest for Okawa. By the time he graduated from Junior High School, he was well versed in Chinese classics and Confucian ethics, as well as Christian beliefs, and this interest

continued well into his high school days. Finally, on entering Tokyo Imperial University, he joined the department of religion and philosophy, and studied Buddhism and Indian Philosophy. He had vowed to study religion, not only to find answers to puzzling questions of life itself, but also to find the true meaning of religion.

Therefore, it is without any doubt that we can say that interest in religious studies has been a major part of Okawa's early life, and a very important factor in shaping his thinking. However, this aspect of Okawa's life, one of the first building blocks of his ideology, has not received its due attention. There is a definite need for deeper research in this area so as to have a fair and balanced understanding of Okawa's personality.

To that end, it is necessary to study Okawa's early life, focusing on his interest in religion and philosophy which is the general purpose of this study. The author is specifically interested in Okawa's early Indian Studies and its influence on Okawa's thinking. This particular aspect is especially important as in a few of his works like *Fukko Ajia no Shomondai* （『復興亜細亜の諸問題』） and *Anraku no Mon*（『安楽の門』）Okawa himself says that he intended to continue studying Indian philosophy all his life. The author considers this point to be very important. This point itself proves beyond doubt that Okawa was much interested in Indian philosophy and completely justifies the necessity of a detailed investigation.

As a first step in understanding the personality of Shumei Okawa, the author considers influence of Indian Philosophy to be very important. While investigating the importance of Indian Philosophy in Okawa's thinking, the importance of Aurobindo Ghosh's ideological influence eventually became clear. It is through carefully studying the Ghosh's ideology that the author understood that Okawa's ideological inclination, his quest of 'the matching of thought and action' was also seen in Ghosh's thinking.

In this study, the author first discusses the early life of Okawa, laying due emphasis on his various experiences that lead him to study Indian Philosophy at the University. Later the author introduces few personalities who have exerted a strong influence on Okawa further fuelling his interest in religious and philosophical studies. However, the twist in the tale of Okawa's career is his chance reading of the book *New India: Or, India in Transition*, written by Sir Henry Cotton, which is thought to have led him to abandon his research of Indian Philosophy and embark on an altogether different path; that of political studies. The author, although not disputing the huge, career changing impact of the book, points out certain facts which clarify that Okawa did not wholly abandon his

religious studies. This is confirmed by the list of books written by Okawa on religion even after this incident. One of the books which helps confirm this is *Indo Shiso Gaisetsu* (『印度思想概説』) . Contents of *Indo Shiso Gaisetsu* published in 1930 gives us insights into the knowledge that Okawa possessed about Indian Philosophy at that point of time and hence is an important source of information. A detailed analysis of *Indo Shiso Gaisetsu* gives us valuable insights into Okawa's understanding of Indian Philosophy from the very beginning, that is, the Vedic times, till the present day. This gives us an idea of Okawa's level of knowledge about Indian philosophy. Not only do we understand the changes in the thinking pattern of Indians over these few thousand years, but can gain valuable insights into the decline of Indian spirit from the philosophical point of view. Colonized India is not only a slave to the British with no political will of her own, but also in a state of spiritual inertia, which according to Okawa was the true reason for the decline of India. Okawa further says that from such a pathetic state, the hope for regeneration of the spirit arises only from the teachings of Aurobindo Ghosh who is described by him as the 'true nationalist philosopher' of India. This hope, according to Okawa, is provided by Ghosh's teachings of Karmayoga (The Yoga of Works) as proclaimed in the *Bhagvad Gita*. This aspect is discussed in the last part of this study. Before that, the author clarifies the connection between Okawa and Ghosh, the physical link of the connection being provided by Paul Richard, a French poet and philosopher.

Paul Richard and his wife Mirra and came to Japan in 1916. They are an indispensable part of this research as they spent about 4 years in Japan, and Okawa shared lodgings with the couple for about a year in Sendagaya, Tokyo. This fact proves that the Richards and Okawa shared a very close relationship. Not only that, Okawa also translated few of Richard's works into Japanese, including *The Eternal Wisdom*, titled *Eien no Chie* (『永遠の智慧』). *The Eternal Wisdom* was first translated into English from French by Ghosh and later published in the *ARYA*, a monthly magazine, written, published and edited by Richard, Mirra and Ghosh, during their stay in India. *ARYA*, which was in publication till 1921, also had several other articles written by Ghosh, and Richard (translated by Ghosh), including *Essays on the Gita*, which is the focus of the last chapter of this study. After carefully comparing and analyzing the *Bhagvad Gita* verses found in *The Eternal Wisdom* and *Eien no Chie* we can say that there was a special focus on the first 6 chapters of the Bhagvad Gita verses that emphasize the importance

of performing actions without desiring results. The author believes that this fact holds a decisive meaning in studying Okawa's ideology and that the *Bhagvad Gita* occupied a special place in forming the ideological base of Okawa's thinking.

The remaining task is to analyze *Essays on the Gita*, and look into the seriousness of the fascination that Okawa professed to have for Aurobindo Ghosh's philosophy. The keywords here are「知行合一」(thought matching action) and「梵我一如」(Brahma and I are one). In this study while carrying out the comparison, the author has focused on these two expressions. The result of that is, in the last chapter, through carefully analyzing Ghosh's thoughts, the author determined that, according to Okawa the matching of Brahma （梵）which is the ultimate universal principle, and the self （我）which is the ultimate physical principle has the same meaning as the matching of ideology and action, and the balance of the two is the ultimate ideal state.

In other words, the result of the discussion is that we can say that Okawa and Ghosh understand the concept of 「梵即我」(梵我一如) in a similar way. We also understood that the Confucian concept of「知行合一」(thought matching action) which Okawa had learned long ago, and the Karmayoga （「行」の道）as expounded by Ghosh, are similar. In conclusion we can say that in spite of the fact that Okawa and Ghosh have not actually met each other, their thoughts regarding these two expressions are extremely similar. In spite of this fact, we cannot exactly conclude that Okawa was influenced by Ghosh. However, we can surely say that there is a shadow of Ghosh's ideology on Okawa's thinking, and the latter must have definitely found the echo of his thoughts in the former's ideology.

Tejaswini Ramesh BARVE
Graduate School of Language and Culture－Osaka University

目次

はじめに.....1

第1章　大川周明の生涯―問題の糸口.....7

1.1.　生い立ち.....7

1.1.1.　小・中学校での宗教勉強―儒教とキリスト教との触れ合い.....7

1.1.2.　高校時代―宗教と政治に目覚める.....9

1.1.3.　大学時代―インド思想・仏教研究に取り組む.....10

1.1.3.1.　岡倉天心.....10

1.1.3.2.　高楠順次郎.....12

1.1.3.3.　松村介石と日本教会.....13

1.1.4.　東京帝国大学卒業後の宗教研究.....14

1.1.5.　人生を変える出来事.....15

1.2.　大川周明とサー・ヘンリー・コットンとの出会い.....16

1.2.1.　大川の処女作とコットンの影響.....18

1.2.2.　サー・ヘンリー・コットン―人物紹介.....20

1.2.3.　『新印度』(*New India:Or, India in Transition*)の分析.....21

1.2.3.1　経済状況―貧困問題.....22

1.2.3.2　社会状況―人種差別の問題.....25

1.2.3.3　教育状況―機会均等の問題.....27

1.2.3.4. イギリス人の態度.....28

1.3.　『新印度』の影響.....30

第2章　大川周明とインド哲学.....32

2.1.　『印度思想概説』要約.....33

2.2.　ドイセンと大川：*Outlines of Indian Philosophy* と『印度思想概説』.....37

2.3.　『印度思想概説』理解と意義.....53

第 3 章　大川周明と『バガヴァッド・ギーター』 55
3.1.　背景説明―人間関係.....57
3.1.1.　ポール・リシャール、ミーラ夫妻とオーロビンド・ゴーシュ.....57
3.1.1.1.　ポール・リシャール.....57
3.1.1.2.　ミーラ・リシャール.....58
3.1.1.3.　リシャールはポンディシェリへ（1910 年）.....59
3.1.1.4.　リシャールの第二の訪問（1914 年）.....61
3.2.　『アーリヤ』と『永遠の智慧』.....62
3.2.1.　『アーリヤ』.....62
3.2.2.　リシャール夫妻の来日.....64
3.2.3.　『永遠の智慧』.....65
3.3.　大川周明と『永遠の智慧』.....69
3.3.1.　『バガヴァッド・ギーター』の構成と分析方法.....69
3.3.2.　分析の結果.....71
第 3 章　附録 :『永遠の智慧』と *The Eternal Wisdom*.....73
第 4 章　大川周明とオーロビンド・ゴーシュ.....78
4.1.　大川周明とインド哲学 79
4.1.1.　大川の道徳・宗教思想.....79
4.1.2.　大川とウパニシャッド思想.....81
4.2. 大川周明とオーロビンド・ゴーシュ.....85
4.3.　オーロビンド・ゴーシュによるバガヴァッド・ギーターの解釈.....90
4.3.1.『バガヴァッド・ギーター』の教えと重要性.....90
4.3.2.『バガヴァッド・ギーターの神.....94
4.3.3.『バガヴァッド・ギーターと人間の中に潜んでいる神の存在.....97
4.3.4.『バガヴァッド・ギーターにおける信仰と行為.....99
結論.....103
参考文献.....107

はじめに

> Asia is one. The Himalayas divide, only to accentuate, two mighty civilisations, the Chinese with its communism of Confucius, and the Indian with its individualism of the Vedas. But not even the snowy barriers can interrupt for one moment that broad expanse of love for the Ultimate and Universal, which is the common thought-inheritance of every Asiatic race, enabling them to produce all the great religions of the world...[1]

上記の引用は、岡倉天心著 *Ideals of the East* (『東洋の理想』)の冒頭の部分である。「アジアは一つ」。岡倉天心のこの表現がアジア主義を唱える人々のスローガンとなった。しかし、続きを読めば分かるように、岡倉は地理的統一については述べてない。却って、アジア諸国はそれぞれ違う文明であり、異なる道を辿っても、その普遍的かつ至高の存在に対する愛情とその存在を知り、理解したいという好奇心がアジア人独特の共通点である。岡倉が指摘したかったのはこの点のようである。筆者は、中国の儒教思想についてコメントできないが、インド思想はまさにそうである。普遍的かつ至高の存在を考察するのがインド哲学の特徴である。ヒンドゥー教は多神教であっても、背後にあるこの存在の働きを認めており、その普遍的且つ至高の存在を「梵」と呼んでいる。

ところで、アジア主義を唱えた人々の中に大川周明がいた。ただし、忘れてはならないのは、大川は若いとき宗教の勉強をしていたことである。彼は学生時代、儒教やキリスト教について学び、大学に入ってインド思想、仏教哲学を専攻した。大学を出てからもずっと図書館に通い、インド哲学、中でもウパニシャッド思想について熱心に研究をしていた。つまり、大川は若いときに宗教･思想研究の基礎を十分に築いていたわけである。

アジア主義者のイデオローグとしての大川はよく知られている。そして、彼についての研究も彼のアジア主義、政治思想の観点からなされたものが多い。彼の政治的活動、アジア主義のイデオローグとしての活動が非常に注目され、マイナスな印象が強い。ただし、上述したように、大川の人生を見ると、彼は政治思想の研究だけに全力を尽くしたわけではない。特に、彼は生涯を終える直前までイスラーム研究その精力の全てを費やしていた。実は、宗教研究が大川の一番の関心事であったことは、東京帝国大学卒業後定職につかず、インド哲学の勉強ばかりしていたことからも十分理解できると思う。勿論、そうはい

[1] Okakura Kakuzo (Tenshin), *Ideals of the East with special reference to the Art of Japan,* E. P Dutton and Company, 1920

って、大川の政治的側面を否定したり、彼のアジア主義に関する役割を軽視するのが本研究の目的ではない。そうではなく、政治的アジア主義は大川の全てではないという点を理解した上で、彼の倫理・宗教研究、特に若い時代の宗教に示した関心などを全て考慮に入れて大川を評価したいのである。

本論文の目的は、大川が大学時代に学んだインド哲学に焦点を当て、「全てはひとつの原理である」という意味のインド哲学の根本思想「梵我一如」を中心として、彼の思想を理解することである。言い換えれば、この論文で「梵我一如」の意味を把握することによって、大川の「統一を呼びかける」アジア主義的思考の背後にある宗教的哲学的（論理的）思想を考察することである。以下に本論文の構成と各章の内容を簡潔に述べる。

第 1 章は背景説明である。この章では大川の若い時代の宗教思想を調べ、宗教から政治に関心を移したとされる彼の人生の転換点であるサー・ヘンリー・コットンの *New India:Or, India in Transition* との出会いについて詳しく記述する。

まず、大川の小・中学校時代を調べ、特に彼が中学校で学んだ漢文や儒教の素養、さらにキリスト教が彼にどのように影響を与えたかを検討する。若い時代に示した宗教に対するこの関心が彼の宗教思想理解の基本であると考えるからである。

次いで、高校に入学した大川は宗教に対する関心を持ち続けたが、同時に学生運動にも参加し、政治的に目覚める。1906 年に「栗野事件」という、規則で禁止されている転校事件が熊本五高で起こった。学生たちの間に強い反対運動が起こった。大川は全身全力を捧げてこの運動に飛び込んだのである。大川がこの事件で果たした役割は、彼の性格を理解するヒントを与えてくれる。一方、大川はキリスト教教会にも通い、さらにキリスト教徒に近づいていく。これによっても彼が宗教にどれほど興味があったかが理解できると思う。大学で宗教を勉強したいと決心したのもこのときである。大川は常に「真実の宗教」を求めていたのである。

1907 年、彼は東京帝国大学の哲学宗教学科に入学して、インド哲学と仏教思想を勉強する。このとき、インド哲学とサンスクリット語を教えた高楠順次郎と非常勤講師岡倉天心の影響があった。大川は岡倉天心の「東洋美術史」の講義を聴講していた。

そして、1910 年に学外では日本教会という儒教とキリスト教の理念を統一した独特な教会の設立者松村介石と知り合う。後に松村の依頼で教会が出版する雑誌『道』に投稿し、また編集作業にも従事する。

1911 年、卒業後大川は宗教研究を生涯の目的とし、定職に就かず図書館に通いながらインド哲学、ウパニシャッド思想の研究をする。そして、1912 年に松村の依頼で歴代天皇について『列聖伝』を執筆し、これが大川の日本への回帰のきっかけとなる。『列聖伝』の執筆作業を通じて大川は日本のことを理解するようになる。

この時期、インドに関心をもっていた大川はサー・ヘンリー・コットンの *New India:Or, India in Transition* に出会う。1913 年のことである。この本を読み、大川の人生は質的に大きな変化を経験した。大川は自分の頭で理解しているインドと実際のインドがあまりにも差があるということを悟ったのである。その結果、インドをはじめ、アジアの国々の植民地の歴史について、寸刻を惜しまず調査を始める。しかも、在日インド独立運動家とも交流し、彼らの活動を支持するのである。このように大川は、コットンの本を読んだ結果、関心の偏向が「修正」されたのである。それまで本だけに知識を求めた大川は、この時点を境に行動の道を歩むのである。

サー・ヘンリー・コットンの *New India:Or, India in Transition* は、大川の人生を変える本として本研究で重要な役割を果たす。従って、第 1 章で大川周明の生涯を語り、*New India:Or, India in Transition* の詳細な分析を行なうつもりである。その際、長崎暢子の論文「大川周明の初期インド研究--印関係の一側面」を参照しながら、いわゆる「神田事件」の意味を明らかにしたい。旧来の説明に加えて、この出来事を、大川の「知行合一」的人生が確定された重大事件として扱う。

第 2 章は『印度思想概説』の分析である。『印度思想概説』は 1929 年に書かれた。『大思想エンサイクロペヂア』第八巻の一部分である。エンサイクロペディアの一部分であるためインド思想の解説が分かりやすく、簡潔に書かれている。正式にインド思想の勉強を始めた 1907 年から 20 年も後のことであるから、大川のインド思想の理解はほぼ定着していたと考えられる。つまり、『印度思想概説』に見られる情報は大川のインド思想研究の成果であると解釈してもよいだろう。

調査の過程で、古代インド思想に関する第 3 章から第 5 章までの章がドイツの古代インド研究者ポール・ドイセンの *Outlines of Indian Philosophy* の翻訳や要約であったことを発見した。この発見をふまえて、本論文の第 2 章で大川とドイセンの書物を比較しながら、大川のインド思想理解を明らかにしたい。リグヴェーダ思想や仏教思想の章にもかなり類似点があるが、本研究はウパニシャッド思想の「梵我一如」が中心であるので、大川とドイセンそれぞれのウパニ

シャッドに関する章の箇所だけを中心に比較検討したいと思う。第 2 章では類似点や相違点の解説と同時に、大川の翻訳のスタイルや正確さについてコメントをする。まず大川とドイセンの初期ウパニシャッド理解の特徴を比較し、そこに現れる「梵」と「我」の意味、さらにその相互関係を探る。両者がウパニシャッドの「梵」の概念をどのように扱っているか、またはどのように発展させているかを見る。そして、時代の流れの中で中期、後期ウパニシャッドの「梵」や「我」の扱い方、また時代を反映するその重点の置き方による相違点なども調べていく。さらに、この過程で、ドイセンの本に見られない、大川独自の情報を指摘し、大川のインド哲学理解の深さ、その情報の持つ意味と大川にとっての重要性を探る。

第 3 章は有名な聖典『バガヴァッド・ギーター』について、大川の理解とその知識の源を探る。大川は大学でも『バガヴァッド・ギーター』について勉強したはずであるが、彼の『バガヴァッド・ギーター』理解においてフランス人のポール・リシャールの影響は決定的であると思う。第 3 章では大川とポール・リシャールとの関係を詳しく調べる。リシャールは詩人、哲人であり、世界の宗教の聖典を研究し、*The Eternal Wisdom* という作品を執筆した人物である。大川好みの人間である。第 4 章で詳しく述べるように、大川はリシャールを通してオーロビンド・ゴーシュを知る。この意味で、大川とリシャールの関係は本論文において極めて重要である。本論文の最終的な目的は大川とゴーシュの思想的つながりを探ることであるので、この意味でリシャールの役割が不可欠の要素なのである。

第 3 章ではまず大川の『バガヴァッド・ギーター』理解と、彼の思想の中でこの本が占める位置を調べる。それから、リシャールの経歴について述べる。リシャールとゴーシュの出会い、その目的、そして数年後の再会についても説明する。そこで、リシャールの妻、ミーラ夫人の役割も必要に応じてその背景を語る。

次でゴーシュの経歴を簡潔に述べ、リシャール、ミーラとゴーシュが共に編集して出版した月刊雑誌『アーリヤ』について説明する。リシャールの作品はゴーシュによって英訳され『アーリヤ』に掲載された。大川はリシャールの作品 *The Eternal Wisdom* を日本語に訳しているが、原文は恐らく『アーリヤ』のものであると推測している。しかも、ゴーシュの作品は全て『アーリヤ』に掲載されており、第 4 章で扱う *Essays on the Gita* も『アーリヤ』に連載されたものである。つまり、大川の思想を理解するのに『アーリヤ』は欠くことができない。

以上をふまえて、『アーリヤ』に連載されたポール・リシャールの *The Eternal Wisdom* について詳しい説明を行い、その中から『バガヴァッド・ギーター』の箇所を抽出する。それを大川訳の『永遠の智慧』と比較し、『バガヴァッド・ギーター』本文の構成を基にして分析を行う。『永遠の智慧』に引用された『バガヴァッド・ギーター』は、大川のインド思想理解に甚大な影響を与えたことはほぼ確実で、この分析を通じて大川の『バガヴァッド・ギーター』理解の程度を知る貴重な資料である。しかも『バガヴァッド・ギーター』は大川とリシャールとゴーシュを思想的につなげる要となる。

第 4 章では大川周明とオーロビンド・ゴーシュの関係を詳しく分析し、ゴーシュとの思想的つながりや、彼の大川に与えた影響について検討する。

この章では、まず大川の道徳・宗教思想について述べる。ここで、大川がソロヴィエフから学んだ分類、つまり「天」、「地」「人」という他者に対する 3 つの道徳的関係に基づいた倫理・宗教思想を紹介し、大川の宗教理解を明らかにする。また、彼の「至高の生命」や「全ての背後にある統一するもの」についての考えも検討する。次に、第 2 章における検討をふまえながら、大川のインド思想とウパニシャッド哲学理解について詳しく述べる。ウパニシャッド哲学は「梵即我」という根本思想であることを明らかにしてから、大川の『バガヴァッド・ギーター』理解ならびにその現代的状況における重要性と役割についての考えを整理する。

引きつづいて、大川のゴーシュ評価について述べる。大川はゴーシュを「真個の国民哲学者」と称し、彼の思想と行動を非常に高く評価している。ゴーシュは「偉大な人格」であり、ゴーシュほどインドの青年を動かしたものは誰もいないとさえ述べている。それほど影響を持った理由がゴーシュの『バガヴァッド・ギーター』に基づいたカルマヨーガ思想であると考える。

さらに、ゴーシュと『バガヴァッド・ギーター』の思想について述べる。まず『バガヴァッド・ギーター』から何が学べるか、さらに、その聖典が現代インドでなぜ重要であるか、ゴーシュがどのように考えているのか説明する。特に、多くのインド独立運動家によっても『バガヴァッド・ギーター』が取り上げられているので、ゴーシュと独立運動家の解釈の違いをここで指摘する。そして、ゴーシュが『バガヴァッド・ギーター』をどのように理解し、その目的とその重要性を、現代という進行中の時代的背景の中でどのように解釈しているかを説明する。

そして、ゴーシュが『バガヴァッド・ギーター』の神をどのように理解し、聖典の中でいかなる役割を果たしていると考えたかを検討する。そこでゴーシ

ュが「神」であれ、「至高の実在」であれ「梵」であれ、その呼称はともかく、それをどのように解釈しているかが理解できる。そして、それを理解した上で、その神が地上に降りる理由、その実践的目的と精神的目的を説明する。さらに、インド哲学の根本思想「梵即我」に沿って、ゴーシュが理解している人間自身が本来持っている神性に到達する能力についても詳しく述べる。この神性は、神の降誕（顕現）によって実現する。ここで、大川が理解した「全ての背後にある統一するもの」と対照してゴーシュの「万物の背後にある唯一の神性」と比較して、その類似点を指摘する。

以上の議論に基づいて、ゴーシュの *Essays on the Gita* に見られるその「知」と「行」の概念について詳しく述べる。ここでゴーシュの特殊なカルマヨーガがはっきりと現れる。つまり、ゴーシュの『バガヴァッド・ギーター』理解の特異性がここで明らかになる。ゴーシュのカルマヨーガは哲学的側面もあり、同時に実践的側面を有する、両面性のあることを主張していたことが知れるのである。

「結論」ではこれまでの議論を全て踏まえて、ゴーシュが大川に与えた影響について私見を述べる。そこでは、大川が生涯貫いた「知行合一」的思想を支える根幹の一つとしてインド思想があり、具体的には『バガヴァッド・ギーター』とそれを現代的に解釈したオーロビンド・ゴーシュの思想が色濃く反映されていることを明らかにしようと務めた。

第 1 章

大川周明の生涯—問題の糸口

大川周明（1886 年～1957 年）

1.1.　生い立ち

大川周明は 1886 年 12 月 6 日、山形県酒田市で大川家の長男として生まれた。大川家は代々医師を家業とし、父の周賢は眼科医であり、母の多代女は士族の長女であった。大川には 2 人の弟がいた。

1.1.1.　小・中学生時代—儒教・キリスト教との触れ合い

大川は 1891 年藤塚小学校に入り、1899 年に卒業した。その後、家から 32 キロメートル離れた鶴岡中学校に入学した。学校が遠かったため、同校の教師をしている角田俊次の家に下宿した。しかも、角田は漢文の教師であり、大川にとって漢文教育修養という目的もあったようである。角田は下宿生と共に生活をし、毎週金曜日、彼等に『史記』や『孟子』など古典に関する講義を行っていた[2]。そのため、大川は漢文、漢学が優れていたと言われる。高校時代、漢学

[2] 大塚健洋『大川周明：ある復古確信主義者の思想』講談社学術文庫、2009 年、32 頁を参照

の講義を代講するほどであった。竹内好によれば、中学校時代に獲得した漢文の知識は、大川の生涯に大きな影響を与えた[3]。

大川の将来の夢は教育者になることであった。大塚によるとそれは、大川は教育者の仕事は「人の品性を高め、社会に鴻益(こうえき)をもたらす神聖なる仕事[4]」であると思っていたからである。しかも、大川は日本の高校で 3 年間勉強してからアメリカの大学に入りたいという願望もあった。

しかし、大川のこの希望は父の周賢に強く反対されたのである。そもそも、周賢は子供の教育に何の興味もなかったが、長男の周明に代々の家業、つまり、医師の仕事を受け継いでほしかった。将来、文系に進みたいという願望を抱いている周明は、父の反対に非常に悩み、親子の関係も悪化してしまった。父の反対が続いてもなお、アメリカに行って勉強するという覚悟をしていたようである。結局、叔父の仲介によって、大川の文系に進む選択肢が認められた[5]。

大川は中学三年生の頃、鶴岡天主公教会のマトン神父の家で毎週三回フランス語を習い始めた。そこでキリスト教のことを知り、聖書も必死に読み、非常に感動したという。そして、マトン神父による深い慈愛にも動かされたという[6]。父との対立で悩んでいた大川はそれで多少癒されたかもしれない。また後述するように、大川は哲学者であり詩人として知られたフランス人ポール・リシャールの妻ミラからフランス語を学ぶ。その礎地はこの時に築かれたと思われる。

本来大川家は曹洞宗の仏教徒であったが、熱心な信者ではなかった。マトン神父との交際と聖書の勉強によって、大川の眼前に宗教という新しい世界が開かれ、宗教は一生の関心分野になった。このとき初めて大川は「世界とは何か、人生とは何か、如何に世界と人生とに処すべきか[7]」など人生の意義について真剣に考えるようになった。また、人生のこの時点で将来大学で哲学を勉強する決意をしたという。この決意もマトン神父との出会いのおかげで、もしマトン神父に出会わなかったら、父の希望通り医師になっていたかも知れないと大川

---

[3] Takeuchi Yoshimi, *Profile of Asian Minded Man* X *Okawa Shumei*, The Developing Economies, Volume 7, Number 3, p 370, (September 1969) Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization

URL : http://www.ide.go.jp/English/Publish/Periodicals/De/pdf/69_03_06.pdf

Last Retrieved : 14/10/2012

[4] 大塚健洋、前掲書、36 頁を参照

[5] 同上書、42 頁を参照

[6] 大川周明、『安楽の門』、大川周明顕彰会、1988 年、73 頁を参照

[7] 大川周明、『安楽の門』前掲書、77 頁を参照

は述べている[8]。

1.1.2. 高校時代—宗教と政治に目覚める

中学校卒業後、高校入学の休暇中、大川は東京の正則英語学校で英語の勉強をした[9]。そして、1904 年 9 月に熊本の第五高等学校第一部文科に入学した。

大川は学校で活発に課外活動に参加した。彼は中学校時代から社会主義に関心を持っており、高校に入学してから「黒潮会」という社会主義の研究会を組織した。この研究会は東洋や西洋の思想を研究し、例えば王陽明の『伝習録』についても講義が行われた。その他、大川は学校の演説会に参加したり、雑誌に論文を投稿したりした。また彼は雑誌部委員となり、編集の仕事をしていた。

大川の高校時代、栗野事件という事件が起こった。当時は転校が禁止された時代でったにもかかわらず、栗野慎一郎駐仏大使の長男昇太郎が、家庭の事情で第一高等学校へ転校することになった。実はこの転校は政府の省令を改正するようなことまでやって認められたのである。一高の生徒がそれに気づき、その情報を全国に広げた。その結果、五高の学生が反対運動を起こした。大川は、省令撤廃を交渉する代表委員として選ばれた生徒 9 人の中の一人であった。しかも、この事件をきっかけに学生管理体制も厳しく批判したのである。大塚は、栗野事件反対運動で「諸君！立とうではありませんか」と熱弁した大川は、この事件後「伝説的な英雄として称えられた」と書いている[10]。この事件は将来の大川を彷彿させる事件で、彼は青年時代から非常に正義感が強かったことが分かる。

一方、キリスト教に対する関心も深まった。周知のように、五高のあった熊本は「熊本バンド」で知られ、高校の知り合いや友人の中でキリスト教徒が多かったし、キリスト教団体花陵会（かりょうかい）の人々とも大川は交流していた。しかもキリスト教徒である英語教師の遠山参良と親しくなった。毎週英語で作文を書き、先生の家に届けに行った。大川は『安楽の門』に「最も篤く師恩に浴したのは先生である」と述べ、先生の奥さんは「慈愛と聡明を持つ典型的なキリスト教女性であった」と書いている[11]。

また、大川と同郷の榊原政雄が熊本の草葉町教会に任命されてから、大川は

---

[8] 同上書、77 頁を参照

[9] 大塚健洋、前掲書、42 頁を参照

[10] 同上書、55 頁を参照

[11] 大川周明、『安楽の門』前掲書、74 頁を参照

毎週日曜日に説教を聞きに教会に通った。榊原牧師はキリスト教徒になる前に儒教によって武士として訓練された人であった。大川は、「武士道と基督教とを渾一する柳原氏の信仰、その信仰を伝える熱烈奔放な氏の特殊の雄弁は私の魂の至深所に響いて強い感銘を与えた[12]」と述べている。

このようにキリスト教に近づき、信者に囲まれて生活していても、大川は洗礼を受けてキリスト教徒になることはなかった。その理由は大川は『安楽の門』で書いているように、「キリスト教信者の基本信仰である三位一体、贖罪、奇蹟を信じることが出来ず、また、パウロ、ルッターの基督教を、そつくり其儘自分の信仰とすることが出来なかった[13]」からである。

このように、大川はキリスト教徒にならなかったが、若い頃からキリスト教をきっかけに世界や人生の意義を考えるようになった。この意味でキリスト教は、大川の思想を形造る血肉の一部を形式していたことが知れる。

1.1.3. 大学時代—インド思想・仏教研究に取り組む

大川は 1907 年 7 月、21 歳で熊本第五高等学校を卒業し、9 月に東京帝国大学文科大学に進学した。中学校時代から宗教に関心を持っていた大川は東大の宗教学科に入った。彼が哲学・宗教を勉強したかったのは「決して学者になりたいためでなく、真実の宗教を求めるためであった」と述べ、「西欧学者の書物を読めば、真実の宗教とは何なものかが判るだらうと考へ、哲学科のうちでも宗教学科を選んだ」と説明している[14]。大学で大川は姉崎政治から根本仏教、高楠順次郎からインド哲学を学び、波多野精一の『基督教の起源』という講義を受けていた。また、非常勤講師として教えていた岡倉天心の東洋美術史の講義にも出席した。

以下、この時期に出会った人物で、大川に甚大な影響を与えた人物三名について簡単に述べる。大川の思想形成を考察するのに不可欠と思われるからである。では、まず岡倉天心から。

1.1.3.1 岡倉天心

岡倉天心（本名　岡倉覚三）は 1862 年横浜で生まれた。天心は 7 歳の時からアメリカ人ジョーン・バラーに英語を習い、この英語学習の結果、有名な著書、*The Ideals of the East*、*The Awakening of Japan* または *Book of the Tea* をすべて英語

[12] 同上書、74-75 頁を参照

[13] 同上書、75 頁を参照

[14] 同上書、78 頁を参照

で書くことになる。

天心は東京帝国大学文学科に入学して政治経済学を専攻し、同時に英語文学、漢文学、日本文学も勉強した。卒業後、文部省で努めていたが、一年でやめて、帝大の先生をしていたフェノロサ(Fenollosa)と専修学校で教官となった。1886 年、東京美術学校の設立のためフェノロサと欧米に渡り、ヨーロッパ、アメリカの美術を調査した。ただし、欧米調査の結果、岡倉は東洋美術の優越性を実感し、日本美術を深く学ぶに至った。1888 年に、東京美術学校を設立し、後に幹事になったが、西洋美術の導入に反対したことがきっかけに 1898 年に辞職、日本美術院を発足させた。しかし、日本美術院を設立しても、岡倉は管理・運営にあまり興味を示さなかった。

岡倉天心（1862 年～1913 年）

1901 年、知り合いのイギリス人女性と共に初めてインドに旅した。岡倉はインドで哲学者スワミー・ヴィヴェーカナンダと有名な詩人ラビンドラナート・タゴールと交流した。インド滞在中、タゴールの家族と共に生活したようである。インドの旅、またヴィヴェーカナンダ、タゴールとの交流は岡倉に強い刺激を与えた。インド滞在中、岡倉は *The Ideals of the East* という本を執筆した。*The Ideals of the East* は 1903 年イギリスで出版された。本の最初の言葉「Asia is one」は後のアジア主義の柱となる。本論の冒頭の引用が本書からのものであることは言うまでもない。

天心は 1902 年インドを旅して日本に戻った。1904 年から、毎年 6 ヶ月間アメリカのボストン美術館で講義を行うことになった。天心は日本より海外で人気が高かったのである。つまり、日本では西洋美術が東洋美術、日本美術より重要視される背景の中で岡倉の意見を受け入れる人が少なく、また彼の教育の方針を疑う人も多かった。

天心は 1910 年、東京帝国大学で非常勤講師として東洋美術史をテーマに講義を行った。大川はこの講義を聴講したのである。大塚によると、大川の日本への回帰は岡倉天心の影響が強い。特に、その理想主義的世界観が大川に衝撃を与えたことは容易に想像できる[15]。その当時、大川は西洋学、とりわけドイツ哲学に対して尊敬の気持ちを持っていた。西洋崇拝時代の風潮の中、大川は「真

[15] 大塚健洋、前掲書、74 頁を参照

理は横文字の中にだけ潜んでいるものと思ひ込み、わけても近代独逸の偉大な哲学者の群が林のやうに聳えているのを見ては、崇敬にも近い心を抱いて彼等の著作を繙いた[16]」と述べている。しかし、読めば読むほど大川は混乱し、宗教とはなにかと考え迷ってしまった。このような迷いの中、高楠順次郎がインド哲学の門を始めて彼のために開いた。その後、大川は大学でインド哲学を専攻し、卒業論文のタイトルは「竜樹研究序論」で仏教哲学をテーマにした。

1.1.3.2　高楠順次郎

高楠は仏教学者で東京帝大でサンスクリット語とインド哲学の 2 科目を教えており、大川は両科目とも登録していた。高楠は梵文学、印度学、言語学、比較宗教学は勿論、国際公法と近代史の知識もあった。若いときから政治に興味を持っており、それについての記事や批判する著作を公にしていた。

高楠は 1890 年イギリスに留学し、オックスフォード大学でインド学の学士号をとった。イギリスで有名なインド学者マックス・ミュラーと出会い、弟子になった。高楠は 1895 年ドイツのキール大学に入学し、そこで、ヴェーダ文学、仏教文学、巴利語などの勉強をした。鷹谷俊之によると、高楠はキール大学でインド学者ポール・ドイセンの下でギリシャ哲学、ウパニシャッドを研究した[17]。大川は後にドイセンの *Outlines of Indian Philosophy* を元に『印度思想概説』を著す。この点は第 2 章で大川の書誌学的研究の一部分として詳述する予定である。高楠はその後ベルリン大学、それ からライプチッヒ大学に移り、ドクトル・フィロゾフィの学位を取った。また、オックスフォード大学に戻り、修士号（マスター・オブ・アーツ）を獲得し、1897 年日本に戻った。同年 6 月に東京帝国大学文科大学の講師となり、上にも述べているように、梵語とインド哲学を教えた。

高楠順次郎（1866 年～1945 年）

大川は高楠の講義を聞いた結果「新鮮なる興味を持って」インドの宗教・哲学に関する本を次々と読んでいった。「インド精神は既に佛教を通じて古馴染であるに拘らず、私に全く新しいものに思われた[18]」と『安楽の門』で説明してい

[16] 大川周明、『安楽の門』前掲書、78 頁を参照

[17] 鷹谷俊之『高楠順次郎先生伝』武蔵野女子学院、1957 年、33 頁を参照

[18] 大川周明、『安楽の門』前掲書、91 頁を参照

る[19]。後述するが、大川は 1913 年、ヘンリー・コットンの『新印度』に出会うまでは一生涯インド哲学の勉強を続けるつもりであった。

大川は大学入学後肺結核にかかって、4 ヶ月間は伊豆の大島で静養した。一年休まざるを得なくなったが、大川はどうしても梵語の勉強を続けたかった。それを聞いた高楠は大川に文法の本をすすめ、しかもその本に丁寧に下線ひいて重要なところをハイライトしてくれた。大川は高楠のこの優しさに感動し、先生の思い出の形身としてその本を最後まで大事に保管したという[20]。さらに、大塚によると、この病気と回復期間は、大川が人生について考える機会となったのである。病気になり死に直面すると、大川は深く考え、客観的にしか勉強してない宗教を、今度は主観的に見る必要があると思った[21]。

1.1.3.3　松村介石と日本教会

大学時代、大川は松村介石が設立した日本教会を知り、そこに通い始めた。既に述べたように、彼は高校時代も熊本のキリスト教会に頻繁に通っていた。日本教会は普通のキリスト教会と違って、信神、修徳、愛隣と永遠のみを宣言しており、松村自身もキリスト教徒として絶対疑ってはいけない三位一体、処女懐胎などを信じることができなかった。彼は儒教の天やキリスト教の神は実は同じ存在だと考えていた。しかし、キリスト教の理念とあまりの差があるため、1912 年日本教会は後に道会と改名された。

大川は 1910 年に日本教会に入会した。最初日本教会が出版する雑誌『道』の編集に従事し、後に自分らも論文記事を書いた。日本教会が道会になったとき、大川は青年幹部となり、より熱心に活躍した。そして次は『道』の編集も担い、中央青年会の幹事にもなった。大塚が指摘しているように、大川の道会との関わりが長くて、『道』や道会関連雑誌に 20 年以上も投稿した[22]。

大川は松村の考えや性格に鮮烈な印象を受け、親しく交流し始めた。大川によると、松村は宗教教師というよりは道徳を教える人であった。ただし、道会の会員となって、松村に教えられることは殆どなく、松村に交代して説教する押川方義によって「霊性の扉が開かれた」。大川は『安楽の門』に、松村を「宗

---

[19] これ程大川は高楠に傾倒していたにもかかわらず、鷹谷俊之『高楠順次郎先生伝』の末尾に付された「弟子、知友、その他関係人名一覧」には、奇妙なことに大川周明の名はみられない。

[20] 大川周明、『安楽の門』前掲書、92 頁を参照

[21] 大塚健洋、前掲書、58 頁を参照

[22] 同上書、67 頁を参照

教上の導師としてではなく」押川とあわせてくれた「仲保者」としてとても感謝の気持ちであると述べている[23]。

押川との交流によって大川は宗教についてもっと明瞭に考えるようになり、また押川に真個の信者を見いだした。実は大川はこれ以前から押川のことを知っていた。彼の高校時代のキリスト教徒の知人、榊原牧師などは押川の崇拝者であった。押川は松村の支援者であり、よく松村の代わりに説教していた。このような機会を通じて、大川は押川と出会い、交流し、彼の宗教、教育、政治、国際関係などについての考えを知るようになったのである。大川は押川の説教をメモし、それを『道』に投稿した。

押川の堂々とした自信のある宗教思想に引かれた。押川という人物の中に大川は言論と行動が一致する人物を実際に観察できた。大川の道会との関係は、彼に道徳的生活を送る理想的な模範を示してくれた[24]。

1.1.4　東京帝国大学卒業後の宗教研究

1911 年 9 月、大川は東京帝国大学を卒業した。上述したように、卒業論文のタイトルは「竜樹研究序論」であった。言うまでもなくこの時点で、大川は既に宗教、特にインドの仏教哲学に対する強い関心を持っていた。私見では、この宗教思想に対する強い関心を示す傾向は生涯変わることなく続いたと思う。大川は卒業後、中学校で英語を教えながら、残りの時間は大学の図書館で宗教について調べた。生活費はドイツ語の翻訳し、また『道』の編集仕事で稼いでいた。苦学の時代であった。

1912 年、松村の依頼で大川は『列聖伝』を書いた。『列聖伝』を書くため、大川は日本史を調べなければならないことに気づき、これ以後日本の歴史に強い関心を持つようになった。彼は『古事記』、『日本書紀』、『六国史』を読んだのは初めてであるといっている。『列聖伝』執筆作業は 2 年もかかったが、その結果、大川は「日本人としての自覚が極めて強烈となり、一切の日本的なるものに至深の関心を抱くやうになつた[25]」と述べている。このように大川は日本人として目覚めたのである。

大川は「宗教」を理解するために大学の哲学科に入学したと述べている。しかし、図書館にある本の中にその答えを探しても、ついに解けない謎のままで

---

[23] 大川周明、『安楽の門』前掲書、110-111 頁を参照

[24] 同上書、96-97 頁を参照

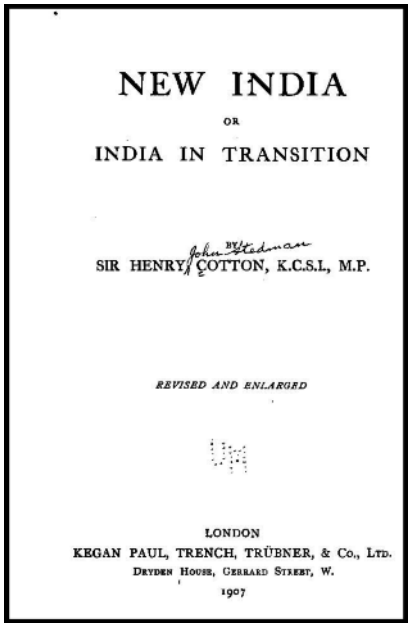
[25] 同上書、112 頁を参照

あった。彼は卒業しても混乱が続いた。道会に関わってから、それらの疑問の答えが得られ、大川の知識に対する欲求が満たされた[26]。

1.1.5. 人生を変える出来事

1913 年、大川の人生を全く別の方向に導く事件が起こった。それまで、大川は大学図書館に通って、インド哲学について調べ、またドイツ語を翻訳して生活費を稼ぐというつつましやかな生活を送っていた。大川はインド哲学が専攻だったため現代インドにも興味を持ち、現状を知りたくなったのであろう。ある夏の夕方、散歩がてら、大川は神田の古本屋に行ったとき、ふとサー・ヘンリー・コットンの *New India:Or, India in Transition* を見て、それを買った。大川は著者のことや、その本がベストセラーであったことも全く知らなかったと述べている。

『新印度』はイギリス人読者向けの本であり、インドの様々な問題、即ちインドの経済問題や政治問題、人種差別問題、社会問題、などを取り上げた本であった。『新印度』は一方、これらの問題の原因はイギリスのインド政府による旧い政策や政治にあるとし、他方、解決方法として政治にインド人の積極的な参加を呼びかけた。同書の目的はインドやインド人の現状をイギリス人に伝えることであり、コットンに現状批判の意図はない。コットンはこの点について『新印度』の前書きで説明している[27]。


NEW INDIA
OR
INDIA IN TRANSITION

SIR HENRY JOHN STEDMAN COTTON, K.C.S.I., M.P.

REVISED AND ENLARGED

LONDON
KEGAN PAUL, TRENCH, TRÜBNER, & Co., Ltd.
DRYDEN HOUSE, GERRARD STREET, W.
1907

『新印度』1907 年改訂増補版

この本を読んだ大川はイギリス統治下にあるインドの現状に目覚めた。それまでは、インドは仏陀の誕生地であり、バラモンの聖地であるというようにしか考えてなかった。彼は『新印度』を読んで初めてインドの問題を知った。イギリス植民地のインドの現状及び悲惨を知った。それから、大川はインドの現代史やアジアの国々の植民地史を調べはじめた。後にその関心を展開して西洋の国々によるアジアの植民地化をテーマに博士論文を書く。『新印度』との出会いは大川の人生を変え、彼は宗教哲学の研究からアジアの政治やアジアにおける日本の役割と

[26] 同上書、110 頁を参照

[27] Cotton, Sir Henry John Stedman, *New India:Or, India in Transition*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co., Ltd., 1907, vii

いう全く違う方向に導かれたのである。

実は、以上の説明は、大川自身の述べていることであって、自らの著作で繰り返し強調している。しかし、研究者の中には、この点に疑いを示し、コットンの *New India:Or, India in Transition* は大川の思想形成に、さほど重大な影響を与えなかったと考えている者もいる。筆者は歴史研究の大きなポイントとして「書かれたこと」の意味を知ることがあると思う。大川の考え、または印象は誤っていたかもしれないが、確かに大川はコットンの本の重要性を前面に出して繰り返し強調している。次節ではこの点を念頭において、大川のインドコネクションのまさに出発点である「コットンとの出会い」について筆者の解釈を紹介したい。

1.2. 大川周明とサー・ヘンリー・コットンとの出会い

大川周明は、『復興亜細亜の諸問題』や『安楽の門』で述べているように、1913年の夏の一夕、大川は散歩がてら神田の古本屋に行った。古本屋でサー・ヘンリー・コットンの *New India:Or, India in Transition*『新印度』を偶然買い、非常に印象を受けたと書いている。『新印度』によって自分の人生は大きく変わったと大川は言うのだ。彼はこの出来事について初めて、1922年に出版された『復興亜細亜の諸問題』で最初に詳しく説明している。また同じ話を大川は1951年に出版された自伝『安楽の門』でも述べている。

> 大正二年の夏のこと、私は一夕の散歩に神田の古本屋で、不図店頭に曝されて居るサー・ヘンリー・コットンの『新印度』を見つけた。私はコットンの爲人(ひととなり)も知らず、また此本が世に名高い著書であることも知らず、唯だ書名が『新印度』とあるのに心惹かれ、求め帰って之を読んだ。『等閑に一釣を垂れて、驚起す碧潭の龍。』と言ふが、かりそめに求めた此の一冊の本のために、私は全く予期しなかつた方向に生涯の歩みを進めることになつた[28]。

大川のインドについての知識は、古代インド哲学の本からのものであった。大川は、それまで読んできた本の中に描かれるインドは本当のインドだと思い込んでいた。無論、現代インドについても知りたいという気持ちはあったようで『新印度』を買い、それを読んだ結果、大川は初めて英国の治下にあるインドの現状、その悲惨を知った。

> 私は此本を読むまで、現在の印度について殆ど何事も知らなかつた。私は唯だ婆羅門鍛

[28] 大川周明、『安楽の門』前掲書、93頁を参照

錬の道場、仏陀降誕の聖地としてのみ、自分の胸裡に印度を描いて居た。然るにコットンの本は、真率飾りない筆致で、偽るべくもない事実に拠つて、鮮明深刻に印度の現実を私の眼前に提示してくれた。此時初めて私は英国治下の印度の悲惨を見た。私は現実の印度に開眼して、それが私の脳裡に描かれた印度と、余りに天地懸隔せるに驚き、悲しみ、且つ憤つた。私はコットンの本を読み終へてから、図書館の書庫をあさつて現代印度に関する著書をめくり読んだ[29]。

大川は大学でインド哲学を勉強し、一生その勉強を続けようと思っていた。卒業後も定職に就かず、図書館で本を読み宗教・哲学の勉強をしていた。ただし、『新印度』を読んだ結果、古代インドの勉強をやめ、現代インド、そして植民地または半植民地になっているアジア諸国の状況に目を向けた。インド哲学の本、ウパニシャッドなどはいつしかかれの「机上から影を隠した」。はたしてそうだったのか。

竜樹研究を卒業論文として大学の哲学科を出た時、予が心密かに期したりしは、一生を印度哲学の色読に捧げることでった。僧佉によって知識を練り、瑜伽によって之を体達するの道を説くウパニシャドこそ、汲みて尽きざるわが魂の渇きを癒やす聖泉であった。かくて多くも要らぬ衣食の資を、参謀本部の独逸語の安翻訳に得つつ、日毎大学図書館に通って、心を印度哲学の研究に潜めた。...予はコットンの本を読み終へたる後、図書館の書庫を渉って印度に関する著書を貪り読んだ。読み行くうちに、単り印度のみならず、茫々たる亜細亜大陸、処として白人の蹂躙に委せざるなく、民として彼等の奴隷たらざるなきを知了した。...余は専ら亜細亜諸国の近代史を読み、亜細亜問題に関する著書を読んで、亜細亜に対する欧羅巴侵略の経路、亜細亜を舞台とする列強角逐の勢ひを知らんとした。而して是くの如き研究は、更に予を駆りて近世欧羅巴植民史及び植民政策の研究に没頭せしめ竟に今日に至らしめた[30]。

このようにして、ヘンリー・コットンの『新印度』をきっかけに、大川は人生の方向が変わった。彼はインド哲学の勉強をやめ、英国統治下にあるインド、そしてヨーロッパによるアジアの侵略や植民地化について必死に勉強し始めた。

『安楽の門』や『復興亜細亜の諸問題』で書いているように、彼は友人から、この転向はそれまでの彼の研究を妨げるものだと注意されても大川は「瞑想思

[29] 同上書、93 頁を参照

[30] 大川周明、『復興亜細亜の諸問題』大川周明全集、第二巻、4-5 頁を参照

索を事とするに堪ゆ可くもなかった[31]」と述べている。

1.2.1. 大川の処女作とコットンの影響

大川の「転進」は「劇的」である。本人が「劇的」にしたのか、本当に劇的であったのか、疑問を投げかける研究者もいる。例えば、長崎暢子は、1916年出版された大川の処女作『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』を分析し、その論文「大川周明の初期インド研究」でコットンの影響は殆ど見られないといっている。

> ...コットンの研究が大川の研究内容あるいはワク組みに大きな影響を与えているだろうと考えるのはそれほど奇妙なことではない。だが「現状と其の由来」を分析した中で明らかにしたように大川におけるヘンリー・コットンの比重は意外な程軽いのである。重要な部分に関して、大川がヘンリー・コットンに依拠して構想していることはほとんどなかった[32]。

長崎は「大川周明の初期インド研究」で『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』を分析し、大川のインド研究、そしてインド知識の情報源を調べている。長崎の調査の結果、『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』はインド独立運動家ラーラー・ラージパト・ラーイや亡命インド人 ラーシュ・ビハーリ・ボースの影響が強く、大川のインド知識はこの人たちによるものであるという。さらにインド新聞『アムリタ・バザール・パトリカ』(Amrita Bazar Patrika)や『ベンガリー』(The Bengalee) の影響もあり、大川はインドの新聞も手に入れ参考にしていたようである。

また、以下の引用からも分かるように長崎は大川に対するコットンの影響を過大視していない。長崎は「大川周明の初期インド研究」で「重要な部分に関して、大川がヘンリー・コットンに依拠して構想していることはほとんどなかった[33]」と言う。上で示したように、長崎によると『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』はむしろインドの独立運動家ラーラー・ラージパト・ラーイ及びラーシュ・ビハリ・ボースの影響が強いというのである。

確かに、大川の処女作にヘンリー・コットンに直接言及する箇所は少ない。長崎は、ただ『印度における国民運動の現状及び其の由来』の第十一節「人種

---

[31] 大川周明、『安楽の門』前掲書、94 頁を参照

[32] 長崎暢子「大川周明の初期インド研究--印関係の一側面」、東京大学教養学部人文科学科紀要. 歴史学研究報告. 歴史と文化 / 東京大学教養学部歴史学研究室 [編] 1978 年、138 頁を参照

[33] 長崎暢子、前掲論文、138 頁を参照

的偏見に基づく英人の暴慢」にヘンリー・コットンの影響が考えられると判断する。

> ただ第十一節を設けたについては、ヘンリー・コットンの影響を考えてよいと思われる。コットンはこの点を詳説してイギリス人の反省を促しているからである[34]。

長崎はまた論文の第 3 章の最後で次のように述べている。

> 大川の言によれば、インドの悲惨をこの書によって知ったことになっている。無論、"インドの悲惨さ"にも驚いたであろうが、むしろ、イギリス人を批判している "真率きわまりない" 態度や、その結果の「イギリス帝国下の自治」の実現の説得力にこそ、ネガティブな衝撃を受けたのではあるまいか。あるいはまったく恣意的に、都合のよい "悲惨さ" だけに目を走らせ、後は無視してしまったか。この二つを考える以外に、大川自身の告白による衝撃の大きさと、その後のコットンの大川の著作にもつ軽さとの落差を埋めることはできない[35]。

この引用から分かるように長崎は大川に対するコットンの影響に疑問を感じていることが明らかである。しかし、長崎の関心は本論考の筆者の関心とは異なる。つまり、長崎は大川の『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』を中心に分析して結論を出している。確かに、『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』ではコットンに言及する箇所が少なく、論文の情報源だけを問題にすれば疑いの余地が有るかもしれない。

ただし、ここで忘れてはいけないのは、上述したように、大川は何回も、『新印度』を読んで人生が変わったという。長崎の分析の結果、大川は『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』の執筆にボース、ラーイ、グプタやインド新聞『ベンガリー』や『アムリタ・バザール・パトリカ』等の影響が見られる。しかし、ボースやグプタは大川と接して交流し、大川と深い関係を築けた人物である。ラーイもちょうどその時来日していて、それが新聞にも取り上げられたので、大川はこれらの人々から話を聞く機会や情報を得る方法が多かったに違いない。そのため、その影響が強く見られることは何ら不思議ではないと思う。コットンの『新印度』からの情報よりいっそう新しい情報が手に入ったことであろう。従って筆者は、『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』にコットンの影響が見られないのはそれほど不思議とは思わないし、また、影響が見られないからといって、コットンの『新印度』が大川に影響しなかったとは

---

[34] 長崎暢子、前掲論文、132 頁を参照

[35] 長崎暢子、前掲論文、141-2 頁を参照

判断できないと思う。大川自身は「人生の方向が変わった」と信じており、そのため、『新印度』をその観点から分析して研究する必要はある。

筆者は『新印度』を精査し、その結果、長崎の印象とは異なり、大川の「義憤」を強く感じることができた。つまり、筆者は大川が繰り返し述べている仏教哲学からの転向をまさに彼の人生における一大事件と考え、それに決定的な影響を与えたのが、神田の古書店での「出会い」事件であると考えるのである。これによってインスピレーションを得た大川は「具体的な」インド人との関係を深めてゆく。本論は、この事件以後の彼の思想的インドコネクションを探ろうというのである。

さて、以下はコットンの『新印度』の分析である。大川をそれほど悲しませ、怒らせ、不義や悲惨を感じさせたのかを、具体的な例を挙げて検討したいと思う。ただ具体的な分析に入る前にサー・ヘンリー・コットンの人となりについて簡単に説明したい。

1.2.2. サー・ヘンリー・コットン―人物紹介

サー・ヘンリー・コットンは 1845 年 9 月 13 日にインドのマドラス市（現在名はチェンナイ）の近くのクンバコナム(Kumbakonum)というところで生まれた。父はインド高等文官で副収税吏として働いていた。ヘンリー・コットンの祖父もインド高等文官で働き、後に息子も同じく先祖代々の仕事に就いた[36]。

サー・ヘンリー・コットン（1845 年～1915 年）

ヘンリー・コットンは 3 歳のとき帰国しイギリスで教育を受けた。1864 年 6 月にインド高等文官試験を合格し、1867 年にインドに出発した。1867 年の 10 月にインドのカルカッタ市（現在名コルカタ）に到着し、それ以来インド高等文官として 35 年の長い間さ様々な役職（小法廷裁判官やベンガル政府の書記補など）で働いた。1902 年にアッサム州の弁務長官として退職した。

コットンは英国統治下のインド人に対して同情の気持ちであり、将来の英国下のインド自治体を理想としていた。当時の状況から見るとこのように思うイギリス人は非常に少なかった。

[36] Cotton, Sir Henry John Stedman, *Indian and Home Memories* , T Fischer Unwin, London , 1911, preface & p. 15.

1885 年、インドで勤務しはじめてからほぼ 20 年後、コットンはインドの現状を説明する *New India:Or, India in Transition*（『新印度』）を出版したのである。この書物は非常に成功を収め、インドの多くの言語に翻訳された。再版も多く、1904 年と 1907 年に改訂版も出版されたのである。では、具体的に『新印度』の分析に入る。

1.2.3. 『新印度』(*New India:Or, India in Transition*)の分析

サー・ヘンリー・コットンの『新印度』(*New India:Or, India in Transition*)は 1885 年に初めて出版された。そして、上述したように 1904 年と 1907 年に改訂版も出版されたのである。大川周明が入手した『新印度』は恐らく 1907 年版だと思われる[37]。それで本稿では『新印度』の 1907 年版[38]を参考にした。

実は、大川周明研究の第一人者、大塚健洋は、大学院生の時代に『新印度』の紹介を行っている。長崎とは異なり、大塚は、コットンとの出会い、つまり『新印度』を読んで、これまで抱いていたインド像との「あまりに大きな落差に憤り、近世ヨーロッパ植民史、植民政策の研究に没頭する「復興亜細亜を生命とする一戦士となった[39]」」という。この点では筆者には特に異論はない。大川研究がこれまで主としてこのような観点からなされてきたのは、明白な事実である。また、コットンの著作の中で、特に第 3 章、つまり、人種差別問題を扱った章、に注意しながら『新印度』を紹介しようとしている点にも基本的に親近感を覚える。しかし、大塚の主眼は、非常に簡単な『新印度』の紹介であり、さらにあくまでその関心の中心は、この出会いの直後にあったと大塚が推測するインド人革命闘志との接触問題である。繰り返すが、筆書の関心はこの点には全くない。本章で、筆者は改めて『新印度』を紹介するが、その目的は大川の人格、性格を考慮した上で、彼の道義的反応を知ることである。大川にとって、コットンとの出会いは、彼の人生を変えるほどのものであった。ただその意味は、これまで気づかなかった学問上の方法的誤り、思想的、哲学的バランスの重要性を大川に痛感せしめたという意味であったのだ。彼は決して全

---

[37] 大塚がこの点を「大川周明と「新インド」」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所、(通号 217) 1984 年で指摘している。41 頁を参照。しかも、大川が『印度における国民運動の現状及び其の由来』にコットンに言及しているところ、引用文の註としてページ番号を書いている。それは 1907 年版の *New India:Or, India in Transition* に該当する。

[38] Cotton, Sir Henry John Stedman, *New India:Or, India in Transition*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co., Ltd., 1907

[39] 大塚健洋、「大川周明と「新インド」」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所、(通号 217) 1984 年 08 月、40 頁を参照

く異なった人間になったのではなかった。

いずれにせよ、『新印度』はイギリス国民を対象に書かれた本であり、コットンはこの点を本の前書きで明らかにしている。インドを専門としない、イギリス人一般読者向けの本であるから著者は本の内容を詳しく、深く説明していないという。『新印度』の目的はイギリス人読者に英国治下にあるインドの現状、及びインドにおける政治的、社会的、宗教的な変化を伝えることである。そして、これらの変化に対してイギリスがどのような政策をとるべきかについてコットンは自分の意見を述べている。

> できる限り詳細を省き一般的な点に限定することにした。そうした詳細は本稿の対象となるイギリス人読者に適しないからである[40]。
>
> 本稿の執筆に至った目的はインドで起きている政治的、社会的や宗教的な変化およびその精神に対して関心を集めることにある。私見ではその精神がそうした変化に対する我々の方針を呼び起こすべきである[41]。

『新印度』の内容は 10 章から成り、それぞれ「インドの政治問題」、「インド人の意見と希望」、「種的偏見の激しさ」、「インドの土地問題」、「インドの経済問題」、「行政改革」、「イギリス人とインド」、「政治的再建」、「社会的」、「道徳的危機」、「インドの宗教の傾向」というタイトルである[42]。コットンは各章でまず英国統治下のインドの現状を説明し、そしてそれがもたらした影響について述べ、最後にイギリスがとるべき政策を提案している。インドまたはインド人がどような状況にあるか、イギリス支配がインドの政治、社会、経済的な面でどのような影響を与えているかを詳しく書いている。その中からそれぞれの例を挙げてみたいと思う。ではまず、インドの経済現状を見てみよう。

1.2.3.1　経済状況―貧困問題

コットンによるとインドの一番の問題は国民の貧困問題である。

> いずれにせよ、インドの国民はみずぼらしく貧しいという点に疑いの余地がない。彼らは相対的に極めて貧しい[43]。

---

40 Sir Henry Cotton, (1907), *op.cit.*, p. vii.

41 *Ibid*., p. v.

42 題目は、長崎が「大川周明の初期インド研究」で翻訳している題目である。筆者はそこから引用した。(長崎暢子、前掲論文、139-140 頁を参照)

43 Sir Henry Cotton, (1907), *op.cit.*, p. 111.

我々（英国）による征服がもたらしたひどい経済、社会混乱こそが国民の貧困化の主要な原因である[44]。

コットンはインドの貧困問題を取り上げ、イギリスによる植民地化の結果だと認めている。その原因はイギリス政府による改革や経済政策にあると指摘している。

我々による（インドの）土地の取扱いはそれ以前の方法より古来の所有権に破滅をもたらすものである。土地収益を強要する我々の厳格で革命的な方法によって農民は悲惨さや貧窮の極に達し、我が国が設立した司法制度の手続きが、かつて耐えてきたいかなる負担よりも大きな負担をかけることになった[45]。

イギリス政府は昔の徴税制度、つまり、地主が穀物で徴集する制度をやめ、税金を現金で納める制度を制定した。それによって、農民の負担が昔よりもはるかに高まった。

自分を「国家」と自称する外国人占領者がインドの土地の領主・支配者であるという偽りの立場を積極的に主張することで、我々は、タルークダール（地方自治体の中の小さな行政部の部長）からリヨーテュ（土地耕作の権利やその承継）まで、そこでの他の所有権をすべて破壊し、村落共同体の組織全体を転覆してしまった。インドの農民階級を結束させる経済構造を根こそぎ引き抜き、それを犠牲の多い、機械的な中央集権化で置き換えたのである[46]。

イギリス政府の新しい方針や改革、中央化はインド人の貧困の原因となった。

以上の引用からわかるように、イギリス政府の中央集権化政策の結果、インドの古い伝統、制度が崩壊し、インドの貧困問題がさらに深刻になってしまった。貧困問題の悪化のほかの原因としては、

1. イギリスに有利な為替レートの確定、
2. イギリスの会社がインドで得た利益のイギリス本国への流出、
3. インド政府で働くイギリス人の給料、年金の支払いで金額のイギリスへの流出、
4. イギリスからの安い日用品が大量にインドに輸入されたこと、
5. 家内産業、手工芸などの崩壊、

---

[44] *Ibid*., p. 189.
[45] *Ibid*., p. 83.
[46] *Ibid*., p. 97.

6.　輸入課税と輸出課税の不均等

が挙げられている。

インドの貧困問題のさらなる原因は国内からの（資源の）流出である。ホームチャージ（植民地の管理費用としてインドがイギリスに支払う金額。行政や軍事費用など）だけでも千八百万を超えている。そのうち九百七十五万ポンドは固定負債や鉄道に関連する負債の利子で、四百四十万六千ポンドはイギリスで支払われている年金の支払いに使用されている。しかしこの総計はイギリスに送られる、鉄道、銀行業、商品の売買、川・海上の貿易、コーヒー・紅茶農業、綿やジュートの工場、藍、炭鉱業等からの個人の利益の送金額や政府関係者やその他のイギリス人の貯蓄は含まない[47]。

以上で説明したように、インドの資金はイギリス人への年金支払い、返済、利息、などの形で、総てイギリス人に支払われる。要するに、インドの貧困問題の原因は、インドの資源から得た利益がイギリスに流れてしまい、インドでは再投資されず、インド人の発展には結びつかないのである。

イギリスとの競争により伝統的な織布産業がほぼ消滅され、インドの製造業者が潰された[48]。

しかも、イギリスの政策によって、インド国内の生産力が弱体化し、輸入品に頼らざるを得なくなった。コットンはイギリス政府の中央集権化政策の結果、インドの古い伝統、制度が崩壊し、インドの貧困問題がさらに深刻になってしまったと判断している。問題解決として地場産業の生産力をあげること、そして家庭産業を奨励すること、農業の機械化などを取り上げている。イギリスによる地場産業の保護政策は非常に効果的であろうと判断しているが、イギリス産業との競争になるためその不可能性も認めている。

インドは植民地化され、その文化的中心地もその影響受けて、滅びてしまった。著者がダーカの例を次のように述べている。

インドの都市は人口が多く、壮大である。例としてダッカの都市を挙げる。1787 年時点でイギリスへのダッカモスリンの輸出額は三十万ポンドであった。1817 年には完全に停止された。長年、数多くの勤勉な人々に雇用の機会を提供した紡績の芸術は現在消滅してしまった。かつては豊かさを享受していた家族は極貧に喘ぎ、その大半が都市を捨てざるを得なくなり、生計をたてるために村落に向かわざるを得なかった[49]。

---

[47] *Ibid*., p. 115.

[48] *Ibid*., p.103.

[49] *Ibid*., pp. 107-108.

この退廃はインドのあらゆる所で見られ、毎年地方公務員は製造に従事している人々が貧困に貧窮化していることに政府の注意を促している。最も利益性の高いインドの産業は崩壊され、最も価値のあるインドの伝統芸術が大いに劣化してきた。染色、じゅうたん織り、精巧な刺繍、宝飾業、金属加工、武器をちりばめる術、彫刻、製紙および建築や彫像までも崩壊してきた[50]。

インドの植民地化とイギリス政府による政策の結果、インドの産業が崩壊させられ、製造が縮減している。イギリスの輸入品が増え、インド人が職業をなくしている。インドの盛んな製織産業は一番影響を受けている。不平等の関税政策により、インドからの輸出が不利になり、また輸入品が安くなっている。そのため、インド国内市場でも、インド産業はイギリスと競争できなくなった。

植民地化の影響は芸能人にも及び、職業を失った人は田舎に移住し、農業で生活せざるを得なかった。新しい工場が建てられても、それはイギリス人が運営しており、利益はインドに残らない。

もっとひどいのは、イギリス政府はインド人の悲惨に全く無関心な態度をとり、インドの貧困問題を完全に無視している点である。例えば、驚くべきことに、次の引用では、「公式評決は国民の物質的な繁栄が向上されていることを断言している」などといっている。上で述べた事実を全く無視した見解であることは明らかである。以上の経済的状況は、大川が感じたイギリス人のインド人に対する倫理・道徳的義憤の背景になっているように思う。

公式見解は職人に関してはこれ（さらなる貧困化）を認めるが、人口の大部分をなす農民階級に対しては否定する。公式発表によれば国民の物質的な繁栄が向上されていると断言する[51]。

以上はイギリス植民地インドの経済状況であった。次は人種差別を取り上げた社会的現状をみよう。

1.2.3.2　社会状況―人種差別の問題

社会の面から見ると、最も著しいのは人種差別の問題である。以前にも述べたように、コットンの『新印度』を見つけた大正 2 年（1913 年）から 3 年後の大正五年（1915 年）大川は『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』という本を出版している。『全集』第二巻 602 ページ「11、人種的偏見に基づく英人

[50] *Ibid*., p. 108.
[51] *Ibid*., pp. 110-111.

の暴慢」の項においてヘンリー・コットンに言及している。「ヘンリー・コットン氏の著書によれば、道に英人と会ひて傘を低めざるために殴打せられたる例の如きは枚挙に遑ない[52]」と述べている。この本の中で大川がコットンについて言及しているのはこの箇所を含めて二箇所だけであり、ともに同じ項に含まれている。長崎もこの点を指摘しており、この箇所にだけコットンの影響を認めている。これから判断すると大川がコットンの書物を読んで一番印象を受けたのは英国人の人種的偏見であったことが推測できる[53]。

コットンは『新印度』の第 3 章「Bitterness of Race Feeling」でこの問題を取り上げている。イギリス人とインド人の関係の現状、またはイギリス人の態度を表している典型的な例を数箇所をここで列挙したいと思う。

> この話題はつらいが、ここで述べざるを得ない。（英国人やインド人の）関係は過去においても健全だったとは言えない。どの時代にもこれらの人種の間で心からの同情はみられなく、親交または両国の融合のかけらすらない。昔から反感があった[54]。

イギリス人とインド人の関係は昔からも良くなく、イギリス人はずっとインド人を嫌がっていた。有色人種に対する差別とまた支配国家の意識が混ざって、イギリス人のインド人に対する態度はとても非人間的である。

> 同時に、私生活においては、ほぼ普遍的にインド人に対して不愉快な表現が使用されていることがみられる。男性よりはるかに単刀直入に感情を口にする女性はほとんど全員「嫌なインド人」などと暴言を吐く。男性の間でも「ニガー（黒人を意味する差別的言葉）」という言葉を頻繁に耳にするが、特に怒りまたは意図的な軽蔑の現れもなく、インド人に対して適当な指定であるかのようにしようされる[55]。
>
> 問題の根源はカーストや人種の差異によって深く根ざしたものである。人間の弱さの骨格にまで沈み込んでいて、その基礎に埋め込まれている。支配人種の偏見の奥深くにあり、有色人種と接触している白人の冷たい、無礼な態度に内在している[56]。

理由もなく、現地人に暴力を振るうのは当たり前のことで、イギリス人はみんなそうであったという。人種差別のもう一面はインド人に対する虐待、残酷な行為であった。先程部紹介した箇所である。

---

[52] *Ibid*., pp. 68-69.

[53] 604 ページにも白色人種と有色人種のイギリス人の偏見に関する記述が見られる

[54] Sir Henry Cotton, (1907), *op.cit.*, p. 46.

[55] *Ibid*., pp. 56-57.

[56] *Ibid*., p. 51.

歩行者が道でイギリス人と会った時に傘を低めなかったため罵られ、殴打された事件は数え切れないほどたくさんある。インドの模範市民が道ですれ違った時に、劣る印として馬から降りなかったため暴行されることは日常的なことである。あるあわれな老人が殴られて死亡した事件のことを知っている[57]。

イギリス政府を当惑させる原因として急速に増大なものになっている人種差別のある特徴を省くわけには行かない。ヨーロッパ人によるインド人への暴行は頻繁に起こることであり、場合によっては深刻な、時には致命的な結果を引き起こす。この場合の裁判は、イギリス人（被告人）がイギリス人裁判員に裁かれるわけであり、多くの場合、司法制度の欠陥となり、司法的なスキャンダルになりかねない[58]。

それだけではなく、この場合は裁判されても、裁判官はイギリス人であるため、不正な判断が下される。このように、いわゆる植民地者であるイギリス人とインド人と法的な関係は明らかに差別があった。インド人に対して非常に不平等で不義なことである。大川は以上のような文章を読んで、憤ったのも不思議ではないと思う。

1.2.3.3　教育状況―機会均等の問題

人種差別と共に、また教育を受けたインド人に対する差別の問題についてもコットンは『新印度』で書いている。教育を受けたインド人のイギリス政府に対する絶望感がある。

我々の大学や学校が年・月毎に英国政府が提供できる一番よい教育を受けた多数の人を卒業させている[59]。

インド人にイギリス式に教育させても、責任のある仕事が任せられない。コットン自身はこれは不信感の表れであると述べている。

インド人は地方を管理するのに適さないと思われている。イギリス人はみんな危険な時に冷静で賢く、インド人はそうでないと見なすのが便利であり、したがってイギリス人のみに独立した責任のある仕事を委託できる[60]。

インド人がイギリスで教育を受けても、母国で政府の役人として自由に仕事を見つけることができなかった。イギリス政府はインド人にそういった仕事を

[57] *Ibid*., pp. 68-69.
[58] *Ibid*., p. 57.
[59] *Ibid*., p. 43.
[60] *Ibid*., pp. 141-142.

させなかったのである。それだけではなく、教育を受けたインド人は反って差別の対象となった。

> 教育が人種を平等にする傾向があり、平等になればなるほど嫌悪が強くなる。インド人が英国化されるほどイギリス人に嫌われる。嫉妬感が強くなる[61]。
>
> この平等を嫌う点はすべての英印混血の人、特に職員にとって、腹立たしいことである。不寛容や人種的優越感を抱くようになることは東洋居住の奇妙な点である[62]。
>
> 民間の行政機構は組織全体として、インドの知識階級の願望に共感しない。インドの自由の拡大に関する提案に対する反対は、文官職が主導している。反対意見の完全な一致は栽培者、商人やその他の職業に関わっている人と同様に判事や裁判官の間でも著しいものである。インドの知識階級への嫌悪はすべての階級のイギリス人に共通することである[63]。

1.2.3.4. イギリス人の態度

インド人がこのような態度に不満を感じるのは当然のことであった。コットンの発言でイギリス政府のインドに対する態度は次のようである。

> インドに滞在中のイギリス人は全員管理人か搾取者である。インド人の能力や主張を尊重する兆候は全くなく、何世代もの管理や搾取後どのような位置を占めるかについて考えてみることもない...[64]
>
> イギリスのような大国が、インドを永遠にイギリスの支配下に置く意図や自由の促進を妨害する目的で、インド人を支配し続けるという方針より卑劣で無価値な方針は思いつかない[65]。

帝国国家のイギリスには、植民地であるインドを自治国にするという目的は全くなく、本根のところではインドを植民地のままにして、できるだけの利益を得るという政策である。コットンがここで指摘しているのは、彼がイギリス政府の間でインドをカナダやオーストラリアのような自治国である独立国家にするつもりはないということである。

大川はコットンの本を読んで憤ったとも言っている。実は、以下の発言はその感情を起こす可能性はあると思う。

---

[61] *Ibid*., p. 67.
[62] *Ibid*., pp. 67-68.
[63] *Ibid*., p. 72.
[64] *Ibid*., p. 65.
[65] *Ibid*., p. 44.

海と大陸で何千里の距離もあって吾等と遠くはなれておる現地インド人と私たち英国人のの間に何の融合の可能性はない。しかし、私たちが実施した有徳で進歩的な方針に基づき、インドに教育、政治的平等および代議制度のような計り知れない恩恵を与えたのである[66]。

インドを植民地化し、しかも奴隷国家として、インド人がますます貧乏になっている日常の中、コットンは、イギリス政府がインドに教育、政治的平等、民衆主義などの恵みを与えたといっているところを読むと、確かに憤慨するはずである。

『新印度』には大川が関心を持つテーマ、インド哲学、宗教についても書いてある。コットンは「西洋は文明誕生地」であると思っており、『新印度』にはこのような表現がたくさんある。西洋は文明化の先頭に立っていると述べている。このような考え方は 19 世紀のヨーロッパではあまりにも常識的な考え方であり、イギリス人であるコットンも自然に身につけていたに違いない。大川もある時期、知恵は横文字、つまり、西洋にだけあると信じ、またそうではないということをも実感した人である。コットンは自信をもって、西洋は文明化の先頭にたっていると述べている。

再生の理論は西洋から発生することは確かである。西洋は人類・人間性の先頭にたっていて、（白人）人種の進歩はいかなるところでも同じ基本的な法則によるものであることからその最先端部分の進歩の主な特徴に該当しなければならない[67]。

東の偉大国は多様でも同等な方法で自然な発展の過程を経て、発展の頂上にある西の国々の地位までに到達できることに私は何の疑問もない...[68]

それだけではなく、この立場から、ヒンドゥー教徒を羊飼いのいない羊にたとえたり、ヒンドゥー教徒は真理にたどり着かないなどと述べたりして、インドの宗教、そして人種そのものを間接的に侮蔑している。

原則として、ヒンドゥー教徒は宗教的本能を保つが、一つの信条の優位の様子は見られない。羊飼いのいない羊の群れみたいに歩き回っていて、宗教的真理のむなしい追及に無駄な努力をしている[69]。

---

[66] *Ibid*., p. 218.
[67] *Ibid*., p. 246.
[68] *Ibid*., pp. 278-279.
[69] *Ibid*., p. 278.

大川は激情型の人間である。インド哲学を勉強した、しかも一生それを続けるつもりでいた大川はインド思想の深さを良く知っていたので、インド人を「羊飼いのいない羊」「真理にたどり着かない」などといわれれば反発を感じるのも当然だったと思う。彼は強烈な義憤を覚えたに違いない。

1.3. 『新印度』の影響

以上の引用について、長崎も指摘しているように、大川にインド人に同情する気持ちが生じた可能性が高いと思われる。この点はおそらく間違いない。

ただ、長崎の議論で十分検討されていないのは大川の大学生時代、そして、その直後の宗教思想研究に対する強い関心を示した時代である。つまり、仏教哲学を勉強してきた大川はインドを確かに理想化していたに違いない。だからこそ、*New India: Or, India in Transition* を読み、大川は余りにも自分が現在のインドについて知らないことを悟ったのである。その結果、彼がこれまで抱いていた「印度思想の荘厳、仏陀降誕の聖地」としてみてきたインド観が崩壊し、大川は強く動揺したのであろう。 純粋な宗教研究をしようと思った大川は、『新印度』をきっかけに、「ウパニシャドはいつしか予の机上より影を隠した」と述べ、インド哲学の勉強をやめたのである。

ただし、重要な点はここである。確かに大川はウパニシャッドやインド研究をやめたと述べているが、実際に研究をやめたのでは全くなかった。 1913 年以後、彼は積極的にインドやアジアの現状を調査・研究を開始したが、その背後には若い時代の宗教に対する強烈な関心があった。彼のその後の作品を見ればこの点は明らかである；

1. 『宗教の本質』ヰルヘルム・フッセット原著、東京、隆文館、1914 年
2. 『宗教原理学講話』東京刊行社、(哲学講話 ; 第 14 編) 1921 年
3. 『永遠の智慧』ポール・リシヤル[他] 、警醒社、1924 年 （本書については、第 3 章で詳述する）
4. 『中庸新解』東京、大阪屋號書店、1927 年
5. 『印度思想概説』大思想エンサイクロペヂア（第八巻）、春秋社 1929 年（本書については第 2 章で詳しく分析する）
6. 『回教概論』東京、慶應書房、1942 年
7. 『古蘭』東京、岩崎書店、1950 年

このように、宗教・倫理思想研究のリストが出来上がっている。大川は、既

に若いころからイスラームに対する関心は強かったが、特に、最晩年はイスラーム研究に全精力を注いでいる印象すらある。したがって、彼自身言うように、コットンの本を読んで宗教哲学や、インド哲学の書物が彼の机の上から「影を隠した」としても、実は彼が宗教研究をやめたというのは全く事実に反する。むしろ、神田事件の意味するのは、重点の劇的な変更であって、「具体的な」アジア研究に移ったという意味であろう。抽象的な机上の空論ではなく、新しい視点から、現実のアジアの苦悩を調査することに「開眼」したということである。この意味で、長崎が言うように、コットンの著作の影響が見られないというのは、大川の処女作については妥当するかもしれないが、以後の彼の研究活動については当たらない。むしろ、西洋諸国のアジア侵略の本質を探る研究の屋台骨となる、宗教・倫理の研究はある意味でこれまで以上に充実していた印象がある。上記の作品群、その他が示す通りである。この部分は彼のアジア研究の中心部分として、ほとんど変化がなかったのである。

繰り返し述べるが、大川は激情型の人間である。コットンの記述はあるいは具体性に欠けるところがあったとしても、大川自身のこれまで考えていたインドとの乖離は余りにも大きかった。これを認識させるには十分な内容の本であったと言える。心の底から義憤の感情が湧いてきた大川にとって、これまでの自分の研究はいかに甘いものであったか、これを知ることはさほど難しいことではなかったと思う。その結果、以前にはなかった大きな変化の一つは、「現実の」「具体的な」インド人と交流することによって、これまでのような頭だけで築き上げられた知識を現実のインドと結びつけようとした点である。この流れの中で、インド独立運動を支援しようという考えも生まれてくるのである。それは大川の考えた知行合一の具体的表現であった。学生時代に学んだインドに関する知識が無益なのではない、ただ、それはあまりにも唯我独尊的な独りよがりの知識であった。それを彼に教示してくれたのが *New India: Or, India in Transition* なのであった。

知識と行為のバランスに気づいた大川を本章で明らかにした。このように内的に変わった大川について、以下の章では、彼のいわゆる「アジア主義」の背後にあり生涯一貫して見られると筆者が考える「思想と行動の一致（知行合一）」というテーマの内容とその起源を探りたいと思う。

第 2 章

大川周明とインド哲学

前章で明らかにしたように、コットンの *New India: Or, India in Transition* との出会いは、大川の運命を劇的に変えた。ただし、この出会いは一般に理解されるような、大川のインド哲学との決別ではなかった。大川がこの事件を境として完全に「アジア主義」を中心とする政治的イデオローグになったとは言えない。これまで机上の空論として、いわば閑人の暇つぶしのような，現実の世界とは全く切り離された仏教哲学研究、思想研究の問題点を骨身に感じることができた事件であった。これを証明するのはさほど難しくない。大川は生涯、思想研究、宗教研究をやめたことはなかった。神田事件以後、彼はいくつもの宗教、思想、倫理に関する書物を出版している。さらに、晩年は、エネルギーの大半をイスラーム研究に費やすなど、大川にとって宗教研究は常にその存在の中心にあったと言ってよい。*New India: Or, India in Transition* との出会いは、大川の生涯にわたる思索のテーマである、知行合一、梵我一如的な思想と行動は一致しなければならないという「真理」を確信した瞬間なのである。

その大川が 1930 年、『印度思想概説』という書物を出版している。43 歳の時である。彼は既に思想家として知られていた。この本は、インド哲学思想のアウトラインを説明したもので、大川のインド思想理解の程度を知る上で非常に重要である。特に、あとの章で詳しく説明するオーロビンド・ゴーシュの思想を検討する前提としての意味がある。既に第 1 章で簡単に述べたように、大川のインド研究は東京帝国大学のインド哲学科にその起源がある。恩師は高楠であることについても触れた。従って彼は将来、インド哲学の専門家となるためにインド哲学に関する知識の蓄積があったことは疑いない。このように考えると、『印度思想概説』は、1930 年時点における大川のインド哲学理解の核心を表していると考えてもよいだろう。このように考えたので、筆者は上記書物を、特に古代インド思想に関する箇所について詳細に検討してみた。

その過程で驚くべきことが判明した。つまり、『印度思想概説』を検討してみると、そのウパニシャッドなどに関する古代インド思想の叙述は、ほとんどドイツの研究者ドイセンの翻訳、または抄訳，要約であることが分かったのである。これまで、大川の書誌学的な調査は十分に行われていないが、今回の調査によって、大川の古代インド思想に関する知識は、少なくともドイセンから多くが取られていること、しかも彼がドイツの碩学から何を学んだかが明らかに

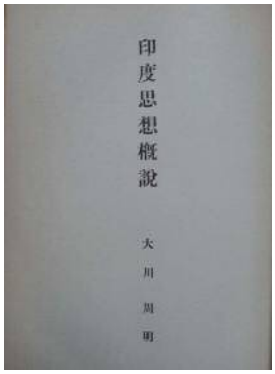
ポール・ドイセン
（1845 年～1919 年）

なった。

以下、上で述べたことを踏まえながら、ドイセンの *Outlines of Indian Philosophy* と大川の『印度思想概説』を丁寧に比較検討して、具体的に大川がどの箇所を採用し、またどの箇所を省いたのか示す。この分析の結果、大川にとって古代インド思想はなぜ重要なのか、どのような考え方に彼が関心を示したのか、具体的に明らかにしたい。

2.1. 『印度思想概説』要約

まず、『印度思想概説』の内容について簡単に解説したい。この書物は 1930 年の春秋社版の「大思想エンサイクロペヂア」の第八巻に掲載されたものであり、単行本として出版されたものではない。大川周明は増刷文を単行本として製本して保存したようである[70]。



『印度思想概説』「大思想エンサイクロペヂア」

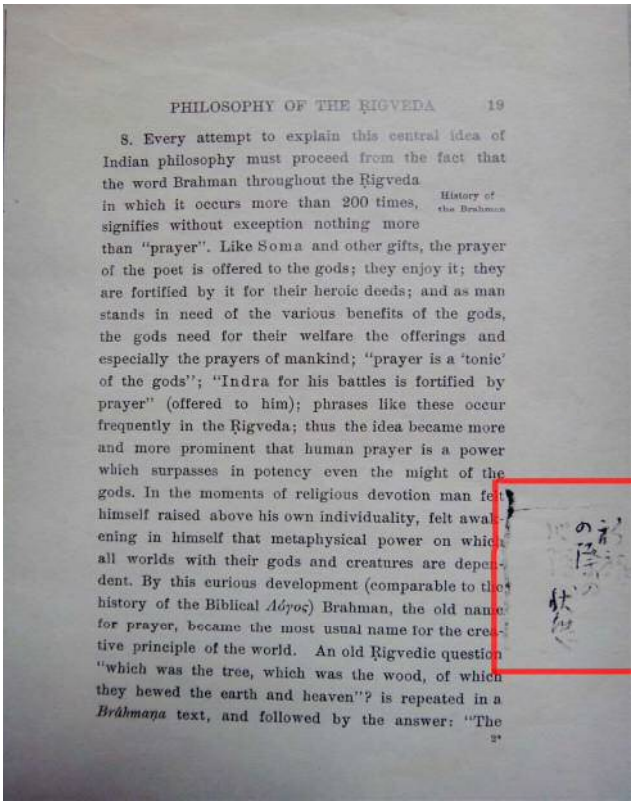
『印度思想概説』は先ず、インドの大地と人、つまり、インドの地理とそこに住んでいる住民の説明からはじまる。大川はインドの地理をその山脈、河川などを説明しながら行なっている。そして、インドの原住民、ドラビダ人の話をし、そこに北方から移住してきたアーリヤ人の渡来に関しても極簡単に述べている。

第二章で大川はインド精神について述べる。インドの精神、宗教観および世界観は西洋の学者によく非現実的、非具体的であると言われているが、大川は様々な事例を挙げながらインド精神のすべてが精神的であるわけではなく、それは偏った意見である点を強く指摘して、西洋的インド観を否定している。イ

[70] 大川周明『印度思想概説』大川周明全集、第 3 巻、大川周明全集刊行会、1962 年、113 頁を参照

ンド文明は精神的方面のみならず、知識的方面、実践的方面に於いても、進歩しており、他国と同等な発達を遂げていると述べている。無論、インド文明の本質は精神的であり、インド人は精神的直感を重んじることを認めているが、論理、知識、などを重視しないという見方は誤解であると言っている。大川にとって、インド精神の特徴は、「一面に於いて一切の極端に走りながら、他面に於いて能く全体としての統一調和を破らしめざる統制の力を具えていた[71]」ということである。このポイントについて第三章、第四章で詳しく説明する。

さて、『印度思想概説』の第三章から第五章が本章で中心的に検討する箇所である。つまり、大川がドイセンから具体的に何を学び、後の彼のインド理解にどのような影響を持つか、さらに、大川の古代インド理解の集約としての意義が以上の 3 章を検討することで明らかになる。まず、第三章で大川は古代インドの最も古い聖典『リグヴェーダ』に現れるインド精神について説明している。『リグヴェーダ』の讃歌にもよく反映されているように、北方から来たアーリヤ人は自然現象を拝む一方、日常生活は戦いが中心であった。そのため、『リグヴェーダ』の讃歌は一方自然現象を具現化した神々、つまり、太陽、火、空などを祈り、他方、戦、雷の神とされるインドラも賛美している。大川は天上の神、空中の神、地上の神として分けて神々の説明を簡単に行っている。ヴェーダ時代のインド人が祈る神々は最高の道徳的属性もあれば、人間的弱点もあった。後期のヴェーダ時代に、このような神々に対して疑惑もあり、特にインドラの性格または優位を疑う讃歌もある。その結果、このような対立を通じて哲学的思索が始まり、インド人は万有の最後の独一の存在に到達した。その独一の存在は



PHILOSOPHY OF THE ṚIGVEDA 19

8. Every attempt to explain this central idea of Indian philosophy must proceed from the fact that the word Brahman throughout the Ṛigveda in which it occurs more than 200 times, signifies without exception nothing more than "prayer". Like Soma and other gifts, the prayer of the poet is offered to the gods; they enjoy it; they are fortified by it for their heroic deeds; and as man stands in need of the various benefits of the gods, the gods need for their welfare the offerings and especially the prayers of mankind; "prayer is a 'tonic' of the gods"; "Indra for his battles is fortified by prayer" (offered to him); phrases like these occur frequently in the Ṛigveda; thus the idea became more and more prominent that human prayer is a power which surpasses in potency even the might of the gods. In the moments of religious devotion man felt himself raised above his own individuality, felt awakening in himself that metaphysical power on which all worlds with their gods and creatures are dependent. By this curious development (comparable to the history of the Biblical Λόγος) Brahman, the old name for prayer, became the most usual name for the creative principle of the world. An old Ṛigvedic question "which was the tree, which was the wood, of which they hewed the earth and heaven"? is repeated in a *Brâhmaṇa* text, and followed by the answer: "The

History of the Brahman

大川の書き込み (1)「祈祷の際の心理状態」と書いてある

[71] 大川周明『印度思想概説』前掲書、126 頁を参照

先ずプラジャパティーと呼ばれ、そして、ブラフマン、またはアートマンと呼ばれるようになった。

第四章はインドの哲学的思索の成果、ウパニシャッドについて説明している。ウパニシャッドはヴェーダの奥義を闡明し、思索の対象は梵 (Brahman) と我 (Atman)である。ヴェーダの最後、ヴェーダンターとも呼ばれるウパニシャッドは梵と我の概念とその関係を検討し、その根本思想は梵＝我である。宇宙の一切が梵であり、全てがこの梵より出でて、梵によって存在し、また梵に帰一する。この梵が吾等の衷にも存在し、吾等の本我、吾等の不変の本質、吾等の魂と同一不二である。宇宙の全てが梵又は我でありその顕現であるという考えがインド思想を汎神論に導いたのである。後に来るウパニシャッドでは至高我と個我の相異を認識せざるを得なく、インド思想は以前の汎神論より有神論に傾き、解脱救済の概念が顕著になった。

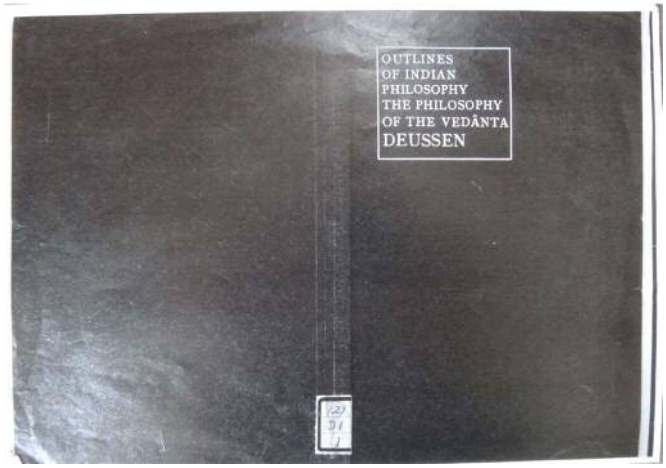
次第に、至高の実在を仰ぐことによって、我々の弱小が認められ、その時代のウパニシャード哲学が厭世観に赴き、その厭世観が後来哲学諸派の思索の中心となる解脱間の発足点となった。

古代インド人の未来観は最初は簡単であって善人が死後神の国に行くという考えであった。それは徐々に変わり、次は人がその善悪行為によって賞罰を受けるという信仰になった。輪廻思想と一緒になって更に発展し、人の善悪行為は死後の賞罰とともに次ぎに生まれ変わった人生にも影響を与えるという二重制度の思想になった。ただし、輪廻もまた夢幻に過ぎず、独一無二の梵即我は至高の事実である。これを理解することは人間の至高の目的であり、これを獲得することは解脱である。つまり、梵即我という事実の理解自体が解脱であるということである。

この考えは、特に本論文の第 5 章でオーロビンド・ゴーシュの思想の検討とその影響について詳述する際に非常に重要な意味を持つことになる。既に第 1 章において簡単に触れたように、大川の生涯は思想と行動の統一、バランスに焦点が当てられていた。アートマンである我が究極的に宇宙的原理であるブラフマンと一体であり、実は 2 にして 1 であるという考えは、人間について言えば、思想と行動がバラバラに存在するのではなく、一体になってこそ真実の人間存在であるという考えと結びついていた。この考えが伝統的インド思想と合致するのか微妙な問題もあるが、第 4 章でゴーシュの思想を検討する際に、類似点と相違点が明らかにされるであろう。繰り返すが、大川がこのバランスの必要性を骨身に感じたのが、コットンの *New India: Or, India in Transition* なのである。

第五章は奥義書以後の思想信仰について説明している。大川はここで先ず六派哲学と呼ばれる六派の簡単な説明を行う。ウパニシャッド思想から数々の学派が生まれ、その中でサーンキヤ、ヨーガ、ニヤーヤ、バイシェーシカ、ミーマンサーとヴェーダーンタが正統思想の学派であり、六派哲学と呼ばれている。形而上学としてサーンキヤとヴェーダーンタが重要であるが、それもその思想の源はウパニシャッド哲学にある。サーンキヤ、ヴェーダーンタ、仏教及びジャイナ教はその思想的根抵を奥義書に有する。仏教及びサーンキヤの思想が本来のウパニシャッド思想の意義と異なる方向に展開し、ヴェーダーンタ哲学がウパニシャッドの正統思想に見事な哲学的体系を与えた。インド文学の有名なマハーバーラタ史詩はサーンキヤ及びヴェーダーンタの思想源泉からなっており、仏教はマハーバーラタに説かれるサーンキヤに負っている。ただし、マハーバーラタの思想は自性 (Prakriti) と神我 (Purusha) の対立でありながら、至高原理の梵を認識する。一方、後のサーンキヤは梵を否定し、仏教は更に神我をも否定する。仏教はその思想信仰の内容について言えば、ヴェーダ又はウパニシャッドと相違ない。我を否定するように見えるが、業 (Karma) による輪廻と果報が個人的主体を必要とするため、その否定は表面的であり、その主体はウパニシャッドのアートマンに外ならない。

前節で『印度思想概説』の内容を紹介したが、本論において最も重要なのはウパニシャードに見られる梵我一如の思想である。従って、これからその部分、即ち第 4 章について大川の『印度思想概説』を詳しく検討してみたい。同時に、既に上でも触れたように、大川の『印度思想概説』は、実はドイセンから非常にたくさんの情報を得ているので、それと比較対照しながら、内容を検討してみたいと思う。まず、大川の記述とドイセンの記述がほぼ全く同じか、あるいは極めてよく似ている部分を確認すると以下のようになる。具体的には、『印度思想概説』ページ（136）～（141）に当たる。勿論、ドイセンの記述は左側、大川の記述が右側である。



大川が持っていたドイセンの著作(*Outlines of Indian Philosophy*)

2.2.ドイセンと大川 ：*Outlines of Indian Philosophy* と『印度思想概説』

Deussen: Philosophy of the Upanishads	大川：奥義書に現はれたる哲学的思索
Therefore all Upanishads treat of the same subject, the doctrine of Brahman or Atman, and vary only in length and manner of treatment. There are about a dozen Upanishads of the three older Vedas and a great number of later treatises of the same name which are incorporated in the Atharvaveda. Distinguished by its age, length, and intrinsic importance is, before all, the Brihadaranyaka Upanishad, and next to it Chandogya Upanishad[72].	而して其の思索の対象は常に『梵 Brahman』及び『我 Atman』である。アタルヴ吠陀に属する多数のウパニシャッドと、自余の吠陀に属する十余のウパニシャッドあり、其の最も重要なるものはブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドと Brihadaranyaka=Upanishad 及びチャーンドーギヤ・ウパニシャッド Chandogya Upanishad である[73]。

見ての通り、大川の記述は原文のほぼ忠実な翻訳である。このような事実について、翻訳と考えるのか、翻案とするか、あるいは言葉は良くないが「剽窃」とするか判断が難しい。現在のようにコピーライトなどについて余りうるさく言わなかった時代のことであるから、大川もさほど神経質になっていないのかも知れない。それはともかく、この節で述べられている二つのウパニシャッドについて簡単に説明すると、ブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドはヴェーダの 4 番目のヤジュル・ヴェーダに属しており、チャーンドーギヤ・ウパニシャッドは 2 番目のサム・ヴェーダに属している。

ブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドとチャーンドーギヤ・ウパニシャッドはウパニシャッドの中でも最も古いウパニシャッドである。特に、ブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドは一番古いウパニシャードだと思われている。チャーンドーギヤ・ウパニシャッドの節はブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドとほぼ同じか、または多くそれから取っているものである[74]。これは、チャーンドーギヤ・ウパニシャッドはブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドの節をそのまま使用していることを明らかにしているが、その解釈は違うことである。ドイ

[72] Deussen Paul, *Outlines of Indian Philosophy*, Karl Curtis, 1907, p. 22.

[73] 大川周明『印度思想概説』前掲書、136 頁を参照

[74] 針具邦生『ヴェーダからウパニシャッドへ』清水書院、2000 年、171-2 頁と 176 頁を参照

センは *Outlines of Indian Philosophy* で簡潔にこの説明を行なっているが、大川はそれを省いている[75]。ブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドとチャーンドーギヤ・ウパニシャッドは「古ウパニシャッドの三分の二を占めるのみならず、ウパニシャッド文献の最も重要な部分を代表[76]」している。

This presupposed, we might express the fundamental thought of all the Upanishads by the simple equation: Brahman = Atman that is, Brahman the power from which all worlds proceed, in which they subsist, and into which they finally return, **this eternal, omnipresent, omnipotent power** is identical with our atman, **with that in each of us which we must consider as our true Self**, the unchangeable essence of our being, our soul. This idea alone secures to the Upanishads an importance reaching far beyond their land and time;[77]	ウパニシャッドの根本思想は、実に『梵即我 Brahman=Atman』の一句に尽きる。宇宙の一切これより出でてこれに依つて存し、竟にまた之に還帰する独一遍在の梵が、取りも直さず吾等の本我、吾等の不変の本質、吾等の魂と同一不二なりとする思想である。而して此の思想こそ、ウパニシャッドをして天地と共に不巧をならしむるものである[78]。

この箇所は大川のウパニシャッド理解を知る上で非常に重要である。碩学の言葉を用いて、自分の理解を確認しているわけで、「梵即我」の考え方は大川の著作に頻繁に現れるし、既に指摘したように、神田事件以来、思想として大宇宙の原理と小宇宙としての自分の究極的一致という考え方は、大川において、思想と行動の一致という形で捉えられてゆく。世界は二つに分かれているように見えて、実は不可分の巨大な力、宇宙的原理によって支配されているわけだから、分離と言うことは考えられない。同様に、私という個人も、考えていることと、実際の行いとが別々に分離しているということはあり得ないのであった。第 4 章で詳しく述べるゴーシュの思想と大川のつながりはおそらくこの点にあり、後にゴーシュを「現代印度最大の思想家[79]」と評価するのは、大川が自身の思想との近似をこの点に見いだしたためであると、筆者は推測している。

大川の翻訳にコメントすると、実に忠実に訳しているように見える。例えば、

[75] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p. 23.

[76] 針具邦生、前掲書、171-2 頁を参照

[77] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, pp. 22-23.

[78] 大川周明『印度思想概説』前掲書、136 頁を参照

[79] 大川周明、『第十一時』、大川周明全集、第 1 巻、883 頁を参照

「Brahman the power from which all worlds proceed, in which they subsist, and into which they finally return 」を順番どおり、「宇宙の一切これより出でてこれに依つて存し、竟にまた之に還帰する独一遍在の梵が」と訳しているが、ドイセンは「梵」を修飾するために「**this eternal, omnipresent, omnipotent power** 」という言葉を用いているが大川はこれらを訳していない。そして、「atman」を「本我」と訳し、同じ意味の長い文節「**with that in each of us which we must consider as our true Self**」も翻訳してない。おそらく、難しすぎて訳さなかったとは考えられないので、たぶん、飾りすぎだと思い、伝えたい意味がそれなしでも正確に伝われば、十分だと思ったかもしれない。もちろん、省いても意味は通じるが主役の「梵」を修飾する大事な言葉を省略する必要は余りない。このように大川の「翻訳」は比較的自由である。

In the Yajnavalkya chapters of Brihadaranyaka and therefore in the oldest texts of the Upanishads we find as the point of departure of the Upanishad doctrine a very bold idealism **comparable to that of Parmenides in Greece,** and culminating in the assertion that the atman is the only reality **and that nothing exists beyond it.** The whole doctrine may be summed up in three statements:- The only reality is the atman The atman is the subject of knowledge in us; The atman itself is unknowable[80].	さてウパニシャッドの思想は、先づ最も大胆なる観念論から出発した。プリハダーラニヤカのヤージュニャバルキヤ Yajnavalkya 章の思想、即ちウパニシャッド最古の思想は、ドイセン教授が簡潔に示せる如く、下の三点に要約し得るものにして、存在するものは『我』のみなりとするものである。即ち 第一には、我のみが唯一実在なること。 第二には、我が吾等の衷なる知識の主体なること。 第三には、我それ自身は不可知なること[81]。

この節は数少ない（全部で二度[82]）、大川がドイセンの名を具体的に出した箇所である。周知のように、ドイセンは当時において世界で最もよく知られた宗教学者の一人であった。東洋学者で、サンスクリット語が得意であった。彼が書いたインド思想の書物特にウパニシャッドについての本が今でも読まれている。第 1 章でも述べたように、大川のインド哲学の恩師、高楠順次郎はキール大学でポール・ドイセンからギリシャ神話とウパニシャッド思想を学んだことがあった。この点はここで改めて指摘しておきたい。

[80] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p. 24.

[81] 大川周明『印度思想概説』前掲書、137 頁を参照

[82] 同上書、136 & 144 頁を参照

不思議に思われるのは、大川は『印度思想概説』の中で参考文献に関してドイセンの名前、著作について一切言及していない。さらに、『大川周明全集第 3 巻』の解説でも、「本書の数箇所は昭和十五年刊「亜細亜建設者」（第二巻収録）「ガンディ出現」の項に引用されている[83]」という情報があっても、本書の種本について説明されていない事実である。たとえば、『亜細亜建設者』や『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』などでは、簡潔ではあっても参考資料について重要なものに関しては記載されている。それにもかかわらず、これほど依存している *Outlines of Indian Philosophy* について本節での他、1 度しか著者ドイセンの名が出てこないのは如何にも奇妙である。常識的には、書物の最初のところでドイセンの *Outlines of Indian Philosophy* に多くの点でおかげを受けているなどの記述があるところだろう。それはともかく、既に述べた通り、大川は古代インド宗教の基本的事実に関して、ほぼ全面的にドイセンを信頼している点が明らかになった。

この箇所はドイセンにも言及しており、また原文から省いた箇所は二つである。それはドイセンが述べている「... atman is the only reality **and that nothing exists beyond it.** 」の下線引いた後半の部分と、「**comparable to that of Parmenides in Greece,**」というギリシアとの比較する箇所である。アートマンに関する箇所を大川は「存在するものは『我』のみなりとするものである」と訳しており、後半の文節が同じ意味で繰り返し強調しているから省略しているとおもう。そして、ギリシアと比較する文節を省略した理由もすぐ理解できると思う。ドイセンはヨーロッパ人対象に分かりやすく書いているので、日本人読者の面からみたら不要な箇所である。従って、大川はそれを省いたと思う。
（ドイセンがその次ぎ、例として挙げているブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドの 2 章の 4 節、6～13 を大川は省略している。）

The idealism of Yajnavalkya denies, as we have seen, the existence of the world; but this denial could not be maintained in the long run[84].	かくてヤージュニャバルキヤの観念論は、世界の存在を否定せるものであつたが、此の否定は結局支持し得なくなつた[85]。

ヤージュニャバルキヤはブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドの主人公である。上記のドイセンの説明によると、ヤージュニャバルキヤは、世界は存在せず、

[83] 同上書、113 頁を参照
[84] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p. 25.
[85] 大川周明『印度思想概説』前掲書、137 頁を参照

我のみが唯一実在であると説いたのである。また、大川はドイセンの文を全くそのまま翻訳している。

The reality of the world forced itself on the beholder, and the problem was to recognize it without abandoning the truth laid down by the sage Yajnavalkya. This led to a second stage of development which for want of a better name we may denominate Pantheism. Its chief doctrine is that the world is real, and yet the atman is the only reality for the world is the atman[86].	それは、世界が打消し難き実在性を以て主観に臨み来るが故である。この事がやがて印度思想を汎神論に導き、世界は取りも直さず『我』の顕現に外ならずとするに至つた[87]。

ヤージュニャバルキヤは「我のみが存在する」と述べ、外の世界を否定したが、それが維持できず、目に見える外の世界も認める必要が生じた。上記の引用文を比較すると、大川は意味を同じにしてもほとんど自分の言葉で説明している。この箇所は翻訳したとはいえない。

さて、外の世界を認めると、それも「我」の現れであることを証明しなければならなかった。そこで、インド思想に汎神論的な考え、つまり、「世界は存在するが、唯一の実在は我のみであり、世界は我の現れである」という考えが生まれた。それは以下に引用しているチャーンドーギヤ・ウパニシャッドの箇所にも反映されている。つまり、「我は私の内にある魂で、粟粒よりも小さく、同時に世界よりも大きい」という考えである。「我」は全てであり、中に存在するときは人間が想像できるよりも小さく、外にも存在し、想像以上大きくて宇宙を自分の中に含有している。

This is the most current thesis in the Upanishads and leads to very beautiful conceptions like that in Chand.3,14: “The atman is my soul in the inner heart, smaller than a barley corn, smaller than a mustard-seed, smaller than a grain of millet; and he again is my soul in the inner heart, larger than the earth,	この思想はウパニシャッドの随処に発表されているが、其の最も美しき一つはチャーンドーギヤの下の一節である— アートマンは吾が心理の魂にして、麦粒よりも小さく、けし粒よりも小さく、粟粒よりも小さし。そはまた吾が心理の魂にして、地よりも大に、空よりも大に、天と一切の世界よりも大なり

[86] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p. 25.

[87] 大川周明『印度思想概説』前掲書、137 頁を参照

larger than the atmosphere, larger than the heavens and all these worlds[88].	[89]。

目に見える世界も説明しなければならなかったため、「我のみが唯一実在である」という考えが展開され、「世界は我である」となった。つまり、我も存在し、世界も存在し、個人の中にも我あり、宇宙も同じ我の現れである。この箇所もそのまま翻訳されている。

The equation world=atman, **notwithstanding its constant repetition in the Upanishads, is not a transparent one;** for the atman is an absolute unity and the world a plurality. How can they be regarded as identical? **The difficulty might have led later on to attempt to substitute for this incomprehensible identity another relationship between atman and world, that of causality[90].**	是くの如く『我』と世界とを相即せる後に、次で起るべき問題は、前者は絶対独一であり、後者は絶対諸多であるのに、如何なれば両者は同一不二なるかといふことである。此の疑問は次の如き解答を与えられた—[91]

上の翻訳で大川が少し省いたところもあるが、意味は全然変わっていない。却って、ドイセンの文章の分かりにくいところを簡潔にまとめて表しているようである。「我のみが唯一実在である」と「世界は我である」が両方正しければ、矛盾が生じる。なぜならば、前者は唯一であり、後者は諸多である。ウパニシャードの中にその矛盾を創造神話を用いて説明されている。以下はその説明である。

Accordingly the cosmogonies of the Upanishads teach us that in the beginning the atman alone existed;the atman thought, “I will be manifold, I will send forth worlds” , and created all these	『太初にはアートマンのみのみ存立した。そのアートマンが、吾は多とならんと思惟したるが故に、茲に諸の世界が出来た。然る後にアートマンは、其の造れる物のうちに魂とし

[88] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, pp. 25-26.
[89] 大川周明『印度思想概説』前掲書、137 頁を参照
[90] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p. 26.
[91] 大川周明『印度思想概説』前掲書、137 頁を参照

worlds. Having created them he entered into his creation as the soul as the Upanishads never failed to emphasize[92].	て入り込んだ』と[93]。

大川はこの文章も忠実に翻訳している。ブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドの創造神話（第 1 章 4 節、1～7）によると、最初は「我」のみが存在した。周りを見ても他は存在しない。独りだけでなんの喜びもなかったので、我は自分を二つに分けた。分けられた二分は男と女であり、それが世界のはじめとなった。しかし、我は世界のあらゆるものを自分が作った、つまり、あらゆるものが自分であるという意識はある。

我は次アグニ（火）を造り、ソーマ（酒）を造った。死ぬものを造り、死なないものを造った。全てのものを名と形で分けられた。そして、我は全て創造した物の中に入り込んだ。つまり、世界にはあらゆるものがあるようにみえても本当はその中に一つの原理、「我」のみが存在する[94]。

The identity of the highest and the individual atman, though perfectly true from the metaphysical stand point, remains incomprehensible for the empirical view of view of things; this view distinguishes a plurality of souls different from each other and from highest atman, **the creative power of the universe.**	さて、至高我と個我との帰一は、形而上学的には真実であるけれども、事物の経験的観察との間に杆格がある。経験的立場から世界を観察すれば、相互に相異なり、また至高我とも相異なる諸々の我を認めざるを得ない。
This distinction between the highest soul (paramatman) and the individual souls (jivatman) **is the characteristic feature of what we may term the theism of certain later Upanishads.** It emerges for the first time in Kathaka 3,1, where the two, **God and the soul,** are contrasted as light and shadow, **which intimates that the latter has no reality of its**	至高我 Paramatman と個我 Jivatman との此の対立は、 先づカータカ・ウパニシャッド KathakaUp. に於て、両者を光と影とに喩へたるに始まり、

[92] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p. 26.

[93] 大川周明『印度思想概説』前掲書、137 頁を参照

[94] Muller Max, *The thirteen principal Upanishads*, translated by Max Muller revised by Suren Navlakha, Wordsworth Editions Limited, 2000, pp. 77-78.

own. But the constantly growing realistic tendencies went on sharpening this contrast, until in the Cvetasvatara-Up. the highest soul almighty and all pervading as it is, is represented as essentially different from the individual soul, **which, limited and indigent, lives in the heart, smaller than the point of a needle, smaller than the ten- thousandth part of a hair; and this, says the text, "becomes infinity"[95].**	後には次第に両者の対立が深刻鮮明を加へ来りて、シュヴェターシュヴタラ Svetasvatara Up.に於ては、わけてもそれが力説高調せらるるに至つた[96]。

この箇所は一見して違うように見えても、実は流れと意味が同じである。大川が省いている文節がたくさんあるが、意味は十分把握できていると思う。ただし、面白いのは、ドイセンが至高我を宇宙の創造原理「highest atman, **the creative power of the universe.**」と修飾しているのに、大川はそれを翻訳していない。そして、ドイセンは「至高我」を God と、個我を Soul とはっきり名づけ、光と影と例えているのに、なぜか、大川は、例えをそのまま翻訳しても、「God and soul」の翻訳を控えているようである。文章の流れに影響がないが、この点は非常に不思議に思う。

さて、インド思想の話を続けると、最初は「我」つまり「アートマン」だけが存在し、そのアートマンが寂しかったので、世界のあらゆるものを創造して、その中に入り込んだ。そのため、我々の中にある「アートマン」や「魂」は実はその唯一無二の「アートマン」のことである。上記の説明を見て分かるように、宇宙の原理である唯一無二は至高我と、それがあらゆるものの中に入り込んだ時は個我と呼ばれるようになった。至高我を Paramatman といい、個我を Jivatman と呼んだ。

但し、至高我と個我、両方は実は同じものだとしても、現実の世界を観察すればそうは見えない。後のウパニシャッドはこの差異を検討し、分けてみることにした。この分離が結局インド思想を有神論に導くことになった。至高我が有力神となり、個我が弱小化した。ドイセンは *Outlines of Indian Philosophy* でこれを説明するのに一例しか挙げていないが、大川は中期の Shvetasvatara Upanishad から事例を取り上げて、インド思想の有神論への過程を説明している。大川が持ち出した以下の例を見ると、至高我が有力な神として見られるように

[95] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p.27

[96] 大川周明『印度思想概説』前掲書、137 頁を参照

なったことは一見して分かる。

於是、印度思想は、以前の汎神論より一転して有神論的色彩を濃厚にし来り、解脱救済の観念が顕著になつて来た。P137	
吾はかの偉大なるプルシャを知る、闇黒の彼方に太陽の色を現ず。ただ彼のみを知りて超死の境に達す。この外に進むべき路は見出されず。 このプルシャによつて一切は遍満せらる。別にこれより高き何ものも存せず、これより小さき何ものも存せず、これより大なる何ものも存せず大樹の如く天空に根ざし、独一の神として安立す。	Shvetasvatara Upanishad Chapter 3 Verse 8&9
彼は一切なり、既生なり、未生なり、而して不死生の主宰なり、食によつて栄ゆるものなり。 一切処に手と足とあり、一切処に目と頭と口とあり、世界の一切処に耳あり、彼は一切を包囲して立てり。	Shvetasvatara Upanishad Chapter 3 Verse 15&16
吾等は知る、彼は大自在天なり、彼は最高の自在主なり、彼は最高の天神なり、遥に市場なる主中の主なり、有類の主宰なり、讃嘆に値する天神なり。 彼には作さるべき所作なく、カラナもなし。彼に比ぶべき、また彼よりも優れるものは曽現はれず、彼れの性力は最高にしてまた多異なりと啓示せらる。彼れの知力と勢力との活動は自然なり。 彼に対しては世に主権者なし、主宰者なし、またその標相なし。彼は原理なり、カラナの主の主なり、彼れの能生者なく、支配者なし。 唯一神は恰も蜘蛛の如く自然に根本物質（プラダーナ）より生じたる糸を以て自己を蔽へり、願くば梵への参入を吾等に賦与せよ。 唯一の神は一切有類に潜在せり、一切に遍在せり、一切に有類の内がなり、行作の監視者なり、一切有類に安住せり、見証者なり、思惟者なり、	Shvetasvatara Upanishad Chapter 6 Verse 7~12
独存なり、無性徳なり。 独一神は無作にして多異なる世界の統制者なり、彼は唯一の種子を多様となせり。彼を自己に住む者として見るは賢者なり、ただ斯かる人のみ永遠の福祉を有す[97]。	

至高我と個我を分けて認識して、至高我を神とみなし、個我をみじめな弱小なものとしてみる後期の思想を反映する Maitrayaniya Upanishad では、インド思

[97] 同上書、138-139 頁を参照

想の厭世観が現れる。これは、輪廻思想と解脱観につながるのである。

是くの如き至高実在を仰ぐことは、やがて実現の世界と我々の弱小を認むることとなる。而してその趨くところは厭世観である。マイトラーヤニーヤ Maitrayaniya Up. に於て、後来印度思想の最も著しき特色の一なる厭世観が、既に次の如く萌芽を出して居る―	
骨・皮・靭帯・膜・肉・血・唾液より成り、穢物と不浄とを満たしたる此の朽つべき身体に於て、何の楽か真の楽となすに足らん。 常に飢渇・疾病・老衰・虚弱・生長・衰弱・瀕死の此の身体に於て何の楽か真の楽となすに足らん。 宇宙は衰滅に近づけり、草木動物は興りては死す。されど彼等は何者ぞ、地上の有力なる人すら、歓喜と光栄とを後にして逝けり、彼等は此世より精霊の世界に行けり。 されど彼等は何者ぞ、彼等より貴き精神・半神・鬼神も皆逝けり。されど彼等は何者ぞ、彼等より更に貴きものも逝けり。大洋は乾かきぬ。山は崩れぬ。極星は移りぬ。遊星を続ける網は切れぬ。全地は洪水に浸され、最上の天使も其地より追はれぬ。是く如き世界に於て何の楽か真の楽となすに足らん。希くは吾を救ひ給へ、汝のみ吾が依りどころなり、神聖なる主よ。	Maitrayaniya Upanishad Chapter 1 Verse 3&4
此の厭世観が後来哲学諸派の思索の中心となれる解脱観の発足点となれることは言う迄もない[98]。	

大川はドイセンのインド思想の説明の流れに従いながら、一方、上記の文章を上手に流れの中に織り込んでいる。これは、ドイセンの本にないもので、大川が付け加えた情報である。もちろん、長い説明ではなく、Shvetasvatara Upanishad と Maitrayaniya Upanishad の引用文だけであるが、大川にとって、この事例が大事であり、この部分の説明をもっと分かりやすくする必要があったという考えが明らかである。個我の弱小が認められて、インド思想は来世観、終末論、輪廻解脱の思想の時代に入ったという証拠である。

ドイセンはこの次にの数論や我と自性の説明をしているが大川はそれを省いている。ドイセンはこの過程をもっと詳しく説明している。ドイセンの説明によると後のインド思想は現実世界、至高我、個我を分かれて見るようになった

[98] 同上書、139 頁を参照

結果、個我に頼っていた至高我の必要性がなくなった。至高我と個我のはっきりした分離によって前者が創造力をなくしてしまい、至高我の創造力が自性（原始物、Prakriti ）に移された。大川はこの箇所の説明を全て省略し、上代インドの未来間の話題に入る。

勧善懲悪のテーマがリグヴェーダの時代から見られる。死後、善良な人はデーヴァ（神様）のところに行き、幸せに暮らす。悪人は、説明は不明であるが、深い淵に陥ると信じられている。

Even in the oldest hymns of the Rigveda the hope is frequently expressed that after death good men will go to the gods to share their happy life. As for the wicked it is their destiny, only darkly hinted at, to fall into a deep abyss and disappear. The first mortal who found the way to the luminous heights of the happy other-world for all the following generations was Yama, who, as king of the blessed dead, sits with them under a leafy tree and passes the time in carousing[99] ;	リグ吠陀の最古の讃誦のうちにさへも、善人は死後神々の許に至りて多幸の生活に入り、悪人は深淵に堕して亡び去るとの思想が歌はれて居る。来るべき総ての衆生のために、最初に多幸なる他界に至るべき光明の途を見出したるものは、吠陀に於ては実にヤマ Yama である。**ヤマは仏教の所謂閻魔にして、後世に至りて頗るその本性を悪化せられ、恐怖すべき神とせられたけれど、**当初は死せる善人の王者として、**光明溢れ浄水流るる国に**緑樹の下に坐する慈神であつた[100]。

この箇所は初めて大川が情報を付け加えている。以前の Maitrayaniya Upanishad や　Shvetashvatara Upanishad の箇所も情報を付け加えたのであるが、そこはドイセンの流れにそって、ドイセンより更に数多くの例を出しているようなものであった。しかし、それと違って、ここは、ドイセンの単文章の中に情報を入れ込んでいる。例えば、ドイセンはヤマを死人の王者としか説明していないが、大川はまずヤマを仏教の閻魔王だと教え、その姿が後世に更に恐ろしくなったという情報を加えている。またドイセンがヤマが至ったところを描写していないが、大川はその国に「**光明溢れ浄水流るる**」といい、更に詳しく説明している。この点も、上記の「God and Soul」の翻訳を省略したと同じほど不思議だと思う。

ドイセンによると、宗教が思想的に発展したとしても、古代思想を簡単に捨てることはない。インド思想も、ウパニシャードを以て開花したにもかかわらず、

[99] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p.29.

[100] 大川周明『印度思想概説』前掲書、139-140 頁を参照

リグヴェーダの古代思想はウパニシャッドの思想に反映されている。つまり、リグヴェーダの死後の勧善懲悪的な思想はウパニシャッドにも見られるということである。その結果、ウパニシャッドに、リグヴェーダ的な人の行為は死後のあの世の生活に影響するという考えと、また、ウパニシャード的な、その行為の結果を満たしても、前世の行為が生まれ変わった時の生活に影響するという考えの二重の考えが見られる。

So too the Upanishads, after having come to the creed of metempsychosis, had to retain at the same time the old Vedic creed of rewards and punishments in the other world. The two views combined led to a complicated system, which taught a two-fold reward and punishment, the first in the world beyond, the second in a succeeding life on earth. This theory is fully explained in the so-called "doctrine of the Five Fires", an important text found both in Chand. 5 and in Brih. 6.This combined theory of compensation distinguishes three ways after death — (1) the way of the fathers, (2) the way of the gods, and (3) the "third place"[101].	是の未来間は時と共に進化して、先づ人間の行為は、其の善悪に従つて来世に於て賞罰を受くべしとの思想となつた。次で彼等は衆生の生死は此世だけでなく、来世に於ても繰返すものと考へ、更に前世に於ても生死を繰返し来れるものと考へるに至つた。此の思想が実に印度思想の一大特色たる輪廻説を開展した。そはチャーンドーギヤの第五篇に、先づ『二道五火の説』として現はれて居る。そは人間死後の道として祖先の道と神々の道とを分ち、更に『第三処』を説きたるものである[102]。

ここで大川は流れに忠実でも、翻訳していない。ドイセンの文章の意味を保ちながらも、全てを自分の言葉で説明している。以前の文章はほぼ直訳や、情報の付け加え、削除が多かったが、ここは流れが同じでも、直訳とはいえない。但し、大川の情報源はドイセンであることは明らかである。

生きているときの行為の結果は死後に影響し、それについてはブリハダーラニヤカ・ウパニシャッドとチャーンドーギヤ・ウパニシャッドに説明されている。それは『二道五火の説』と呼ばれている。生きているときの行為によって人は死後行く道は(1)『祖先の道 Pitryana』、(2)『神々の道 Devayana』(3) 三番目の道、の三つの内の一つである。以下はその簡単な説明である。

良い行為の人々は死後『祖先の道』になる。その人々は、月の世界に入り、神様と共に暮らして、いい行為の結果がなくなるまではそこにいる。それから

[101] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, pp. 30-31.

[102] 大川周明『印度思想概説』前掲書、140 頁を参照

その人は再び地上に生まれるのである。

(1) The way of the fathers, destined for the performer of pious works, leads through the **smoke of the funeral pyre and a series of "dark" stations to the placid realm of the moon, where the soul in commerce with the gods,** enjoys the fruit of its good works, until they are consumed. As soon as the treasure of good works is exhausted, the soul, through the intermediate stations of ether, wind, fog, rain, plant, semen and womb passes to a new human existence, in which once more the good and evil works of the previous life find their reward[103].	第一に『祖先の道 Pitryana』とは何ぞ。此世にて善行ありし者は、**茶毘の煙に入り、煙より夜に、夜より後半月に、後半月より後半蔵に、後半蔵より祖先の国に、祖先の国より、虚空に、虚空より月に入る。**月に入りて後は其の善業の因が尽きぬ間は神々と共に果報の生活を送る。善因尽くれば霊魂はまた虚空・風・煙・雲・雨・植物・精子・母胎を経て人間と生れ来り、再び因果応報を繰返すのである[104]。

この箇所も大川がドイセンからそのまま翻訳していない。上の文章を比較してみるとかなりの相違点がある。勿論、前のいくつかの箇所と同様に、大川は基本的にドイセンの流れに沿って文章を書いている。ただし、ここもまた微妙な違いがある。例えば、ドイセンが「祖先の道」を説明するときまず「Pitrayana」や「Devayana」という言葉を使っていない[105]。

そして、ドイセンが死後、魂が辿る道は、煙から始まって、次は数ヶ所の暗いところから最後に月の世界に着くと述べている。それに対して大川の説明は非常に詳しい。魂は煙より夜、夜から欠ける月の世界に入り、そこから後半蔵（6月の夏至から 12 月の冬至の期間を示す）を通して祖先の国、そこから天空にいき、最後に月の世界に入ると大川は詳細に説明している。

次の箇所は別の道を説明している。梵を拝んできた人々は死後『神々の道』になる。この人々は「光」の世界に入り、再び生まれてこない。つまり、梵と一緒になる。

[103] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, p. 31.

[104] 大川周明『印度思想概説』前掲書、140 頁を参照

[105] ドイセンは Outlines of Indian Philosophy の最後の章「Eschatology」（p. 61.）でこの言葉 (Devayana と Pitrayana) を使っている。

(2) The way of the gods is destined for those who have spent their life in worshipping Brahman. **They go through the flame of the funeral pyre and a series of "luminous" stations first to the sun, thence "to the moon, from the moon to the lightning;** there is a spirit, he is not like a human being; he leads them to Brahman. For them there is no return"[107].	第二に『神々の道 Devayana』とは何ぞ。盆を拝して其の生涯を送れる者は此道を往く。そは茶毘の炎に入り**炎より日に、日より前半月に、前半月より年に、年より太陽に、太陽より月に、月より電光に入る。**茲に人類ならざる精霊ありて、彼等を梵に導く。彼等は再び帰ることはない[108]。

ドイセンにようと『神々の道 Devayana』は、煙と違って炎から始まって、次は数ヶ所の明るいところを経て、太陽に着き、そこから月の世界に行き、月から雷の国に入る。そこに精霊がいて、その精霊が梵までに導いてくれると述べている。ドイセンが省いているところを大川は補足している。死後魂は炎より日に、日より前半月に、前半月より年に（12 月の冬至から 6 月の夏至の期間を示す)、年より太陽に、太陽より月に、月より電光に入ると述べている。この情報は恐らく大川のほかの本からの知識であり、筆者はマックス・ミューラーの本 *The Upanishads* からのものであると推測している。ミューラーはその本に、「死後の魂の道」を非常に詳しく説明しているからである[109]。

三番目の道は梵を拝まず、善行をせずに生きてきた人々の道となる。地獄に陥って罰せられ、動物、虫などとして生まれ変わる。

(3) For those who have neither worshipped Brahman nor performed good works the „third place" is destined leading to a new life as (4) loweranimals — worms, insects, snakes etc., **after a previous punishment in the different hells. This punishment in hell, which is a later addition, is not found in the Upanishads and appears first in the system of the Vedanta[110].**	第三に、梵を拝せず善行をも修めざる者は、異なれる地獄に於て罰を受けたる後、虫類・蛇類等の人間以下のものに生まれる[111]。

[107] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, pp. 31-32.

[108] 大川周明『印度思想概説』前掲書、140 頁を参照

[109] Muller Max F, *The Upanishads*, Oxford, Clarendon Press, 1879, p.80.

[110] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, pp.31-32.

[111] 大川周明『印度思想概説』前掲書、141 頁を参照

ドイセンによると第三の道、つまり、地獄で罰を受けることは、ウパニシャッド的な思想ではなく、その後の考えである。ただし、大川はこの重要なポイントを省いている。

Transmigration is believed to be just as real as the empirical world. **But from a higher point of view** empirical reality together with creation and transmigration is only a great illusion; **and in truth there is no manifold, no world,** but only one being — the Brahman, the atman. The attainment of this knowledge is the highest aim of man and in its possession consists the final liberation. The knowledge is not the means of liberation, it is liberation itself. He who has attained the conviction "I am Brahman" has reached with it the knowledge that he in himself is the totality of all that is, and consequently he will not fear anything because there is nothing beyond him[112];	上代印度にとりて、輪廻は此の経験的世界と同様の実在性を有せるものであつた。**さり乍らウパニシャッド本来の思想によれば、**世界も輪廻もつひに一個の夢幻に過ぎない。なんとなれば真に存在するものは独一無二の梵即我のみなるが故である。 此の認識が実に人間至高の目的であり、之を獲得することが最後の解脱である。認識は解脱の手段に非ず認識そのものである。『我即梵』の確信を掴める者は、自らが一切なるを悟り、何者をも畏れざるに至る[113]。

大川はこの箇所も忠実に翻訳している。多少は省いたり、付け加えたりしても、流れも意味もドイセンの文章と同じである。ドイセンは『but from a higher point of view」と言っているが、大川はそれを「ウパニシャッドの本来の思想」と訳し、より意味が通じてドイセンよりか、大川の文章が分かりやすいと思う。

輪廻思想も、「我のみが唯一実在」であることも両方同時に正しい。輪廻は夢のようなものであり、実は梵即我のみが唯一の実在である。これを理解する人は解脱を得る。つまり、梵即我を悟った人は、その知識を得たからこそ開放されるのである。

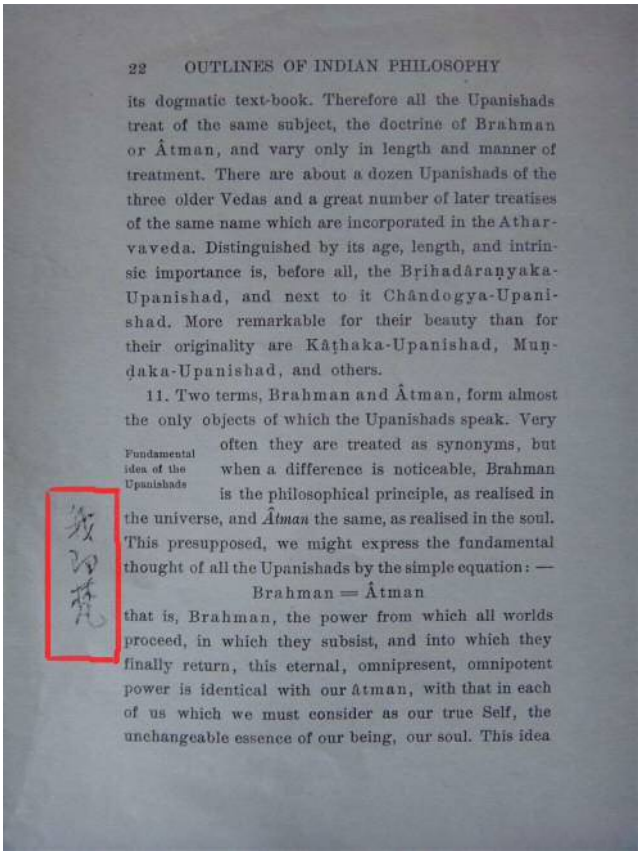
[112] Paul Deussen, (1907), *op.cit.*, pp 32-33.

[113] 大川周明『印度思想概説』前掲書、141-142 頁を参照

以下の文はドイセンの原文にない、大川が更に付け加えてものである。

	かく証悟せる者は、最早輪廻に累はされることがない。何となれば『彼は梵そのものであり、梵そのものに帰入する』が故である。 ウパニシャッドの根本思想は、言ふまでもなく『我即梵』の一句である。一切の繁瑣なる思索は、ついに此の一事を立証せんがための努力に外ならない。而も印度思想の常として、枝葉いたづらに繁茂して根幹を蔽ひ去るの傾向は、諸奥義書の議論に於て既に現はれて居る。故に吾等は此の繁茂せる枝葉を通して、その根本を掴むことに努めねばならぬ。ショーペンハワーが『全世界に於てウパニシャッドの研究程有益にして高貴なるものはない、是れ吾が生前の安慰にして死後の慰藉である』と言つたのは、その眼光能く紙背に徹したからでる[114]。

大川は『印度思想概説』の冒頭で述べた「梵即我」を繰り返してここにも述べている。ウパニシャッドの思索は、過程がどれほど困難であっても、結論としては「梵即我」に他ならないといっている。大川はインド思想が複雑で分かりにくいと説明しているが、その中のエッセンスを掴むことが大事であると述べている。つまり、「梵即我」である。



22 OUTLINES OF INDIAN PHILOSOPHY

its dogmatic text-book. Therefore all the Upanishads treat of the same subject, the doctrine of Brahman or Âtman, and vary only in length and manner of treatment. There are about a dozen Upanishads of the three older Vedas and a great number of later treatises of the same name which are incorporated in the Atharvaveda. Distinguished by its age, length, and intrinsic importance is, before all, the Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, and next to it Chândogya-Upanishad. More remarkable for their beauty than for their originality are Kâṭhaka-Upanishad, Muṇḍaka-Upanishad, and others.

11. Two terms, Brahman and Âtman, form almost the only objects of which the Upanishads speak. Very often they are treated as synonyms, but when a difference is noticeable, Brahman is the philosophical principle, as realised in the universe, and *Âtman* the same, as realised in the soul. This presupposed, we might express the fundamental thought of all the Upanishads by the simple equation: —

Fundamental idea of the Upanishads

Brahman = Âtman

that is, Brahman, the power from which all worlds proceed, in which they subsist, and into which they finally return, this eternal, omnipresent, omnipotent power is identical with our Âtman, with that in each of us which we must consider as our true Self, the unchangeable essence of our being, our soul. This idea

大川の書き込み (2)「我即梵」と書いてある

114 同上書、141 頁を参照

2.3. 『印度思想概説』理解と意義

以上、ドイセンの著作と大川の『印度思想概説』を比較検討した。既に述べた通り、大川が『印度思想概説』を 1929 年段階で公にしたとき、彼のインド哲学思想に関する理解がほぼ此の書物に盛り込まれていると考えてよい。なぜなら、大川は多くのドイセンの記述を借用しながら、自らの知見をフルに発揮してインド思想を解説しているからである。そこで明らかになったことは、大川は古代インド思想とその発展であるウパニシャッド哲学、さらに、それ以後の時代において、自然崇拝的な初期のインド思想は、有神的で唯一の原理へと統合する傾向を見せる。中でも、宇宙の原理「梵」と形而下的原理である「我」が実は同根であることの発見は、インド思想に普遍的な価値を与えることになった。しかしながら、梵と我はやがて分離の兆候を示す。インド思想が厭世化への発展を示し始めたということである。古代インド思想にもその萌芽があり、ウパニシャッド哲学において究極の宇宙的原理ブラフマンとアートマンは同様であるという、梵我一如は、理想的な人間の姿、宇宙の在り方である。大川流に言えば、身体と精神がバランスを保った状態、知行合一の状態である。両者は一方に偏ることなく、均衡が保たれているときに最高の威力を発揮するのである。この点については、第 4 章で大川の宗教観全般について解説する際に更に詳しく述べる予定である。

しかしながら、やがて宇宙的原理（観念上の原理）と我（現世的現象界）は分離した形で理解されるようになり、現世は汚れた悪の世界であると捉えられ、忌避されるようになった。「骨・皮・靭帯・膜・肉・血・唾液より成り、穢物とを満たしたる此の朽つべき身体に於て、何の楽か真の楽と那須に足らん。」また、「宇宙は衰滅に近づけり、草木動物は興りては死す。されど彼等は何者ぞ、地上の有力なる人すら、歓喜と光栄とを後にして逝けり、彼等は此世より精霊の世界に行けり」など、Maitrayaniya Upanishad で解説された内容は、既に初期の時代の、「本来の」インド思想から後退している、と大川は考えた。歴史的に言えば、この現世軽視、あるいは厭世的な世界観は、来世への期待と結びつき、外敵の侵略を容易にする原因となった。具体的には、9～10 世紀のイスラーム勢力の侵略、16 世紀におけるイスラーム政権の支配の確立を可能にしたと、大川は考えた。言うまでもなく、18~19 世紀以降になると、第 1 章で述べたような大英帝国の侵略、支配を実現させることになった。おそらく、大川が考えているのは、精神的な衰えは、目の前の抵抗が出来ないほどにインド人を弱体化させたという点であろう。大川は哲学上の問題を考える場合、必ず精神的な問題、

および倫理の問題を優先させた。この思考傾向はさらに拡大され、一民族の運命においてすら、精神と肉体のバランスの喪失が悲惨な情況をもたらすと考えているようである。

大川がコットンを通じて知った実際のインドは、まさにこの状態にあった。これまで彼はこのインドの悲惨を知らなかった。のんきに「印度思想の荘厳、仏陀降誕の聖地」としてのインドしか知らなかったのである。第 1 章で自らの誤りに気づき、インドの現状を知るに至った経緯は示したが、大川はその後のインド研究の過程である人物を知るようになる。オーロビンド・ゴーシュである。そして、このインド人哲学者、宗教家が上で述べたインド古代思想を、見事に現代に復興させたことを知るようになった。大川はいくつかの箇所で、ゴーシュを絶賛している。何故だろうか。それは、コットンとの出会いで痛感したの机上の空論の弱点、そして知は単に得るだけではなく、実践されねばならないことの重要性、その哲学的深遠さをこの人物が示してくれたからである。

最終章では、大川とゴーシュ の思想的関係について述べるが、その前にこの二人の日本人とインド人を仲介した人物について触れておく必要がある。その人物はポール・リシャールである。

第 3 章

大川周明と『バガヴァッド・ギーター』

…当時私の魂の渇きを癒す汲みて尽きざる聖泉は、最も簡潔に正統印度の精神を要約せる薄伽梵歌であったが、私がこの古典を珍重することは今も昔も変わらない[1]。

大川周明は『バガヴァッド･ギーター』を愛読していたと述べている。彼の自伝『安楽の門』の中で数箇所、『バガヴァッド・ギーター』について書いてある。例えば、終戦後、彼は松沢病院に入り、入院中日記を書いていた。『安楽の門』によれば、

松沢病院入院後約二ヶ月を経た十一月一日から、私は日記を書き初めたが、いま其の日記を読んでみると、十一月七日の條には『雨、寒し。午前薄伽梵歌。午後ソロヴィヨフ…』とある。ソロヴィヨフといふのは彼の大著『善の弁証』のことで、薄伽梵歌と共に多年に亘る私の精神の糧である[2]。

大川は『バガヴァッド･ギーター』を頻繁に読んでいただけではなく、それは自分の精神の糧だったとさえ言っているのだ。彼の言葉を信じるならば、大川は『バガヴァッド･ギーター』をそれほどに高く評価し、彼にとってこのヒンドゥー教の聖典は単にインドやインド哲学の精神を簡潔に要約した聖典であるばかりでなく、自分自身の精神的要求を満たす力も持っている書物であった。

また、『亜細亜建設者ーガンディー出現』で大川は『バガヴァッド･ギーター』について次のように述べている。

印度の古典薄伽梵歌は、此のクリシュナとアルジュナの対話篇である。そは戦陣危急の間、端的に生死巌頭の問答なるが故に、動もすれば無用の長広舌に失する印度諸典とは似もやらず、雄渾透徹なる思想を、最も間接に要約せる点に於て、既に万緑業中の紅一点である。宜なるかな、印度復興の諸先覚をして、其魂に荘厳なる国民的理想を樹立し、加ふるに万難屈せざる気魄を養はしめたる上に於て、与かつて最も力ありしもの、此の薄伽梵歌の右に出づるは無い。げに薄伽梵歌は、何時の世、如何なる国とは言はず、正義に拠つて不義を討たんとする真実なる戦士にとりて、珍重至極の聖典である[3]。

---

[1] 大川周明『安楽の門』大川周明顕彰会、1988 年、93 頁を参照

[2] 同上書、26-7 頁を参照

[3] 大川周明『亜細亜建設者ーガンディ出現』大川周明全集、第二巻、1962 年、 411 頁を参照

大川にとって、『バガヴァッド･ギーター』はインド諸典の中でも最も実用的で力ある古典であり、国や時代を問わず、正義を語る「珍重至極の聖典」である。インド諸典のかなで『バガヴァッド･ギーター』の「右に出づるは無い」と考えていた。

筆者の基本的関心は、大川周明の思想、特に知行合一的傾向のインドとの関わりである。既に述べたように、これまで公にされた多数の研究では大川のいわゆる「アジア主義」が中心であって、彼の思想的背景について深く研究されたものはない。しかしながら、大川自身が記述した思想的・宗教的著述を精査すると、上記引用のような記述が散見する。例えば、大川は『バガヴァッド･ギーター』から様々なことを学び、特に『バガヴァッド･ギーター』3 章の 35 段は特に印象的であったと述べている。

> 死して愛読措かざる薄伽梵歌にある『設ひ劣機なりとも己の本然を尽くすは他の本然に倣ふに勝る。己の本然に死するは善し、他の本然に倣ふとは畏るべし。』といふ鉄則は、単に個人にだけでなく、民族にとりても不磨の真理であることを身に沁みて感じた[4]。

以上から、大川周明は『バガヴァッド･ギーター』をいかに重要視していたかが把握できると思う。彼にとって『バガヴァッド･ギーター』は自身の私的な「渇きを癒す」書物であるばかりか、人生の価値・哲学の指南書と考えていたかの印象すらある。一体大川はこの書物をどのように知ったのだろうか。彼は東京帝国大学の学生時代に仏教哲学を研究テーマとしていたので、その頃に知るようになった可能性は十分にある。しかし、『バガヴァッド･ギーター』が彼の人生と思想と合致するようになった最大の契機はなんだろうか。本論の最終章で大川の思想形成におけるのオーロビンド・ゴーシュの影響を明らかにする。特にゴーシュの『バガヴァッド･ギーター』解釈が重要であることを明らかにする予定である。その前に大川とゴーシュの結びつきについて解説する。果たして大川とゴーシュはどのように結びついたのか必要がある。本章の目的は、大川が『バガヴァッド･ギーター』を知るようになる過程でフランス人リシャール夫妻が決定的に重要な役割を果たしたこと、そして具体的に大川が『バガヴァッド･ギーター』を知る上で、リシャールの著作とされる『永遠の知慧』が存在したことを明らかにすることである。

---

[4] 大川周明『安楽の門』112ー3 頁、その他『亜細亜建設者ーガンディ出現』411-2 頁と 424 頁、『印度思想概説』164 頁で言っている

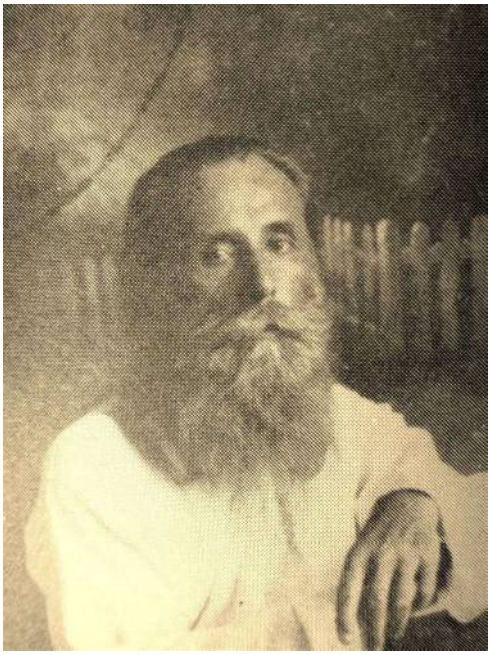
3.1. 背景説明—人間関係

3.1.1. ポール・リシャール、ミーラ夫妻とオーロビンド・ゴーシュ

これまで大川研究は「アジア主義」に極端に偏っていた。もちろん、大川研究における「アジア主義」の重要性はこれまでどれだけ多くの研究がなされたかによって明らかである。しかし、意外なことに彼の青年時代の思想形成については、特にインドコネクションについては研究が手薄である。本章で述べるポール・リシャール、ミーラ夫妻、とゴーシュの関係についても通常何らかの形で言及されても詳細な叙述はこれまでほとんど見られなかった[5]。大川の初期の思想、その後の発展を理解するためにはインドコネクションを正統に理解することが必須であるので本章では大川、ゴーシュの結びつきをリシャール夫妻を通じて解説したい。まず夫のポール・リシャールから。

3.1.1.1. ポール・リシャール

ポール・リシャールは 1874 年フランス南部のモンペリエ（Montpellier）で生まれた。父は牧師であった。リシャールはマルセイユ（Marseille）で教育を受けた。フランスでは徴兵制度が敷かれていたため、一定の年齢に達すると軍隊に入隊しなければならなかった。しかし、リシャールによれば規定の年齢よりも早く入隊を志願し、騎兵として 4 年間北アフリカに駐屯した。やがてその生活に飽きたので、父と同じく神の道に進むべく、牧師になる決意をした。22 歳で除隊となり、その後神学校に入り、哲学とキリスト教の歴史、教義などを学んだ。神学校を卒業してから、妹のオランダ人の友達と結婚した。その後、北フランスのリール（Lille）にある教会の牧師となった。しかし、貧乏な



ポール・リシャール（1874 年～1967 年）

[5] ただし、吉永真一の 「大川周明、ポール・リシャール、ミラ・リシャール—ある邂逅」があるけれども大川のインドコネクションを明らかにするには不十分である。

人々のために教会の外においても活動を行い、やがてその人たちが教会に来るようになった。教会でリシャールが社会的なメッセージを説教すると、教会のメンバー達は不満を感じた。その不満はもっともであることを認め、あっさり牧師を辞めた[6]。

教会を辞めてから、リシャールはリール大学の法学科に入り、2 年後卒業した。1907 年にパリに移住してからはしばらく落ち着いた人生ではあったが、オカルティズムに興味を持つようになった[7]。リシャールは知り合いを通してマックス・テオン (Max Theon) という人を知り、この関心について学ぶため北アフリカのトレムセン（Tlemcen）に出発した。テオンはパリにも弟子がいたが、その一人ミーラは将来リシャールの二番目の妻となる。リシャールはテオンの元で修行をして様々なことを学んだようであるが、本人よれば格別に重要なことを学んだとは思ってないようである。妻はオランダに帰国しており、やがて彼女と離婚した[8]。

3.1.1.2. ミーラ・リシャール

ミーラは 1878 年 2 月 21 日にパリで生まれた。父はトルコ人であり、母はエジプト人であった。ミーラは 15 歳で美術学校に通い画家となった。1897 年 10 月にヘンリー・モリセーという画家と結婚し、翌年息子が生まれた。1903 年、兄の知り合いでルイ・テマンリス (Louis Themanlys) と彼の妻を知った。テマンリス夫婦はパリ支部の *Mouvement Cosmique* というグループの指導者であった。ミーラはそのグループに入り、非常に熱心であった。そのグループが発行する雑誌 *la Revue Cosmique* の編集や出版を手伝い始めた。まもなく、ミーラは雑誌の出版全搬を担当するようになり、また自宅で行われる「アイデア」というディスカッショングループの週間ミーティングにも熱心に参加していた[9]。この *Mouvement Cosmique* というグループの創立者は、上で述べた同じマックス・テオンという人物と彼の妻のアムラ（Amla）であった。リシャールは北アフリカ

ミーラ・リシャール
（1878 年～1973 年）

[6] Richard Michel Paul, *Without Passport* , Peter Lang, 1987, p. 33.
[7] *Ibid* ., p. 49.
[8] *Ibid* ., pp. 50－51.
[9] Van Vrekhem,Georges , *The Mother*, Rupa.Co, 2004, Third Impression 2011, pp. 43-44.

でこのテオン夫妻の家でオカルティズムを学んだわけである。おそらく、リシャールは「アイデア」についてこの夫妻から情報を得たのであろう。リシャールは毎週「アイデア」のミーティングに参加し、ミーラに出合った。それは 1907 年であった。ただし、後一年か二年でミーラとリシャールはそのグループから離れた。そのグループもその後数年で解散される[10]。

1908 年にミーラはヘンリー・モリセーと離婚し、リシャールと同じビルのアパートに引越しした[11]。そして、1911 年に二人は結婚した。

3.1.1.3. リシャールはポンディシェリへ（1910 年）

1910 年にポール･リシャールは南インドのフランス領土ポンディシェリを訪問する機会があった。来印のきっかけは不明であるが、リシャール自身によるとポール・ブルイセン（Paul Bluysen）の代わりにポンディシェリから立候補することが目的であった[12]。「Without Passports」でリシャールは言う…

> インドに行く最初の機会は 1910 年のある朝に与えられた…高等裁判所で働く私の同僚が…何かなしに「ポンディシェリでの選挙で私の代理に立候補しないか...」と聞いた。私は二度と考えずすぐ受け取って旅の準備をし始めた [13]。

ポール・リシャールはボンベィに着くと、「選挙の計画が全て変わった」と言う内容の電報をもらった[14]。ただし、ポンディシェリの選挙はともかく、リシャールはインドのヨーギ（賢者、哲人）に会いたかったのであろう。ポンディシェリに着くと直ちに、そこにヨーギがいないか尋ねていたと。

> それで、私の来印の実用的な理由がなくなったが、その実際の理由がそこで現れた。私はインドの南の方、ポンディシェリへ旅出した。私はポンディシェリに着くと、多数の人々に、そのとことろに賢者がいるかどうかを尋ねた。なぜならば、私はそれを求めて来たからである。「ポンディシェリのようなところで賢者が見つかるか」とみんなは笑ったが、数日後、二人の男性が密かに私の泊まったところを訪ねてきて「北の方から賢者が来ている。彼はインドの家に隠れている。私たちはあなたのことを彼に話したら、彼が会いたいといっている。」それで、彼等がわたしをオーロビンド・ゴーシュの隠れ場所に連れて行き、そ

---

[10] Heehs Peter, *The Lives of Sri Aurobindo*, Columbia University Press, 2008, p. 253.

[11] Peter Heehs, *op.cit.*, p. 254., Michel Paul, *op.cit.*, p. 52.

[12] ポール・ブルイセンは 1910 年の選挙でポンディシェリからの立候補者であったようである。リシャールはポール・ブルイセンの代わりにポンディシェリから選挙に出たといっている。

[13] Michel Richard, *op.cit.*, pp. 54-55.

[14] *Ibid*., p. 55.

こでゴーシュと私が 12 年も続く友好関係を築いた[15]。

リシャールはオーロビンド・ゴーシュのところに連れて行かれた。ゴーシュはインド独立運動家であり、数週間前からポンディシェリに来ていた。ゴーシュは 1872 年、東インドのカルカッタに生まれた。1879 年の 7 歳の時父にイギリスにで教育を受けるため出かけた。ゴーシュは 1893 年にインドに戻り、バローダの王の下で働いた。間もなく、フランス語の教師としてバローダ大学に就職し、副学長となった。ゴーシュは、バローダにいるときインド文化に興味を持つようになった。同時にインドの政治状況にも関心を示し、新聞記事を書くようになった。

教師としての仕事をやめ、1906 年にベンガルに帰り、熱心に様々な独立運動に参加した。そして『Bande Mataram 』などの雑誌で自分の意見も論じた。イギリス政府はそれを反政府的行動と認め、ゴーシュを公訴したが、無罪となった。1908 年に「アリポル爆弾事件 」の関係で 1 年間カルカッタ刑務所に入所した。ゴーシュはこの一年間、様々な神秘的経験をしたといわれている。開放されてもゴーシュは雑誌などで自分の意見を述べるので、イギリス政府の迫害にあい、結局 1910 年にインドのフランス領のポンディシェリに避難してきたのである。リシャールがヨーギを求めてきたとき、ゴーシュはポンディシェリに来て数週間しか経っていなかった。

オーロビンド・ゴーシュ（1872 年～1950 年）

リシャールとゴーシュは互いに強い印象を受けていた。Iyengar によると、

> シュリ・オーロビンドがリシャールに強い印象を与えたことがその後の出来事から覗える。リシャールが行くところどこでもインドのヨーギを誉め、高く評価していた。シュリ・オーロビンドもリシャールの経歴と性格、そしてインドに対する彼の同情感やインド文化への関心を見て強い印象を受けたのである[16]。

ゴーシュと面会して、リシャールはフランスに帰った。その後 4 年間二人は

[15] *Ibid*., pp. 55-56.

[16] Iyengar Srinivasa K R, *On The Mother*, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, 1994, pp. 48-49., Peter Heehs , *op.cit.*, p. 224.

連絡を続け、リシャールは 1914 年再びポンディシェリに来た。今度は妻のミーラも一緒であった。

3.1.1.4. リシャールの第二の訪問（1914 年）

1914 年にポール･リシャールはミーラとポンディシェリに来た。今回の目的は選挙の立候補であった。3 月 29 日にポンディシェリに到着し、ゴーシュに同日面会したといわれている[17]。選挙を目的としてきたようであるか、選挙の結果はともかく、リシャール夫妻は今回は長く滞在するつもりできていたようである。Iyengar は次のようにのべている。

> インドのフランス領土から元老院とパリの代議員に立候補をするとポール・リシャールは既に決めていた。ミーラも共にいき、選挙の結果はともかく、ポンディシェリに約 2 年間住むと二人は決めたのである[18]。

リシャールは市民のサポートもなく、そしてフランス政府の不正な行動のため、231 票しか得られず、落選した[19]。そして、夫妻は既に長く滞在するつもりであったので、ゴーシュの近くに家を借り、そこに住み始めた。リシャールは「Without Passport」に次のように書く。

> 私たちの家はオーロビンドの家と近くて、私たちは朝屋上に行くと、彼が非常に集中してベランダを歩き回っているところを見ることができた。昼は彼とともに過ごし、彼がほかに客がいなければ、ときどき夜遅くまでそこにいた。思い出したら、4 年前に会った冷静で考えの深い人と全く変わらなかった…[20]

ただし、リシャールはこの様な生活に飽きてきたようである。「Without Passport」の次の段落に、

> 数日後、私は景色を見るのがつまらなくなり、私たちの滞在に意味づけることをしなければいけないと思って、「雑誌でも出版しようか」と彼に提案した。全然躊躇せず、特徴的である首の動き方をして彼が肯いた。[21]

と書く。ゴーシュもまた『アーリヤ』の発行の提案はリシャールから来たと認

---

[17] *Ibid*., p. 86.

[18] *Ibid*., p. 79.

[19] Peter Heehs , *op.cit.*, p. 255.

[20] Michel Richard, *op.cit.*, p. 66.

[21] *Ibid*., p. 66.

めている。Iyengar は *On the Mother* に次のように書いている。

> 1914 年の『アーリヤ』の開始を思い出しているシュリ・オーロビンドが 1939 年の 1 月に「リシャールは言った、知恵の融合をしようと。私も賛成して、いいよ。融合しよう」と想起している[22]。

リシャールの提案に対し、ゴーシュもまたすぐその気になった。このように、リシャール夫妻はゴーシュと共に『アーリヤ』という雑誌を発行する計画を立てた[23]。Heehs によれば、リシャール夫妻とゴーシュが雑誌を発行することを決めたことは意外なことではない。リシャールやゴーシュは既に雑誌や新聞で記事を書く経験があった。ミーラも *Mouvement Cosmique* とかかわっていたときの雑誌 *Revue Cosmique* の出版や編集を手伝っていたので経験者であった[24]。

以上、リシャールとゴーシュの出会いから『アーリヤ』の出版に至るまで記した。少し長い説明になったが、本章の主題である『永遠の智慧』が最初英文で登場したのがこの『アーリヤ』なのである。『亜細亜建設者—ガンディ出現』（434 頁）での注からも分かるように、大川はこの雑誌を読んでいた[25]。私見では『バガヴァッド･ギーター』の具体的内容について大川はそれ以前に何らかの知識があったとしても、自らの翻訳を通じて深く考察するようになった可能性が高いと考えている。以下ではこの重要な雑誌の成立の経緯について少し解説を行う。

3.2. 『アーリヤ』と『永遠の智慧』

3.2.1. 『アーリヤ』

The Eternal Wisdom は雑誌 *ARYA* に発表された。この雑誌の歴史はリシャールとゴーシュの二人と密接な関係によって始まった。前節で明らかにしたように、リシャールはゴーシュと大川を結びつける上で、決定的な役割を担っていた。その際決定的に重要な文書が *The Eternal Wisdom*（『永遠の智慧』）なのである。この書物を *ARYA* に掲載することを決定し、さらにその翻訳を担当したゴーシュには、この書物についての深い理解と評価があったであろうことが明らかに

---

[22] Srinivasa Iyengar, *op.cit.*, p. 53.

[23] Peter Heehs , *op.cit.*, p. 255.

[24] *Ibid*., p. 256.

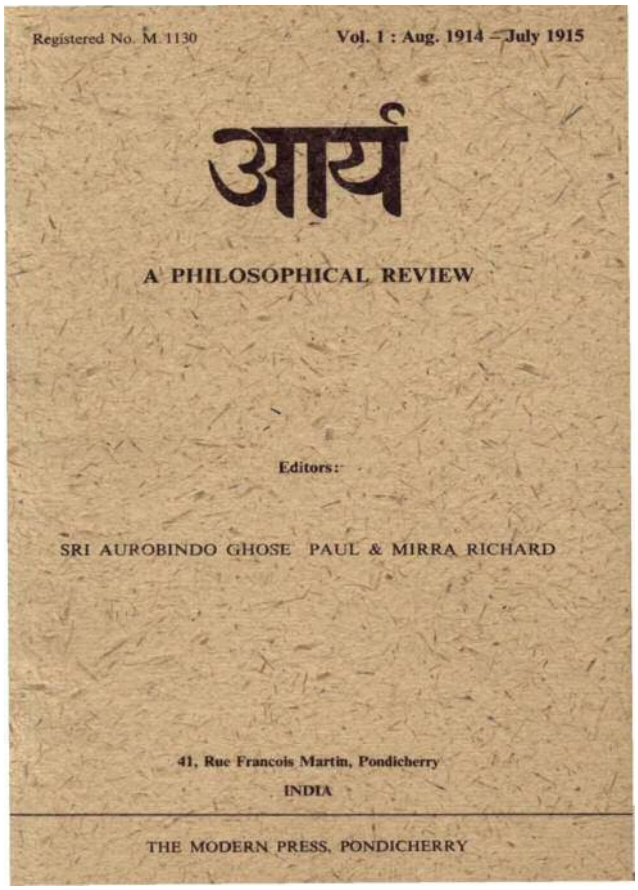
[25] 大川は「アラビンダ・ゴーシュの哲学を知る最上の著作は彼が月刊「アーリヤ」に連載せる三大篇 Essays on the Gite (sic), Synthesis of Yoga, Life Divine である。」と書いている。

なる。後述するように、原文はフランス語で書かれていた。本節では、『永遠の知慧』を詳細に分析する前に、雑誌 *ARYA* について少し解説をする必要がある。

『アーリヤ』は月刊雑誌で、編集者はオーロビンド・ゴーシュとポールとミーラ・リシャールに決まった。『アーリヤ』は同時に英語とフランス語の二言語で発行する予定であり、英語名は「Arya：A Philosophical Review」、フランス語名は「Revue de Grande Synthèse」であった。ゴーシュとリシャールが論文を出し、ミーラは主に翻訳や事務的な役割を担っていた。

名前の示す通り、『アーリヤ』は哲学的評論の雑誌であり、内容は古典の翻訳と注釈、思索的哲学の綜合的な検討、宗教の対照的研究などであった。『アーリヤ』の目的は存在に関する最上の問題を検討することと、西洋と東洋の多様な宗教伝統を調和し、知識を綜合することであった[26]。

『アーリヤ』にゴーシュとポール・リシャールが書いた様々な論文が掲載されている。例えば、初版にゴーシュの *The Secret of the Veda*, *Isha Upanishad*, *The Synthesis of Yoga* とリシャールの T*he Wherefore of the Worlds*, *The Eternal Wisdom* があった。大川周明が翻訳した『永遠の智慧』こそこの『アーリヤ』に連載された *The Eternal Wisdom* のことである。



『アーリヤ』の表紙

[26] URL-
http://www.motherandsriaurobindo.org/Content.aspx?ContentURL=/_staticcontent/sriaurobindoashram/-09%20e-library/-01%20works%20of%20sri%20aurobindo/-01%20english/-02_other%20editions/arya/A%20Philosophical%20Review%20VOL-1/-000_Pre_Content.htm
Last Retrieved 21-08-2012

3.2.2. リシャール夫妻の来日

1914 年 8 月、『アーリヤ』は英語と仏語の二言語で発行された[27]。ただし、そのとき、世界を驚かせる大事件が起った。第一次世界大戦である。フランス人のリシャールは召集され、軍隊に入るため、フランスに帰らざるを得なかった。リシャールとミーラは 1915 年 2 月 22 日ポンディシェリを去り、フランスに戻った。リシャールはフランス軍に入ったが、ほぼ 6 ヵ月後、体調が悪くなり、任務を果たすことができず、軍隊から除藉された。やがて、リシャールはフランス政府の貿易関係の仕事を見つけた[28]。リシャール夫妻は再びフランスを去り、今度は日本に向かった。

ポール・リシャール（後列右）とミーラ（後列右 2 人目）日本滞在

リシャール夫妻は 1916 年 5 月 18 日に横浜に着いた。最初の一年は東京で過ごし、残りの三年は京都に引越しした[30]。東京で最初はバハイ教のイギリス人女性の家に下宿し、後はイギリス宣教師の家を借りて住んでいた。リシャールとミーラはフランス語と英語を教え、リシャールは大学で神学についての講義もしていたようである[31]。

大川周明に出会った経緯は大川もリシャールも具体的に書いていないが、Georges Van Vrekhem によれば、インド人のハラ・プラサードのスピーチの後に出会ったそうである[32]。出会いはともかく、リシャール夫妻と大川はとてもとミーラ親しくなったことは確かである。イギリス人の宣教師が日本に戻ってくると、夫妻は借家を出て新居を探した。大川はこの時二人を援助してい

---

[27] 第二次世界大戦でリシャール夫妻はフランスに帰らざるを得なかった。そして、『アーリヤ』の仕事に集中できず、全てゴーシュに任せた。『アーリヤ』のフランス版 *Revue de la grande Synthese* の出版は 1915 年 2 月に中止となった。

[28] GeorgesVan Vrekhem, *op.cit.*, p.188.

[30] 最初の一年か最後の一年か、大川とリシャールやミーラの意見に相違ある。

[31] Michel Richard, *op.cit.*, p. 83.

[32] GeorgesVan Vrekhem, *op.cit.*, p.190.

るが、やがてリシャール夫妻と共に暮らした。

> 宣教者たちがイギリスから帰ると、私たちが住んでいる家から引っ越さなければならなかったが、大川は、私の亜細亜時論での仕事のかわりに私たちにサンダガヤ(sic)の家を貸してくれた[33]。

大川も『第十一時』の序に以下の通り書いている。

> 予が初めて氏を識れるは、氏がミラ夫人及びホヂソン嬢と共に日本に来りてより約半年、即ち大正五年十月下旬であった。因縁不可思議にして一見旧知の如く、爾来大正九年二月下旬氏等の日本を去つて印度に向ふを神戸埠頭に見送るまで前後四年、友人としてよりは寧ろ兄弟として相交はり、殊に最後の一年間は千駄ヶ谷の仮寓に同居して起臥を共にした。吾等は互いに心の一切の扉を開き合った[34]。

大川はリシャール夫妻と同居する前に、週に三回リシャール家を訪れ、ミーラ夫人に仏語を教えてもらい、家族と晩御飯を食べ、夜遅くまで話してから帰った。リシャール夫妻が千駄ヶ谷に移ってからは、大川は共に住むようになり、生活を共にした。大川によればこれは大正八年二月（1919 年）のことである[35]。ポールとミーラは 1920 年 3 月に日本を去り、同年 4 月にポンディシェリに着いた。

リシャール夫婦は日本でインドの詩人ラビンドラナート・タゴール氏、ロシアのトルストイの息子、日本の頭山満氏など、様々な有名な人物に会った。そして、東京で大川と親しくなり、また京都での三年で小林夫妻と仲良くなった。ミーラは日本の文化に興味を示し、茶道などをしていたそうである。時々新聞に記事を出したりもしていた。リシャールは記事を書いたり、講義をしていた。大川はリシャールの『告日本国』『第十一時』と『永遠の知恵』を日本語に翻訳している。

3.2.3 『永遠の智慧』

長い前口上であったが、ようやく『永遠の智慧』に辿りついた。本節では『永遠の智慧』について詳しい説明を行いたいと思う。大川はこの作品を道会機関雑誌『道』に連載したと述べている。リシャール夫妻は 1916 年に来日したとき、この作品を持参していたようである。大川はそれを翻訳し、リシャールが日本

---

[33] Michel Richard, *op.cit.*, p. 91.

[34] 大川周明『第十一時』大川周明全集、第一巻、大川周明全集刊行会、1961 年、882 頁を参照

[35] 同上書、884 頁を参照

を出る数ヶ月前、『道』の連載が終わったようである。『永遠の智慧』の序に大川は次のように述べている。

> 大正五年氏の日本に遊ぶや、此の貴重なる一束の紙片を携行し、大正九年に至る日本滞留四箇年の静寂なる思索的生活の間に、筐底より之を出だして徐ろに整頓に従ひ、日本を去る数月以前に其の業を卒へたり[36]。

大川は、第二次世界大戦の渦中、昭和 17 年の再版で『永遠の智慧』が「リシャル氏の著書は、吾等の頭を冷かにし、吾等の腸を温たむ。願くは之を色読して一期の大安心に決着し、長程を旅して心飢え気疲れざる糧とせん」と述べ、大川は『永遠の智慧』を非常に高く評価している。『アーリヤ』に連載された『永遠の智慧』はリシャールの「信仰と哲学とを組織せるもの」なのであった。

リシャールによると『永遠の智慧』は、シモネ夫人 (Madame Simone) の依頼でリシャール自身とチャルース・ダ・フォンテネーによってパリで編集された本である。リシャールはその過程を次のように説明している。

> このときパリにユダヤ教徒のマダム・シモネというとても面白い女性がいた。かのじょは、様々な宗教の間で交流と連帯感を促進するために、様々な宗教や宗派の人々を集め、グループを作った。ある日、かのじょは私に、全ての宗教は基本的に同じであり、同じ根と同じ目的であるというテーマを中心に本の執筆を頼んだ...結局私はチャールズ・デ・デンテネーとともにこの本の執筆の仕事を引き受けた。数ヶ月の集中的な努力の結果、世界の主な宗教の聖典の 2 千以上の引用文を選択した本が出来上がった[37]。
>
> この本は結局オーロビンド・ゴーシュによって英語で訳され、インドでの彼の雑誌で連載された[38]。

この本が『アーリヤ』で連載された *The Eternal Wisdom* を表していることは明らかであろう。この本は世界中の聖典の重要なところや哲人、宗教家の名言を集めたコレクションである。例えば *The Eternal Wisdom* は、仏典、旧新約聖書、大学、ヴェーダ、ウパニシャッド、マハーバーラタ、バガヴァッド・ギーターや有名な哲人、宗教家、つまり、エマソン、セネカ、ジョルラーノ・ブルーノ、孔子、老子、ラマクリシュナ、ヴィヴェカナンダ、スピノザなどの名言を引い

---

[36] 大川周明『永遠の智慧』大川周明全集、第四巻、大川周明全集刊行会、1962 年、866－7 頁を参照

[37] Michel Richard, *op.cit.*, pp. 58-59.

[38] *Ibid*., p. 59.

ている。Iyengar は *The Eternal Wisdom* を次のように説明している。

> ポール・リシャールの『永遠の智慧』は世界中の様々な哲学・宗教思想から丁寧に選択された教えと最高の思想家たちの歴史に残った名言のコレクションであった。全ての教えや名言は適切なタイトル、つまり「神性のエッセンス」や「神性に到達する」や「愛の道」の下で自然的な流れで並べてあった[39]。

Iyengar によると *The Eternal Wisdom* でリシャールは世界のもっとも優れた名言、聖人の智慧を集め、一貫したテーマに基づいて編集することができたのである[40]。大川もまた『永遠の智慧』が

> 故に『永遠の智慧』は決して世上の謂はゆる格言集の類に非ず。輯むるところは悉く古賢先聖の言なりと雖も、実は之を藉り来りてリシャル氏自身の信仰と哲学とを組織せるものなり[41]。

と述べ、編集した本である上、リシャールの信仰と哲学を反映しているといっている。そして、序のところに『永遠の智慧』の翻訳と日本での出版の過程について説明している。

> 予はリシャル氏の許諾の下に、若干の省略と更改を加へて之を邦訳に附し、アーリヤ誌上の英訳とほとんど並行して之を道会機関雑誌『道』に連載したり[42]。

ここで先ず明らかになるのは大川が日本語に訳すとき若干の省略や更改をしたことと、英語版の『アーリヤ』を元に翻訳を行ったことである。この二つの点も本論文において重要な点である。この二点を念頭において、大川が翻訳した『永遠の智慧』の分析を行いたいと思う。

先ず筆者は大川の『永遠の智慧』に現れる全ての『バガヴァッド･ギーター』の箇所を列挙した。大川の翻訳には名言や引用の原本が示されても、章や段落は書かれていない。それで正しく分析を行うため、先ず『バガヴァッド･ギーター』の引用箇所の全ての章と段落を検索した。そして、次にそれを原文と比較した。しかしながら、『アーリヤ』の原文は入手できなかったので[43]、ゴーシュ

---

[39] Iyengar Srinivasa K R, *op.cit.*, pp.119-120.

[40] *Ibid*., p. 110.

[41] 大川周明『永遠の智慧』前掲書、866 頁を参照

[42] 同上書、866 頁を参照

[43] 現在残っているこの雑誌の原文は数少ない。そして、非常に悪い状態であるため原文は参考できない。参考のために写真やデジタル資料が使用されている。(Sri Aurobindo Ashram

の翻訳が本になっている *The Eternal Wisdom* を参考にした[44]。筆者は *The Eternal Wisdom* の『バガヴァッド･ギーター』の全ての箇所を並べ、大川の翻訳と比較してみた。分析と比較の結果は次のようである。

1）*The Eternal Wisdom* で現れる『バガヴァッド･ギーター』の箇所

The Eternal Wisdom で現れる『バガヴァッド･ギーター』の箇所は大川訳の『永遠の智慧』の『バガヴァッド･ギーター』より多く、大川によって翻訳されていない箇所が 15 箇所もある[45]。大川もまた「若干の省略と更改」を加えたとは述べているがその理由を説明していない。そこで、*The Eternal Wisdom* と『永遠の智慧』での『バガヴァッド･ギーター』に関する箇所を比較し、以下の理由が考えられる。

a) 繰り返しであるから翻訳されていない

b) 翻訳が難しい

c) 重要ではないと判断した

『バガヴァッド･ギーター』は倫理・哲学の古典であり、生死のことや人生の正しい生き方について詳しく論じる。そのため、魂の不滅性や五官の抑制や正義についての箇所が多く、『バガヴァッド･ギーター』の中でそのような同じ意味の箇所が何回も繰り返されている。

例えば、表の中に五官の抑制に関する箇所が 26、27、29、34、47、52 などにある。また、4 と 9 は同じ意味であり、大川は 4 を除いた。11 と１２もほぼ同じ意味である。26 と 27 も同じ様である。

ただし、大川は『バガヴァッド･ギーター』の 4 章 38 節を 3 回も翻訳している。16、55 と 18（同節後半）である。繰り返しであっても大川は『バガヴァッド･ギーター』のこの箇所が重要であると思ったから入れたのではなかろうかと思う。そして、29 や 27、35 は長すぎて翻訳が難しかった可能性はある。例えば、大川はほとんどの箇所巧みに文字通り翻訳しているのに 26 の箇所は非常に省略して訳している。特に表の前半の長い箇所は翻訳していないのが明らかである。

２）『バガヴァッド･ギーター』の内容分析

上記の通り、筆者は先ず『バガヴァッド･ギーター』の箇所を列挙し、その源となる章と節を検索した。そこで、大川周明訳『永遠の智慧』の『バガヴァッ

Archives, Pondicherry)

[44] オーロビンド・ゴーシュが後に ARYA の記事を編集し、単行本として出版している。(Sri Aurobindo Ashram Archives, Pondicherry)

[45] ゴーシュが翻訳していない一箇所があるが、それは再出版の結果だと推測している。

ド･ギーター』箇所は『バガヴァッド･ギーター』の前半、とりわけ第一章から第六章の箇所が多いことが分かった。
その結果の重要性を説明するために先ず『バガヴァッド･ギーター』の従来の分析のしかたをゴーシュを参照しながら説明したいと思う。

3.3. 大川周明と『永遠の智慧』

3.3.1. 『バガヴァッド･ギーター』の構成と分析方法

『バガヴァッド･ギーター』はヒンドゥー教典の中でも一番優れた聖典として認められている。本来、『バガヴァッド･ギーター』はインド文学で巨大な作品マハバラータの一部で第六章の Bhishmaparva にあたる。『バガヴァッド･ギーター』は 18 章あり、主役はアルジュナとクリシュナである。戦場で敵に向かっている優秀な戦士のアルジュナは困惑してしまい、敵であっても親戚であるから戦いたくなく武器を投げ捨てる。クリシュナはアルジュナに生死の秘密、魂の不滅性、輪廻、解脱などを詳しく説明し、クリシュナ困惑を解決し再び戦場に立たせる。

本来『バガヴァッド･ギーター』の 18 章は 6 つずつの３つのグループに分けて考えることが多い。この３つのグループはウパニシャードのエッセンスとなる「梵即我」の各字にあたると言われている。最初の 6 章は「梵即我」の「我」つまり小我を表し、次の 7 章から 12 章の 6 章は「梵」つまり大我を示し、最後の 13 章から 18 章の 6 章は小我と大我の関係、つまり「我」と「梵」は同じであることを教えるする「即」のことである。

また、知識、行動、知恵、自制と克己に関する最初の 6 章は、ギーターが教える「行」の道（Karmayoga or Path of Action）と「知」の道（Jnyana Yoga, the Path of Knowledge）を説け、不滅の梵、梵に対する信愛に関する次の 6 章は「信愛」の道を闡明し、最後の 6 章はこの三つの道を通して梵に到達することを教える。

最初の 6 章からなる最初のグループは人の行動を分析し「行」の道を強調する。魂の不滅性についても述べ、梵に到達するため結果に執着なしの行動を勧める。ゴーシュは、第一グループは「行」と「知」を説明する基本章であり、後の二つのグループはその教えをさらに詳しく説明していると述べている[46]。ゴーシュは、最初の 6 章が「行」と「知」の総合の基礎をしっかりと築くと述べ[47]

[46] Ghosh Aurobindo, *Essays on the Gita*, Lotus Press USA, 1995, reprint 2003, p. 263.
[47] *Ibid*., p. 89.

この 6 章を通じてギーターは要求なしの行動が「知」の必要な部分だと主張しながらも、解脱に最も重要であり、不可欠である方法は梵を知り梵に到達することであると認める[48]。

第 7 章から第 12 章までの次の 6 章は神質又は神を念ずること、つまり、「梵」と信愛の道について説明する。ゴーシュによると第 1 章から第 6 章までの最初の 6 章は「行」と「知」の関係を示し総合したと同じように第 7 章から第 12 章までの 6 章は「知」と「信愛」の関係を表し、それを総合する[49]。

第 13 章から第 18 章までの最後の 6 章はプルシャとプラクリティの関係を説き、タマス、ラジャスとサッタワーの三質について述べ、以前説明した 3 道に従いこの三質を超えたら梵に到達できると述べている。

以上『永遠の智慧』に掲載された『バガヴァッド･ギーター』の諸句について分析した。そこに見られるのは極限状態にある人間の行為である。果たして、人間には「要求なしの行為」が可能なのであろうか、そのような行為がいかに困難であったとしても『バガヴァッド･ギーター』でクリシュナが最終的にアルジュナに求めたのがそのような行為であった。

さて、大川がこのような内容を好んだことは彼の前半生をざっと見るだけで容易に判明する。五校時代の英雄的行為、既に 1 章で紹介した栗野事件について述べるまでもなく、彼は、自らが正しいと感じたことを実行しないではおれないタイプの人間であった。さらに第 1 章で詳述したかんだ事件を想起したい。思うに大川には本来このような「知」と「行」が乖離するとき非常に不安定になる傾向があったように思う。逆に両者が一致するとき精神の安定を獲得して、真に生を生きる実感をしたのではないだろうか。同様に彼が『安楽の門』の中で繰り返し述べている天地人の思想についても、これはソロヴィエフに学んだ思想であると本人が述べているが、そこには一貫した実践倫理、すなわち彼にとって頭で考えるだけでは全く不十分であって、考えたことには必ず実践が伴わなければならない。この考えを最終的な形で、理論的に彼の頭の中で確定させたのが『バガヴァッド･ギーター』なのである。大川は『バガヴァッド･ギーター』の思想を学生時代から知っていた可能性は十分にあるが、ほぼ間違いなくリシャールとの出会い、そしてこの出会いを通じてゴーシュを知るようになったことが、彼の思想形成にとって決定的な一段階であったことはまず間違いない。大川のインドとの密接な関係、ゴーシュに対する高い評価など、彼の作品のあちこちに記されていることは、「はじめに」においても紹介した。この点

[48] *Ibid*., p. 90.
[49] *Ibid*., p. 263.

を補強するのに、以下の引用が有益である。

> さて、翻つて哲学的方面を見れば、アラビンダ・ゴーシュの出現によつて、印度は初めて真個の国民哲学者を得た。彼の哲学は、二十年に亙る欧羅巴留学の間に得たる西洋哲学の驚くべき蘊蓄と、豊富深刻なる自己の精神的経験とを以て薄伽梵歌の思想を闡明し開展して、周匝なる体系を与へたるもの[50]。
>
> 彼れの教義は、カルマヨガ—行による実現である。其根本精神は、王陽明が「知は行の始、行は知の成るもの、聖学は唯是れ一個の工夫のみ」と唱へたると、全く同一轍である。この行の哲学は、寂静無為を以て高尚なるかに考へたる印度人に向つて、単なる思索瞑想の無価値なること、行為こそ思索の実現且つ完成なることを教へた。彼は森林に退く隠遁独善の生活を斥け、人は一切の成敗を超越して、神聖なる英雄的行動に終始すべきことを説いた。而して此の思想は、多数の印度青年に強烈なる実行的意志を鼓吹した[51]。

3.3.2　分析の結果

以上の分析から『永遠の智慧』に盛られた内容、特に『バガヴァッド･ギーター』の内容が大川の思想形成に大きな影響を与えたことがわかる。もちろん、『永遠の智慧』は『バガヴァッド･ギーター』のみを扱うのではなく、古今東西の賢者たちの言葉の集成である。ただ、『バガヴァッド・ギーター』の前半 6 章が重点的に採録されていた点は、大川にとって決定的な意味を持っていたようである。つまり、(3) で分析・指摘したように、そこでは要求なしの「行」の重要性に関する教えが繰り返し述べられていたからである。最終章で明らかにするように、いわゆる「知行合一」思想とインドの「梵即我」または「梵我一如」が極めて類似していることは、ゴーシュによる『バガヴァッド･ギーター』の解説の分析によって明らかである。大川の好みから判断して、また本章の冒頭で述べたように、彼は『バガヴァッド･ギーター』を高く評価し「珍重」し「珍重至極の聖典」と考えていた。従って、本書が彼の思想形成に重大な、ある意味で決定的な影響力を行使していたことはほぼ間違いない。これは最終的には、ゴーシュからの影響である。そして、両者を媒介したのはリシャールである。これまで大川の概説書でリシャールは多かれ少なかれ言及されてきた。しかし、詳しい人間関係を含めた背景についての説明はほぼ全くなかったといってよい。さらに、その過程で『永遠の智慧』、特に『バガヴァッド・ギーター』がどのような位置づけにあるのかについても、これまで深く論じられることはなかった。

---

[50] 大川周明『亜細亜建設者ーガンディ出現』前掲書、432 頁を参照

[51] 大川周明『亜細亜建設者ーガンディ出現』前掲書、433-4 頁を参照

本章の記述によって、大川のインドコネクションを通じた思想形成の足跡がこれまで以上に明らかにされたと思う。

	日本語文	頁	章	英語文
1	一個の日輪全地を光被するが如く、一個の至高観念全物界を照らす	874	13.34	As one sun illumines all this world, so the conscious Idea illumines all the physical field.
2	無始なる至高の梵は、之を有と名く可からず、また非有と名く可からず	876	11.13	The supreme Brahman without beginning cannot be called either Being or Non-being.
3	そは一切処に遍く、万物を抱擁す	877	13.14	He is everywhere in the world and stands with all His embrace.
4	Not translated by Okawa		13.17	Without being divided in creatures It dwells in them as of divided.
5	Not translated by Okawa		13.28	He sees rightly who beholds the Supreme Lord dwelling equally in all existences and not perishing when they perish.
6	Not translated by Okawa		2.18	And these bodies that end are of an eternal soul, indestructible and immeasurable, unborn, everlasting, ancient, all pervading, stable, immobile, not manifest, beyond thought, immutable-as such it should be known.
7	Not translated by Okawa		13.32	Since it is without beginning or quality, this supreme Self, imperishable though residing in the body, is situated everywhere and remains in the body untouched and unstained.
8	吾れは万物の初なり、中なり、終なり	879	10.20	I am the beginning, the middle and the end of all existences.
9	吾れは万物のこころに在る真我なり	879	10.20	I am the Self who abides in the heart of all beings.
10	そは一切光明の源にして暗黒を超ぜり、 そは智慧また智慧の究竟にして、万物のこころに住す。	879	13.18	He is the Light of all lights that is beyond the darkness ; He is the knowledge and the object of knowledge and its goal and dwells in the heart of all.
11	Not translated by Okawa		18.61	The Lord dwells in the heart of all beings and he turns all of them as upon a machine by His Maya.
12	Not translated by Okawa		13.32	He is called the supreme self in this body and the supreme Soul.
13	吾は爾の初を見ず、中を見ず、終を見ず	880	11.16	I see of Thee neither end nor middle nor beginning, O Lord of all and universal form.
14	爾は世の至宝なり	880	11.18	Thou art the sovereign treasure of this universe.
15	或は之を神秘と観じ、或は之を神秘と説き、或は之を神秘と学ぶ、 然あれども人もこれを知ることなし。	884	2.29	One beholds it as a mystery, another speaks of it as a mystery, another learns of it as a mystery and even when one has learned of it, there is none that knows it.
16	一切を潔ひること智に勝るものなし	889	4.38	There is in this world no purification like knowledge.
17	若し汝罪人の首なりとも、智によりて一切の罪悪を超越するを得ん	889	4.36	Even though thou shouldest be of all sinners the most sinful, yet by the raft of knowledge thou shalt cross utterly beyond evil.
18	唯だ大我と神一致する者は、能く自家心裏に真理の学を獲得する時あり可し	890	4.38	Whoever has perfected himself by the spiritual union, finds in time the true science in himself.

19	然らば物質と其の本質性、状態を学び、併せて精神と其力を学べ	891	12.03	Learn then, in brief, matter and its nature, qualities and modifications and also what the Spirit is and what its power
20	Not translated by Okawa		4.39	When thou possesest knowledge, thou shalt attain soon to peace
21	Not translated by Okawa		5.16	For those in whom self-knowledge has destroyed their ignorance, knowledge illumines sun-like that highest existence
22	Not translated by Okawa		4.33/34	All that man does comes to its perfection in knowledge. That do thou learn by prostration to the wise and by questioning and by serving them; they who have the knowledge and see the truths of things shall instruct thee in the knowledge
23	独自の法に従つて行ふは、仮令其の法完からずとも、他人の法を奉ずるに優る	898	3.35	It is better to follow one's own law even though imperfect than the better law of another
24	天地の滅後に、未だ顕現せられざる不滅の境あり、一切の万物亡ぶも決してこれなる不滅あり	900	8.20	There is a supreme state Unmanifest beyond this Nature and eternal which perishes not when all creatures perish; it is Unmanifest and immutable and the supreme goal
25	心は極狂暴強い にして之を制するの難きは、強風を制するの難きが如し	901	6.34	The mind is restless, violent, powerful, obstinate; its control seems to me as difficult a task as to control the wind
26	一切の私欲を放棄し、一切五官の欲を制し、未練の意志を体得して、一切小我の統御を図る上	901	6.24~27	Abandoning without exception all desires born of the will, controlling by the mind the senses in all directions, a man should gradually cease from mental action by force of an understanding held in the grasp of a constant will; he should fix his mind in the self and think of nothing at all, and whenever the restless and mobile mentality ranges forth he should draw it back from whatever direction it takes and bring it again under control in the self alone : for when the mind has thus been quieted, there comes to man the highest peace
27	Not translated by Okawa		2.66-68	Without contemplation there is no tranquility and without tranquility how shall there be happiness? The mind that orders itself according to the motions of the senses, carries away the intelligence as the wind carries away a ship on the sea. Therefore only he whose senses are drawn back from the objects of sense, has a firmly seated wisdom
28	Not translated by Okawa		2.53	When thy understanding shall stand immovable and unshakable in concentration, then thou shalt attain to the divine Union.
29	Not translated by Okawa		13.8-12	Freedom from pride and arrogance, harmlessness, patience, sincerity, purity, constancy, self-control, indifference to the objects of sense, absence of egoism, ... freedom from attachment to son and wife and house, constant equality of heart towards desirable or undesirable events, love of solitude and withdrawal from the crowd, perpetual knowledge of the Supreme and study of the principle of things, this is knowledge, what is contrary in nature to this, is ignorance
30	弟子すでに心理を学び、即ち順後は弟子の実行をして真理に悟かざらしめ上、	903	6.21	Not translated by Ghosh- ref pg 226
31	者は智識に帰るの道を知れり、また叡智に帰るの道を知れり	915	5.19	They have conquered the creation, whose mind is settled in equality

32	己れに克つて心安寧を得たる人は、 喜憂栄辱に処して能く至高の本我を失はざるなり	9.15	6.07	The man who has conquered himself and is tranquilised, remains fixed in his highest self, whether in pleasure or pain, in honour or in disgrace.
33	欲するものを得て驕りに傲ばず、欲せざるものに遭うて亦心を乱さざるなり	9.15	5.20	Not overjoyed at gaining what is pleasant, not disturbed, overtaken by what is unpleasant.
34	人若し好悪の情を去りて物に処すれば即ち心平穏なるを得べし。 心平穏なれば能く一切の悲憂を滅せん	9.15	2.61	For if man moves among sensible objects with the senses delivered from liking and dislike and obedient to his self, he attains to serenity. By serenity is born the slaying of all sorrows, for when the heart is serene the intelligent mind soon comes to its poise.
35	Not translated by Okawa		2.54-57	What is the sign of a man settled in the fixity of his soul and his understanding? When he casts from him all desires that come to the mind, satisfied in himself and with himself, when his mind is undisturbed in pain and without desire in pleasure, when liking and fear and wrath have passed away from him, then a man is fixed in his understanding... He who is unaffected in all things by good or by evil happening, neither rejoices in them nor hates, in him wisdom is established.
36	Not translated by Okawa		2.56	Nothing here below should trouble the sage.
37	Not translated by Okawa		2.38	Make pain and pleasure, loss and gain, victory and defeat equal to thee, then turn thyself to the battle, so shalt thou have no sin.
38	求むる所ありて心を労するは拙なるかな	9.27	2.49	Poor souls are those whose work is for a reward.
39	事の成らんことを求め、其の功に居らんと求むる勿れ。	9.27	2.47	Thou has a right only to work, but never to its fruits.
40	人すでに色身を具す、何時ぞ一切の行業を遠離するを得ん、 もし能く其の功を棄てなんには、此人即ち一切を超脱せるものなり	9.27	5.12	It is impossible for man who has a body to abstain absolutely from all action, but whoever renounces its fruits, is the man of true renunciation.
41	動中に静を観に、静中に動を観ずる者をもて、即ち人中の聖となす。 如是の人は、能くあらゆる現象に、其の心常に住り、欲求を抱かず、動中に処して常に静を失ふこと莫し	9.28	4.18	He who sees that in inaction there is an act and that in works there can be freedom from the act, is the wise among men... When a man has given up the fruit of his works and is eternally content and without dependence upon things, then though occupied in works, it I not he that is doing any act.
42	欲心を離れ、愛憎お念を抱かず、苦して求むる所なし、 如是の人の行ふところの事は唯に真実の行ひなり	9.28	18.23	The act done under the right rule, with detachment, without liking or dislike, by the man who grasps not at the fruit, that is a work of light.
43	河川の大海に其の姿を没するが如く、一切の欲望、彼を心裏によめざる 人は、即ち安心を得べし、欲欲に従う人は然らず。一切の欲欲を棄て、 一切を私せず、我執の我執なき人は、安心に赴つて進むものなり	9.28	2.70-71	The man in whom all desires disappear like rivers into a motionless sea, attains to peace, not he whom they move to longing. That man whose walk is free from longing, for he has thrown all desires from him, who calls nothing his and has no sense of ego, is moving towards peace.
44	徹底して其の心情を制御し、堅固に神我を守る時は、 即ち欲欲のために動かされることなく、能く神我と一なるを得べし。	9.29	6.18	When his thought and feeling are perfectly under regulation and stand firm in his Self, then, unmoved to longing by any desire, he is said to be in union with the Self.
45	知識は実体に勝り、冥想は知識に勝り、出離は冥想に勝る、 苦して快楽なもて出離に近しとなす。	9.32	12.12	Knowledge is better than practice, concentration excels knowledge, the renunciation of fruit is concentration, peace is the immediate result of renunciation.

46	人もし想を境にふるへば、境に於て執着生じ、執着より愛欲起り、愛欲より怒想起り、怒想より迷妄生じ、迷妄より記憶の混乱起り、記憶の混乱より理性の亡滅あり、理性の亡滅より人は全滅す	930	2:62-63	In the man who contemplates the objects of the senses, attachment to them is born, from attachment is born desire, from that wrath delusion and from delusion error of the memory in the mission, from the error loss of understanding, and by the loss of understanding he goes to perdition
47	彼何物に駆られて、意に反するが如く、強いる勢力に駆せらるるや、何ものに刺激せられて人は罪を犯すや。これ愛欲なり、怒想なりて貪婪し難き敵を知れ、聖性より起り、大食にして大罪なるものなり、是れ現世における仇敵なりと知る可く、こは聖者の永遠の敵なり、愛欲の形を現じ、容易に激痛せしめ難き火なり、肉体に於て五官は偉大なるものなり、五官の、上に意識あり、意識の上に理性あり、而して理性の上に真我あり、自我によつて自我を制し、かの愛欲の形を現じて征服し難き敵を知れ	934	3:36-43	By what is man impelled to act sin, thought not willing it, as if brought to it by force? It is desire, it is wrath born of the principle of passion, a mighty and devouring and evil thing know this for the enemy. Eternal enemy of the sage, in the form of desire, it obscures his knowledge and is an insatiable fire. The senses are supreme in the body, above the senses is the mind, higher than the mind is the understanding and higher than the understanding the spiritual Self. Know then that which is higher than the understanding, by the self control thyself and slay this difficult enemy, desire.
48	心に動揺し充満す、また強剛にして力あり、思ふに心を抑するのがたきは強風を抑ふるの難きが如し	935	6:34	The mind is restless, strong, insistent, violently disturbing, to control it I hold to be as difficult as to control the wind
49	其の心安住せずして動揺し、毎に一処に向はんとする毎に、即時に之を制御して真我の支配に導くべし	936	6:26	Each time that mobile and inconstant mind goes outward, it should be controlled, brought back into oneself and made obedient
50	心統一に自我を制せざる者に於て得らる可きものに非ず。されど、自我を制し、妙法に努力せる者は、之を得んこと疑も是し	938	6:36	Difficult is union with God when the self is not under governance, but when the self is well subjected, there are means to come by it.
51	其の理性は一切の方面に執着なく、其の自我は征服せらる、その愛欲は排除せらるる、かかる人は、離欲によりて離作より来たれる至上の成就に達す可し	938	18:49	When the thought of a man is without attachment, when he has conquered himself and is rid of desire, by that renunciation he reaches a supreme perfection of quietude
52	純浄なる理性に依て統一し、聖思に依て自我を制し、声其の他の対象を斥け、憎悪を捨て、少食にして身口意を制し、禅定と瞑想とを最上趣とし、恒に離欲に依立して、我慢・暴力・傲慢・愛欲・怒想・貪欲を脱し、我意なく平和なる者は、能く永遠者と一たることを得可し	938	18:51-53	In union by a purified understanding, controlling himself by a firm perseverance, abandoning the objects of the senses, putting away from him all liking and disliking, when one resorts to solitude, lives on little, masters speech and mind and body ever in meditation and fixed in withdrawal from the desires of the world, when he has loosened from him egoism and violence and pride and lust and wrath and possession, then calm and without thought of self, he is able to become one with the Eternal.
53	大聖と唯一せるものは、善業も悪業も共に之を放棄す、彼に此の唯一を成せ上、これ一切行業に於て巧達を得ることなり	939	5:14-15	The man whose understanding is in union with the Spirit, casts from him both good doing and evil doing, get this union, it is the perfect skill in works
54	自ら自己を克己せよ	941	6:26	Subject thyself to thee
55	蓋し純潔の力、智慧に勝るものなくが故に	944	4:38	For there is nothing so powerful to purify as knowledge
56	彼は万物の裏に万物を観に、一心の裏に万物を観ず	953	6:29/30	He sees the one Spirit in all beings and he sees all beings in the one Spirit

57	願欲あるなく、心魂を調御し、外物を有たんとする一切の欲を遠離し、己に来るもののみを以て満足し、愛憎と嫉妬とを超じ、成敗に心を労せず、如是の人は行ひの為に縛られざるなり	956	4.22	Void of wishes, controlled in mind and spirit, abandoning all desire of external possession, satisfied with what comes to him, free from liking and disliking and from all jealousy and envy, equal in success and failure, he acts and is not bound by his actions.
58	或るものは禅定にて自我によつて自我を自我に於て見る。他のものは理論の瞑伽によつて見、また他のものは行作の瞑伽によつて見る。実に他のものは自ら是くの知きを知らず、他より聞得て之を信ず。彼等亦若し所聞を最上の神聖となさば、遠く死を超越し得べし	961	13.26	There are some who see by contemplation the self in themselves by the self, other by union through the understanding and others again know not, but hear of it from others and seek after it, and all these, even they who hear and seek after it, pass over beyond death.
59	万有の其の初は非顕現なり、その終も亦非顕現なり、唯其の中間のみ顕現す。ここに何の憂かあるべき	962	2.28	All existences are unmanifest in their origin and beginning, manifest in their middle and unmanifest again in their passing; what cause is here to lament?
60	一切の現身に宿る心霊は、永遠に傷害すべからざるものなり。故に汝は一切生類に対して涙を流ぐを要せず	962	2.30	The soul that dwells in the body of every man is unslayable, and therefore though shouldst not weep for all these beings.
61	賢者は生命あるものの為も生命なきものの為も憂へず。総て吾等は皆て存在せり、これより以後も存在せざる時なし	962	2.11～12	The wise weep not for the dead nor the living; all of us were before and shall not cease to be hereafter.
62	その日到れば、未展開より一切の展開は顕現す。夜来れば、また彼の未展開と名づけらるるものに還没す。この万有の群は、生成し、且つ成長し、而して夜到れば力なく還没し、日の来るときにまた顕現す。然れど此の未展開よりも更に高き永遠なる未展開の存在あり、一切滅するも彼は滅せず。その未展開を不滅と名く。最上種なる彼れに到達すれば、再び還帰することなし。そは我が至上の住処なり	964	8.18-20	All manifest things are born from that which is unmanifest at the coming of the day, and when the night arrives they dissolve into the unmanifest; thus all this host of beings continually come into existence and they disappear at the advent of the night and are born with the approach of the day. But beyond the non-manifestation of things there is another and greater unmanifest state of being which is supreme and eternal, and when all existences perish, that does not perish.
63	在らざるものは在るものとなり得ることなし、在るものは在らざるものとなり得ることなし	965	2.16	That which is not cannot come into being and that which is cannot cease to be.
64	万有の裏に不滅の実在を見、分たるものの裏に不可分者を見る知識は、真個の智慧なりと知るべし	967	18.20	The knowledge which sees one imperishable existence in all beings and the indivisible in things divided know to be the true knowledge

題４章

大川周明の思想とオーロビンド・ゴーシュ

大川周明の宗教・哲学的思想の研究において、彼が非常に好んだ「梵我一如」という表現によく出会う。この表現の意味については第 2 章で詳しく説明した特に、大川にあっては、知のための知に対する反省の意味に理解された可能性を示した。彼がこの表現を好んだ理由を考えてみると、「知」と「行」の関係を主張する儒教思想、特に陽明学が起源であると思われる。陽明学とは、中国の明時代、王陽明（1472 年~1529 年）が唱えた思想のことである。簡単にいえば、王陽明は考えたことと行動が一致しなくてはならないことを教えたのである。陽明学は、幕末の武士たちの間に信奉者があり、古い制度や慣習を破壊する行動主義的な思想であった。陽明学で言う知行合一的考えが果たしてどのように梵我一如の考えと結びつくかは微妙な問題である。筆者は、第 2 章で示したように、おそらく大川の思想の中では、宇宙的原理と個人の内面の同一性がもたらす秩序と、思想と行動が一致した状態のもたらす秩序に類似を見たのではないかと考えている。

大川は、神田の事件後、つまり、コットンの『新印度』を読んでからインドとインド人との関わりを深めていった。この関わりは、大川は意識しなかったかもしれないが、東京帝国大学でインド哲学科に入学して仏教思想を勉強しはじめたときからのものである。大川の卒論のタイトルは「竜樹研究序説」であった。大川は元々インド研究の専門家になる可能性があった人であった。既に第 2 章でドイセンの著作を検討したときに明らかにしたように、大川はこのドイツ人碩学の著作を「翻訳」、あるいはそれに基づいて著述する過程で、自分のインドの宗教に関する知見の広さを示していた。

この知識を背景に考慮すべきいくつかの点がある。a) 大川の、明らかにインド的である「梵我一如」という表現を好む理由と b) 江戸時代末期や明治時代の知識人や政治家の間に人気があった「知行合一」という儒教思想との関係である。大川の性格を別として、「知」と「行」との関係についての考えの起源はかれの初期のインド哲学研究にあり、インドやインド人との関わりによってこの考えは彼の思想の柱となったと考えられる。しかし、大川にあるインド哲学、インド思想の影響を調べる研究はこれまでほとんどない。特に、大川がいうように現代インドを思想的に目覚めさせたオーロビンド・ゴーシュの影響を調べる研究は貧弱である。大川は、自著の中でたびたびゴーシュの偉大さを述べ、さらに前章で述べたようにリシャールを通してゴーシュと結びついていた。は

たして、大川はゴーシュから何らかの思想的影響を受けていたのか、また、そうであれば、具体的に両者の思想はどのように結びついていたのか。本章ではこのテーマについてゴーシュの著作を詳しく調査して、検討したいと思う。

4.1. 大川周明とインド哲学

既に述べたように、大川は東京帝国大学を卒業し、大学時代は龍樹の思想を勉強した。卒業後もインド哲学の勉強を続けたいと思っていた。第一章で述べたように、卒業しても定職に就かず、図書館通いしてインド哲学を勉強していた。ただし、神田の古本屋で買ったサー・ヘンリー・コットンの *New India:Or, India in Transition* を読んで、大川の関心はインド哲学から現実の政治問題へと重点を移したのである。ただし、ここに至るまで、大川が既にインド哲学、特にウパニシャドについて相当深く勉強していた。それは、大川のインド哲学についての知識、または、彼の倫理思想についての著作を見てすぐ理解できることである。

4.1.1 大川の道徳・宗教思想

本題に入る前に大川の宗教に関する考えを簡単に説明しておきたい。大川は宗教が「人間が有難い生命の本原に復ることである。復るといふは一體となることである[52]」と述べている。宗教をこのように定義する理由は、かれの人格的生活や道徳に関する思想、つまり「羞恥・愛隣・敬畏」の思想に求められる。以下はそれの説明である。

大川は、人間と動物との違いは、人間が自然に支配されることを恥じ、それを乗り越えて、理性的な生活を送ろうとするところにあると説明している。彼は、「人間の本質は自然的・器械的法則に縛られている自然的生活を超出し、精神的生活即ち価値ある生活を営むときに初めて煥呼として現れる」[53]と述べている。自然に縛られず、精神的に生きることは、つまり、道徳的に生きることである。大川は道徳的関係を三つに分けている。それが (1)自分より下のもの、(2)自分と同等なものと (3)自分より上のものに対する関係であり、道徳とはこの三つの関係を守ることであると述べている。これはロシアの哲学者ソロヴィエフから学んだ分類である。人間は自分より下のもの、つまり、動物のような自然的・肉体的生活または行為を恥じる。大川はそれを羞恥といい、それを乗り越える、つまり、自分の欲に勝つ、「克己」するのは道徳的生活の第一歩である。

---

[52] 大川周明、『安楽の門』、大川周明顕彰会、1988 年、197 頁を参照

[53] 大川周明『宗教論』大川周明全集、第三巻、大川周明全集刊行会、1962 年、192 頁を参照

唯だ人間のみが恥ぢるところあるが故に、自然的自己に克ち、其故に能く動物的必然を超出し、是くして初めて人間的生活即ち道徳的生活に入るのである[54]。

そして、自分と同等のものに対して人間は愛隣の感情を有する。大川によると、これは人間だけではなく、動物も持っている感情であり、とりわけ親の子に対する感情で一番明確に見える。愛隣は「自他を別つに非ず、却って自他を融合[55]」する力であると大川は述べている。大川は愛隣の感情の発生理由を次のように説明している。

吾等の生命は多かれ少なかれ他人の生命裡に入り込み、他人の生命も亦吾等の生命裡に入り込んで居るからである。故に吾等の心裡には、他は己れの為めに、己れは他の為めに生きることに依って、相互の生命を完成せしめんとする根強き要求がある[56]。

大川は、自分の生命が他人の裡に、他人の生命が自分の裡にあるという相互関係は単なる生理的関係ではなく、精神的な関係でもあると述べている。しかも、この「己」と「他」と別々の個人的生命の「背後には、之を統一する更に偉大な生命がある[57]」といっている。

最後に自分より上のものに対する関係、つまり「天」に対して「敬」する感情、または「両親」、「祖先」に対する敬畏の感情である。大川が説明しているように、人間は自己より下のものに支配されるのを恥じ、自己と同等のものを愛し、また自己より上のもに対して敬畏の感情を持っている。この敬畏の感情が子の親に対する関係で初めて現れる。

此の感情は小児が其の父母に対して抱く心に其の最初の萌芽を見る…父母は小児にとりて神聖なるもの、自己よりも価値の上なるものと感ぜられるのである[58]。

大川の説明によると、子は自分を生んでくれた親を自分より価値のあるものと認め、親を敬う。子にとって親は神聖なるものである。しかし、父母に対する敬畏の感情ははじめてのもので一例であり、その敬畏の感情は至高の価値を有する総てのものに対する共通の感情である。そして、最終的にはその個人的生命の背後にある統一する至高の生命に対する感情となる。

---

[54] 大川周明『宗教論』前掲書、198-9 頁を参照

[55] 同上書、200 頁を参照

[56] 同上書、200 頁を参照

[57] 同上書、201 頁を参照

[58] 大川周明『宗教論』前掲書、202 頁を参照

…而して一切の価値ある者のうち、至高の価値を有するものは、万有之によつて存立し、且つこれによつて統一せらるる生命そのものである[59]。

この「生命」を認識する過程の説明を、大川は次のように行なっている。

もとより人間は当初より是くの如き至高の生命を認めるのではない。初めは此の生命の種々相を個別に認め、竟に全相を綜合して最後の実在に到達する。此の生命を自身のうちに摂し、自身を此の生命に託せんとの願ひは、実に人生の至深処に発して、徐ろに全我を包み去る厳粛なる要求である。この要求並びに其の実現の経路が、人格的生活より抽象せられて、宗教と呼ばれる。従って、宗教の基礎は言ふまでもなく人生に本具なる敬畏帰依の感情である[60]。

人は当然この「至高の生命」を意識していない。まず「至高の生命」のいろいろな面を理解し、最後に全面が理解できるようになる。つまり、最初は片面だけを認め、最後に全相を悟るのである。大川によると、人間の究極の意志とはこの至高の生命と一つになることである。この目的の認識は、道徳的生活の一部の道、つまり「宗教」である。

ここでまずわかるのは、大川は宗教が道徳における「敬畏」の感情から生まれたものだと考えていることである。人間は両親、祖先を敬い、それを通じてその「至高の生命」に到達し、その生命を自分の生命に摂し、自分をその生命に実現するのを願っている。つまり、その「至高の生命」と一つになることを願っているということである。上でも述べたように、大川にとって「有難い生命の本原に復ること、一體となること[61]」こそが宗教である。

4.1.2. 大川とウパニシャッド思想

このような考えはおそらくウパニシャドの Brahman の思想に近似しているのではないかと思う。大川は『印度思想概説』で、古代インドの地理、アリア人の到来などからはじめ、インド思想及び歴史を語っている。ヴェーダ思想を紹介し、次はウパニシャドの思想を説明している。大川はウパニシャドについて次のように述べている。既に第 2 章で紹介したが、もう一度引用したい。

吠陀讃歌の哲学的考察、即ち吠陀の奥義を闡明せるものとして『奥義書』と呼ばれる。而してその思索の対象は常に『梵　Brahman』及び『我　Atman』である…ウパニシャドの

[59] 同上書、202-3 頁を参照

[60] 同上書、203 頁を参照

[61] 大川周明『安楽の門』前掲書、197 頁を参照

根本思想は、実に『梵即我　Brahman=Atman』の一句に尽きる。即ち、宇宙の一切、これより出でてこれに依つて存し、竟にまた之に還帰する独一遍在の梵が、取りも直さず吾等の本我、吾等の不変の本質、我等の魂と同一不二なりとする思想である。而して此の思想こそ、ウパニシャドをして天地と共に不朽ならしむるものである。[62]

大川は『印度思想概説』でブラフマンとアートマンの特徴について詳細に説明をしている。結論は上記と同じく、人間（アートマン）の最終目的はブラフマンと合一、一体化することである。言うまでもないが、ブラフマンは上記の至高の生命である。

次は、『亜細亜建設者（ガンディ出現）』の引用を見よう。大川はここでインド哲学、とりわけウパニシャッド思想について述べている。

固より印度文明の本質が精神的であると云ふことは、明白疑ひを容れざるところである。印度の社会組織に於て、宗教階級が最高地位に置かれたことが、既に何よりの実証である。印度人は既に吠陀時代に於て逸早く万象の背後に潜む一如を把握し、次で「Aham Brahma Asmi　我は梵なり」と云ふ金剛不壊の真理を証悟した。正統印度の精神的要求は、実にこの真理を現実の生活の上に実現すると云ふこと以外に無い。百花繚乱の印度哲学・印度宗教は、精緻なる論理と周到なる修行によつて、如法に人間の理智と意志とを鍛錬し、一切の不完全を脱却して自我を完成し、かくして梵に帰一するを究竟の目的とせる点に於て、悉く其の向ふ所を一にする。換言すれば印度の教法は、数ふるに遑もなかるべき諸多の法門に分れて居るとは言へ、総じて解脱を理想とせざるはない[63]。

インド人は万象の背後に潜む一如を把握し、人生の目的はその一如、梵、至高の生命と一つになることである。大川はインド哲学の本質が思索的であり、様々な思想流派があるにもかかわらず、最終目的は至高の実在、梵と一つになること、つまり、解脱に到達することであると考えていた。

ただし、彼が指摘するように、上記の説明はインド人の哲学思想の全体ではない。思索的だけでなく、インド人に実践的、現実的な考えもあるということである。

さり乍ら、之が印度精神の全体ではなく、また全体であり得る道理がない...印度が精神的直感を重んじたことは印度人を没理性的なるかに誤解する原因の一つとなつて居る。而も

[62] 大川周明『印度思想概説』大川周明全集、第三巻、大川周明全集刊行会、1902 年 136 頁を参照

[63] 大川周明『亜細亜建設者ーガンディ出現』大川周明全集、第二巻、大川周明刊行会、1962 年、416 頁を参照

世界に於て最も早く論理学と認識論との発達した国は印度であり、既に二千年の往昔に於て、実に三十二の学、六十四の術を学習して居た...加うるに印度は、異常なる実践的精力、滾滾不尽の創造力を有して居た...印度人に実行の能力なしなど言ふは、根も葉もなき放言である[64]。

このような現実的、実践的思想は『バガヴァッド・ギーター』の最も顕著な特徴である。大川は『バガヴァッド・ギーター』について以下のとおり述べている。

印度の古典薄伽梵歌は、此のクリシュナとアルジュナの対話篇である。そは戦陣危急の間、端的に生死巖頭の問答なるが故に、動もすれば無用の長広舌に失する印度諸典とは似もやらず、雄渾透徹なる思想を、最も間接に要約せる点に於て、既に万緑業中の紅一点である。宜なるかな、印度復興の諸先覚をして、其魂に荘厳なる国民的理想を樹立し、加ふるに万難屈せざる気魄を養はしめたる上に於て、与かつて最も力ありしもの、此の薄伽梵歌の右に出づるは無い。げに薄伽梵歌は、何時の世、如何なる国とは言はず、正義に拠つて不義を討たんとする真実なる戦士にとりて、珍重至極の聖典である[65]。

上記の引用から明らかなように、大川はインド古典の中でも『バガヴァッド・ギーター』の重要さを一番強調している。彼は『バガヴァッド・ギーター』が国や時代を問わず、正義の味方をする戦士に一番重要な聖典であると述べている。『バガヴァッド・ギーター』は長い解説のあるインドのほかの古典と違って、短くてわかりやすい。ただし、ここで大川が一番主張したいのは『バガヴァッド・ギーター』の重要性が「正義に拠つて不義を討たんとする真実なる」思想であるということである。大川は『バガヴァッド・ギーター』のこの特徴が最も気に入ったようである。

インド哲学が一方では梵に対する思索、その非世間的精神的思想が主張されるように見えるが、他方では、人生の実利的、実践的な様子も同じく重要視し、特に『バガヴァッド・ギーター』によく見られるように「知」と共に「行」も同じく主張している。

インドの独立運動のときから、特に 19 世紀の終わり 20 世紀のはじめの指導者、ガンディーやティァックによって、『バガヴァッド・ギーター』の「行」の思想が少年の国民的感情を喚起するために使われ、イギリスから独立する目的でインド的なもの、思想、文化などの重要性が強調されたのである。大川の『日

[64] 大川周明、『亜細亜建設者ーガンディ出現』前掲書、417-8 頁を参照

[65] 同上書、411 頁を参照

本二千六百年史』からわかるように、彼も同じ意見であった。つまり彼は、他国の模倣に反対であり、それが、絶対自国の発展に繋がらないという意見であった。

> 如何なる世、如何なる国といはず、改造又は革新の必要は国民的生命の衰弱・頽廃から生まれる。故に之を改造するためには、国民的生命の衷に潜む偉大なるもの・高貴なるもの・堅実なるものを認識し、之を復興せしむることによつて、現に横行しつつある邪悪を打倒しなければならぬ。簡潔に言えば、改造又は革新とは、自国の善を以て自国の悪を討つことでなければならぬ... 建設の原理は、断じて之を他国に求むべきに非ず、実に吾が衷に求めねばならぬ。而して吾が衷に求むべき建設の原理は、唯だ自国の歴史を学ぶことによつてのみ、之を把握することが出来る[66]。

また、大川が同じポイントを外のところでも『亜細亜建設者（ガンディ出現)』で繰り返し強調している。

> このことは、印度復興を批判する上に、最も肝心なる公準の一である。否な独り印度と言はず、総じて国民運動の成敗をトすべき最後の準拠は、実に此の珍重すべき原則でなければならぬ。孰れの国の国民運動にせよ、若し夫れが模倣的であり、輸入的であり直訳的であるならば、仮令一時の成功を得るとしても、其の成功は竟に成功せる自殺たるに終るであろう。之に反して若し其の運動が、深く国民本来の精神に根ざし、運動の各部門に於て、躍如たる国民性の発露を認め得るに於ては、晩かれ早かれ、其の壮心烈志を実現せずば止まぬ[67]。

つまり、大川は、インド人の国民運動家と同感で、国民的運動の成功のためには他国の思想を真似するのではなく、自国の文化や哲学からその解決方法を考え出さなければいけないと思っていた。大川は自分の意見とインド国民運動家のこの立場を正当化するため、『バガヴァッド・ギーター』の以下の箇所を引用している。

> さて此の希有の古典は、其の一節に於て下の如く説く—『仮令劣機ならんとも、己れの本然（ダルマ）を尽すは、巧に他の本然に倣ふに優る。己れの本然に死するは可い、他の本然に倣ふは畏れねばならぬ』と。...個人にもあれ国民にもあれ、苟くも道義的生活を営む者に在りて、自己に忠にしてや斃れることは、却つて絶後に蘇る機縁ともなり得るが、

[66] 大川周明『日本二千六百年史』大川周明全集、第一巻、大川周明刊行会、1961 年、484 頁を参照

[67] 大川周明『亜細亜建設者-ガンディ出現』前掲書、412 頁を参照

他に追従して一時の功を挙ぐる如きは、所謂枯葉の秋風に捲かれて天上に舞ふと等しく、やがて浮ぶ瀬もなき死滅に終らざるを得ない[68]。

これからわかるように、大川は他国の模倣に反対の立場であり、国の発展には自国の文化をよく知り理解して、それに基づいて行動することを強調していたのである。国のアイデンティティーと独立のために運動する指導者にとって、インド古典の『バガヴァッド・ギーター』のこの教えは非常に意味深かったであろう。つまり、最終的に内面を極め尽くし、そこに真実を見い出す態度である。

以上の議論から、大川はインド哲学を思索的だけではなく、実践的でもあるというように理解し、その中の「知」と「行」を両方重視していたことが分かる。彼は、『バガヴァッド・ギーター』が説く時代と国を超越するこの実践的哲学を高く評価し、そのためこの古典をより大事にしていたのである。

以下、大川のこの意見は彼のゴーシュの思想を理解する上でどのような影響を与えるかを見て行こう。

4.2. 大川周明とオーロビンド・ゴーシュ

オーロビンド・ゴーシュの経歴の概略は前の章で示した。そこで述べた通り、大川は、ゴーシュの友人であったポール・リシャールを通してゴーシュの哲学・思想を知った。これは、『第十一時』にある情報に基づいた推論であって、大川とゴーシュの直接的関係について明確に論じた資料は今のところない。リシャールは 1910 年に初めてゴーシュと出会った。彼はフランス植民地のポンディチェリから選挙でその議席を争うつもりでポンディチェリに行ったが、立候補を断られた。再び 1914 年に、今度はミーラ夫人と共に訪れた。今度は立候補したが、落選した。しかし、選挙に負けてもリシャール夫妻はインドにいることを決意し、ゴーシュと共に月刊雑誌『アーリヤ』を刊行した。三人は仲良くなり、特にゴーシュとリシャールがお互いに義兄弟として見なしていたのである。ゴーシュはリシャールのことを親友、ヨーガの兄弟として見[69]、リシャールもゴー

[68] 同上書、411-2 頁を参照
[69] Heehs Peter, *The Lives of Sri Aurobindo*, Columbia University Press, 2008, p. 258.

シュを兄と呼んだ[70]。『亜細亜建設者（ガンディ出現)』の第 4 章の注のところで大川はリシャールとゴーシュの関係について次のように述べている。

> アラビンダ・ゴーシュの哲学を知る最上の著作は彼が月刊「アーリヤ」に連載せる三大篇 Essays on the Gite (sic), Synthesis of Yoga, Life Divine である。予が断金の友ポール・リシャル君はゴーシュと義兄弟の契りあり、君のゴーシュ論は載せて予の旧訳「第十一時」の中に在る[71]。

上記の引用からわかるように、リシャールとゴーシュは親しい関係を持っていて、特にリシャールはゴーシュのことを非常に尊敬していたに違いない。1919 年 5 月 3 日の早稲田大学におけるの“Students Asiatic Union”の集会のスピーチの中でリシャールは次のように述べている。[72]

> For there are already these men, these divine men—in Asia. …it is in Asia that I have found the greatest among them, the leader, the hero of tomorrow. His name is Aurobindo Ghose[73].
> Five years in the course of which, at my request he has exposed in five volumes of a monthly publication, the most masterly, the most magnificent teaching of philosophy, of human and divine wisdom that men have ever received…the saviour of India, he will become in the full light of the day the Guru of Asia, the teacher of the world. …Today for the first time I proclaim in public his name. For it is without doubt you who should hear it the first. Let this name be henceforth to you, to your association, to the youth of Asia－to Asia, a symbol, a rallying cry, a programme. For this name signifies Asia free and one—Asia resurgent. Asia in her glory![74]

大川はこのスピーチを翻訳し「第十一時」の第六章「亜細亜の真人アラビンダ・ゴーシュ」の題目で公けにしている[75]。

---

[70] Richard Paul, (Translation by Aurobindo Ghosh), “ Aurobindo Ghosh,” *Shraddha* Vol.3 No.1 (August 2011) p. 12., retrieved 30th November 2011
URL: http://sriaurobindoashram.info/Content.aspx?ContentURL=_staticcontent/sriaurobindoashram/-09%20E-Library/-05%20Magazines/Sraddha/August%202011.pdf

[71] 大川周明『亜細亜建設者-ガンディ出現』前掲書、434 頁を参照

[72] Richard Paul, (Translation by Aurobindo Ghosh), “ Aurobindo Ghosh,” *op. cit.*, pp. 12-14.

[73] *Ibid*., p. 13.

[74] *Ibid*., p.14.

[75] 筆者は二つの資料を比較してみたら、リシャールが言っている日本語に訳されたものは、大川によって翻訳され『第十一時 』に出版されている。

亜細亜の神人の時は来りつつある…而して私は此等神人の最も偉大なる者、来る可き世界の英雄を、亜細亜に於て見出した。彼は印度人にして、其の名はアラビンダ・ゴーシュと云ふ[76]。

此の五年間彼は私の求めに応じて月刊雑誌を発行し、最も荘厳なる哲学、人間が未だ知らざりし神と人との智慧を此に発表し、今五巻に達している。今や此の印度の救済者が…亜細亜の師となり、世界の教師となるべき時が来た…私が公会の席に於て彼れの名を発表するは今日を以て始とする。何となれば之を最初に聴くべきものは、実は諸君であらねばならぬからである。希くば彼れの名が、今後諸君に対し、諸君の会に対し、亜細亜の青年に対し、亜細亜に対して、一のシンボルたり、標榜たり、旗幟たらんことを。何となれば彼れの名は新亜細亜、自由の亜細亜、統一の亜細亜、光栄の亜細亜を意味するからである[77]。

この引用と解説からわかるように、リシャールはゴーシュを非常に尊敬していた。リシャールの 4 年間の日本滞在で、大川はリシャールと親しくなり、リシャール夫妻と共に住んだこともあった[78]。したがって、大川がリシャールのゴーシュ観から影響を受けた可能性は極めて高い。ゴーシュに一度も会っていないにもかかわらず、ゴーシュを尊敬し、現代インドの最初の国民的哲学者として認めている。大川は、リシャールに出会って一ヶ月後、つまり、1916 年 11 月に出版したその処女作『印度における国民的運動の現状及び由来』でオーロビンド・ゴーシュに言及しており、ゴーシュを「世界的哲学者」と呼んでいる[79]。大川はゴーシュのことをリシャールに出会う前から知っていたようであるが、そのときはゴーシュの政治的な側面だけを知っており、確かにリシャールに出会ってからゴーシュの思想を理解したと思われる[80]。大川は 1922 年の『復興亜細亜の諸問題』でゴーシュを「近代印度が生みたる、而して印度のみが生み得る偉大なる人格である[81]」と述べており、ゴーシュを非常に尊敬していることは明らかである。このように、大川のリシャールとの関係から偉大なインド哲学者との関係が、間接的であるとはいえ、出来上がったという推測には十分な根拠がある。したがって、ゴーシュの *Essays on the Gita*[82]を彼の思想を理解するた

---

76 大川周明『第十一時』大川周明全集、第一巻、大川周明刊行会、1961 年、991 頁

77 同上書、992-3 頁

78 同上書、882 頁

79 大川周明『印度における国民的運動の現状及び由来』大川周明全集、第二巻、大川周明刊行会、1962 年、611 頁を参照

80 Iyengar Srinivasa K R, *On The Mother*, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, 1994, p.174.

81 大川周明『復興亜細亜の諸問題』大川周明全集、第二巻、大川周明刊行会、1962 年、51 頁を参照

82 2011 年 7 月、山形県、酒田市立図書館、光丘文庫、に行った際、 *Essays on the Gita* が大川周

めの一番の作品だと思ったのであろう。この点を最も明瞭に表す引用が以下の文である。

> さて、翻つて哲学的方面を見れば、アラビンダ・ゴーシュの出現によつて、印度は初めて真個の国民哲学者を得た。彼の哲学は、二十年に亙る欧羅巴留学の間に得たる西洋哲学の驚くべき蘊蓄と、豊富深刻なる自己の精神的経験とを以て薄伽梵歌の思想を闡明し開展して、周匝なる体系を与へたるもの[83]。

大川によるとゴーシュの思想は西洋での 20 年の滞在とそれによる西洋思想の理解、そしてまた様々な神秘的経験によるものであり、その成果は『バガヴァッド・ギーター』に関する彼の考えや解釈に見られるのである。

ただし、大川はゴーシュの哲学思索的側面よりもその実践的解釈に引かれたようである。勿論、思想家としての大川は古代インド思想の「知」と「行」のバランスを知っていた。第二章で詳しく検討した通りである。ただ、今ここでゴーシュの思想に注目したのは、近世以降のインド人が（イスラムが到来してから）「知」と「行」のバランスを喪失し、現世に無関心であったためである。ゴーシュの思想は、忘れられていた「行」「実践」の意味を思い出させたのである。例えば、インドの現状や独立運動でのゴーシュの役割について大川はこういう。

> 彼はまた下の如く教えた—『第十九世紀の印度は、政治的解放、社会的改革、宗教的復興を求めた。而も此等の努力は、印度民族の精神と歴史と使命とを無視して、徒に西欧の動機と方法とを学び、欧羅巴の教育、その器械、その制度を輸入しさえすれば、以て能く印度のために欧羅巴的なる繁栄と勢力と進歩とを招来し得ると考へた。それ故に一切の努力は竟に失敗に終つた。第二十世紀の印度は此の悲惨なる経験に鑑み、英吉利化せる第十九世紀印度の目的と理想と方法とを悉く棄て去らねばならぬ。印度堅確に自己の路を歩みて、独立する生命と文化とを実現し、世界の面前に於て、欧羅巴がつひに解決し得ざりし政治的・社会的・経済的・道徳的問題を解決せねばならぬ。此の目的遂行する方法と力とは、之を印度自身の魂の衷に求めねばならぬ』と[84]。

明蔵書 に保管されてあったが、大川がその本を読んだかどうかは言えない。同じところで Annie Besant が翻訳した『バガヴァッド・ギーター』があった。この『バガヴァッド・ギーター』は確かに読んでいない。従って、大川が *Essays on the Gita* や『バガヴァッド・ギーター』のどの版を読んだかははっきり判断できない。

[83] 大川周明、『亜細亜建設者-ガンディ出現』前掲書、432 頁を参照

[84] 同上書、433 頁を参照

ここで大川は、ゴーシュの言葉を引用して、彼の思想の実践的側面を紹介している。勿論、その基盤は「印度自身の魂の衷」にあるのだが、今のインド人はそれを忘れてしまった。従って、ゴーシュは19世紀のインド人はイギリスの模倣に失敗し、20世紀のインド人は自分の道を歩むべきだと述べているのである。そのために、他国のまねをせず、その成功の要因を自国の中に求めなければいけない。大川の上記の引用は彼自身が抱いていた他国の模倣の弊害についての考えに非常に似ている。

更に大川は、インドのあらゆるところに革命的運動が起り、インド青年が国民意識を喚起されたが、現代インドの少年たちにゴーシュほど影響を与えた人物は外に誰もいなかったと述べている。

> 印度青年の魂に、正しき国民的自覚を喚起こし、従つて革命的精神を奮興せしめたる点に於て、彼れの人格並に言論の如く深刻強大なりしはない。すでに述べたる如く、宗教・文学・芸術の諸方面に於ける運動が、印度復活の拒み難き実証であり、且つ間接に国民主義的自覚を促したことは事実である。また言論文章によつて印度の国民主義を力説したる幾多の思想家ありしことも事実である。さり乍ら、未だ曽て何人も吾がゴーシュの如く直裁明確に、而も深奥なる根拠に立ちて、印度国民の自覚を促したものは無かつた[85]。

大川によるとゴーシュの思想の教義は『バガヴァッド・ギーター』の「行」の道に基づいている。その教義を説明するとき、大川は王陽明の思想と比較を行い、ゴーシュの思想と王陽明の教えは全く同じだと述べている。

> 彼れの教義は、カルマヨガ—行による実現である。其根本精神は、王陽明が「知は行の始、行は知の成るもの、聖学は唯是れ一個の工夫のみ」と唱へたると、全く同一轍である[86]。

大川は、ゴーシュのこの「行」の教義こそが、思索瞑想を重視するインド人に行為こそ思索の実現且つ完成なることだと教え、森林の生活を最高の道徳と信じるインド人に神聖なる英雄的行動に終始すべきことを説いたと述べている。

今まで、「知」と「行」を中心に大川周明のインド哲学に対する考えをみながら、彼のゴーシュ理解を検討した。はたして、大川のゴーシュ理解は正しいのか、また彼のゴーシュ理解の特徴はなんだろうか。以下でゴーシュの思想を見て行きたいと思う。これから、ゴーシュの思想と彼の『バガヴァッド・ギーター』理解について調べ、それを大川の考えと比較して結論へと導きたい。

---

[85] 同上書、432-3頁を参照

[86] 同上書、433頁を参照

4.3. オーロビンド・ゴーシュと『バガヴァッド・ギーター』

既に述べたように、ゴーシュの著作 *Essays on the Gita* はゴーシュ、リシャールとミーラが共に編集し、出版した哲学月刊雑誌『アーリヤ』に連載された記事が本になったものである。その第一編は 1916 年 8 月から 1918 年 7 月まで記載され、一冊の改訂版として初めて 1922 年に出版された。第二編は 1918 年 8 月から 1920 年 7 月まで連載され、ゴーシュが 1928 年にそれを本として著したのである。酒田市にある酒田市立光丘文庫に保管されている大川周明の蔵書の中に、*Essays on the Gita* があるが、大川がそれを読んだ跡は明確に見えない。大川の書き込みなどはなかったのである。ただし、大川がリシャールの『アーリヤ』に載っている記事の翻訳をしているため、『アーリヤ』を取り扱っていたとは確実に言える。従って、後に入手した *Essays on the Gita* に書き込みがなくて読んだ証拠がなくても、『アーリヤ』に載った記事を読んだという推測ができるであろう。

第三章でも述べたように、大川がインド哲学・思想文献の中でも、特に『バガヴァッド・ギーター』に注目していた。それだけでもゴーシュの *Essays on the Gita* は大川に思想的な影響を与えた可能性があり、本論文においてこの書物の内容を分析する理由はここにある。以下 *Essays on the Gita* の詳細な分析を行い、大川とゴーシュの思想の類似点を探ってみたいと思う。それによって、ゴーシュの思想が大川にどれほど影響を与えたかが明らかになるであろう。

4.3.1. 『バガヴァッド・ギーター』の教えと重要性

ゴーシュは *Essays on the Gita* の第一章に『バガヴァッド・ギーター』から求めることと学べることを説明し、この古典の重要性を主張している。かれは次のように述べている。

> 吾等はギーターに求められることは、ギーターが保持しているその形而上的側面を取り除いた実践的且つ現実的真実であり、そしてそこから人類や世界全体のためになるものを絞り出して、それを現在の人間の考えと精神的要求に適する最も自然的且つ基礎的な形と表現で表すことである[87]。

[87] Ghosh Aurobindo, *Essays on the Gita*, Lotus Press USA, 1995, reprint 2003, p.5.

ゴーシュの言葉は少し分かりにくいかと思うが、上記の引用文の意味を簡単に説明すると、『バガヴァッド・ギーター』の真実を、現時代に最も適しく、分かりやすい形で表現した上で、それを実際に活用することである。つまり、『バガヴァッド・ギーター』を単なる聖典として拝読するのではなくて、その教えを現実の生活に実現することが重要であるということである。ゴーシュが『バガヴァッド・ギーター』の重要性を認めるのはこの点であり、『バガヴァッド・ギーター』のほかにも存在する全ての古典をこの基準に基づいて評価している。ゴーシュが *Essays on the Gita* で述べているように、どの古典にしても重要な点は、その古典から人生または人類の将来に価値ある知識が得られるかどうかにある[88]。この考えが *Essays on the Gita* に何度も主張される考えである。例えば、ゴーシュは同じ点を第 1 章の中で繰り返し述べている。

> 吾等はそこ（『ギーター』）に光と助けを求め、吾等の目的はその中の実践的且つ重要な教えを、人類の発展とその精神的生活の健全のために抽出しなければならない[89]。

ゴーシュは、『バガヴァッド・ギーター』研究の目的は、その中の重要且つ実践的メッセージを取り出し、人間の精神的生活をよりよくすることであるといっている。以上の引用文を読んで、ゴーシュにとって古典の実用性は重要であることが理解できると思う。

『バガヴァッド・ギーター』はインド古典の中でも特に重要な古典であり、ヒンドゥー教のバイブルとも言われている。ただし、この古典はインド独立運動の際に一番取り上げられた聖典であり、それ以前はそれほど重要なものとして見られなかったという意見もある[90]。『バガヴァッド・ギーター』は、インドがイギリスの植民地になる以前から人気があったかどうかを議論するのは本論文の目的ではないが、おそらく 19 世紀の終わりごろに、『バガヴァッド・ギーター』はヒンドゥー教古典の最も重要な聖典であったといえる。『バガヴァッド・ギーター』の重要性を唱えたインド独立運動家は、ゴーシュを含めて、バンキム・チャンドラー・チャトルジー(Bankim Chandra Chatterjee)、バール・ガンガデャール・ティラック(Bal Gangadhar Tilak) 、マハトマ・ガンディー(Mahatma Gandhi) である。ただし、ゴーシュによると、これらの運動家は『バガヴァッド・ギーター』の一面に過ぎず「行」の思想だけを誇張し、『バガヴァッド・ギーター』が教えるほかのことを無視している。

---

[88] *Ibid*., p. 4.

[89] *Ibid*., p.11.

[90] Hopkins Thomas J, *The rediscovery of the " Bhagavadgita" in Modern India*, Journal of South Asian Literature, Vol. 23, No 2, (Summer, Fall 1988) pp 58-72

ただし、バンキム・チャンドラー・チャトルジィーをはじめ現代の解釈者はギーターに「行の義」の新しい意味を与え、最初の 3 章や 4 章を重視し、其の中でも特に平等、やるべきことをやって義務を果たすことと、現在とても人気があり、最高の教えとみなされている箇所「行動する権利があって、その行動の成果を求める権利がない」を主張し、11 章のクリシュナの宇宙的姿の表示を除けば、哲学的価値のあるギーターの残りの十八章を重視していない[91]。

ゴーシュによるとBankim Chandra Chatterjeeをはじめ、インド独立運動家が『バガヴァッド・ギーター』にある「行」の思想とその義務を誇張し、『バガヴァッド・ギーター』のこの節を唱えた。その結果、この節と「行」の重要性が『バガヴァッド・ギーター』の全ての教えであると思われてしまったのである。結局、『バガヴァッド・ギーター』の哲学的側面、つまり、「知」と「信」が薄められることになり、『バガヴァッド・ギーター』の思想は「行」に偏ってしまい、現在インド人にもこの節が一番人気がある。ところで、この箇所は大川周明が訳した『永遠の智慧』にも載っており、「事の成らんことを求め、其の功に居らんと求むる勿れ[92]」と訳されている。ただし、これまでの諸章、ならびに以下の説明で明らかにされるように、大川の関心は「知」と「行」のバランスである。

さて、ゴーシュと他の運動家との違いは、ゴーシュが『バガヴァッド・ギーター』のなかで「行」だけではなく、精神的統一も求めていた点である。ゴーシュによれば、「行」だけに重点を置くのは『バガヴァッド・ギーター』の正しい理解と正しい扱い方ではない。ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』の「結果を求めず行為する」という思想がよく唱導されたにもかかわらず、それだけが『バガヴァッド・ギーター』の目的ではないという。『バガヴァッド・ギーター』は「結果を求めず行為する」ことだけを教えない。『バガヴァッド・ギーター』はただその「行」を唱える古典ではない。「行」が重視されても、その思想は『バガヴァッド・ギーター』の全ての教えではない、と主張する。

『バガヴァッド・ギーター』は勿論「行」を進めているが、「行」だけを勧めておらず、「行」と「知」と「信」に平等に重点を置き、最後の目的はこの三道を通じて「梵」と一つになることである。

---

[91] Aurobindo Ghosh, *op.cit.*, p.35

[92] 大川周明『永遠の智慧』大川周明全集、第四巻、大川周明全集刊行会、1962 年、927 頁を参照.

勿論、ギーターは行を唱えているが、行が知となるような行、つまり、行が精神的自覚と静けさになることであり、その行の動機は信愛、つまり、行の動機は意識しながら自分自身の全身全体を梵にささげたことである..[93]

つまり、『バガヴァッド・ギーター』の目的は、「行」と共に、精神の発展、精神の開放であり、「行」「知」と「信」の三道一道で人間はその最後の目的、つまり、「梵」に到達するのである。

上記の議論をまとめると、ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』が１）「行」だけを主張するのではなく、２）「知」と「信」も平等に重視し、３）その思想を実践的生活と精神的生活両方に実現することを教えていると述べているということである。つまり、「知」「行」と「信」の道を歩み、最後に「梵」と一つになることである。このように、ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』が精神と行動のバランスを取った聖典であると考えていることが分かる。以下の引用文でこの点が更に明らかになると思う。

ギーターの哲学とヨーガの中心的な関心とは、ギーターが開始し、継続し、到達する試み、つまり、重要且つ絶対的な内面にある精神的真実の自覚と外面にみえる人間の人生と行動の融合や実現の試みである[94]。

ゴーシュは、『バガヴァッド・ギーター』が人間の精神的真実と人生と行動の統一、そのバランスを教えているといっている。言い換えれば、それは「知」と「行」の融合である。ゴーシュの解釈は、『バガヴァッド・ギーター』がその哲学思想を現実の生活に適用することを唱えている。つまり、思想に基づいた行動をするのが『バガヴァッド・ギーター』の教えである。それはゴーシュが

ギーターの影響は哲学的あるいは学術的だけではなく、即時的且つ生きている影響であり、「知」と「行」のための影響である。ギーターの思想は形付ける強い要因であり、実際に国と文化の復活と復興のために働いている[95]。

を述べているところを見ると十分理解できると思う。ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』の影響は単なる哲学的または学術的ではないという。つまり、『バガヴァッド・ギーター』は学問だけではなく、その学問の実現を重視している。

---

[93] Aurobindo Ghosh, *op.cit.*, p.30

[94] *Ibid*.,p. 563

[95] *Ibid*.,p.562

ギーターの思想の影響は実践的であり、それが人の行動に現れるものである。『バガヴァッド・ギーター』の教えは「知」と「行」の両方に影響するものであり、その思想は実際にインド国とインド文化の復活と復興のために働いている。『バガヴァッド・ギーター』がインド国やインド人の精神的且つ実践的回復を呼びかけたのである。

以上ゴーシュのギーターについての考えを検討してみた。ゴーシュはギーターの中でただ「行」だけを求めるのではなく、その背後にある「知」と「信」の働きに基づいた「行」を求めた。それはインド独立運動家の「結果を求めない行」だけに重点を置く傾向とは違う。ゴーシュの「行」は「知」によって自覚し、「信」の心をもってその至高の実在、その「梵」に従い、全ての「行」をそれにささげるのが真の「行」である。

そこで、説明しなければならないのは、ゴーシュのその至高の実在または梵についての理解である。なぜなら、全てのインド思想は、究極的に至高の実在との合一を目的とする、と言われるからである。

4.3.2. 『バガヴァッド・ギーター』の神

周知のとおり、『バガヴァッド・ギーター』はクリシュナとアルジュナの対話である。後代ヒンドゥー教の思想によると、ヴィシュヌは、地球が滅び始めた際に地上に現れる、悪を撲滅し、人間を導き、新秩序を築き上げる至高神である。『マハーバーラタ』で、ヴィシュヌはクリシュナとして現れ、それがこ神の第八番目の化身として認められている。既に見たように、『バガヴァッド・ギーター』は『マハーバーラタ』の一章であり、『マハーバーラタ』自体が善と悪の戦い、つまり、正義、ダルマのための戦いである。クリシュナは戦場で混乱して武器を捨てたアルジュナに戦いを促すのである。戦いの直前にクリシュナがアルジュナに与えた教え、つまり、アルジュナを説得し、彼に戦いに向かわせるよう激励する話が、『バガヴァッド・ギーター』である。

『バガヴァッド・ギーター』を説くヴィシュヌの化身姿クリシュナは、その聖典で至高神として認められている。それは『バガヴァッド・ギーター』の数章、特に 11 章で説明されているものである。生死や「知、行、信」の教えを与えてから、クリシュナはアルジュナに本姿を見せ、自分が至高神であることを告げるのである[96]。

[96] われは一切の本源なり。一切はわれより転現す(10.8)、われはアートマンにして、一切万物の心に住す(10.20)、見よ、今日ここ一箇所に、わが身中に集まり存する、動・不動のもの、諸共なる全世界を、(11.7)、卿は不滅のもの、知らるべき最高のもの（ブラフマン）なり。卿はこの一切（宇宙）の至上の宝蔵なり。卿は永遠法の不変の守護者なり。卿はわれより太古不易

ここで、ゴーシュがその至高神、クリシュナであれ、またはヴィシュヌや「梵」であれ、その神をどのように理解していたのか、その特徴を検討したいと思う。そしてクリシュナが教える「知」、「行」と「信」の道とそれによって「梵」と一つになることをどのように考えているか説明したい。

現代インド人が信じているように、ゴーシュも、クリシュナが化身であることを認めている[97]。そして、ヒンドゥー教は汎神論的な多神教であっても、ゴーシュは唯一の神だけを認める。他の宗教の神々が、この至高の神、それはイシュワラであれ、梵であれ、またプルシャであっても、この至高の存在の一側面だけである。ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』の神を以下のように描写している。

> ヨーギンのイシュワラと知を求める者の梵とは同じものであり、唯一至高の存在で、唯一至高の普遍的神質である。この神質は多数の一般大衆宗教の有限の私的神ではない。なぜなら、それらの神はこの唯一神（イシュワラや梵）、この創造的、指導的、その存在の完全真実の個人的側面の部分的、外面的な表れに過ぎないのである。この神は唯一の至高の神、我、実在、プルシャであり、他の神はこの神の一側面に過ぎず、全ての各性質は広大無辺の性質のわずかな発展に過ぎない。この神はパラブラフマであり、パラメシュワラで、至高の神である。なぜなら、これは至高の我と魂であり、かれの至高の原存在からかれがこの宇宙を最初に造り支持している...[98]

また、他のところで、ゴーシュはこの至高の実在をヴァスデーヴァと呼ぶ。ただし、上記の引用で見たように、ゴーシュがこの宇宙に唯一の神の存在を認め、それが『バガヴァッド・ギーター』の神であると述べている。以下の引用も同じことを示している。

> ヴァスデーヴァ、つまり永遠の存在、それが全てであるとギーターがいう。その存在は梵である。それがその自分の高なる精神性質から意識的に全てを創造し支持しており、意識的に物質存在の知、思、命、感、と客観現象の全てのものとなる[99]。

上記の引用はゴーシュが『バガヴァッド・ギーター』での「神」をどのように理解しているかを明らかにしている。彼にとって、プルシャ、神性、至高の

のプルシャ（最高の自我、ブラフマン）と考える。(11.13) [翻訳は辻直四郎『バガヴァッド・ギーター』講談社、1980 年]

[97] Aurobindo Ghosh, *op.cit.*, pp. 14-15.

[98] *Ibid*., pp. 342-3.

[99] *Ibid*.,p.308.

存在はすべてその唯一の神、ヴァスデーヴァ、パラメシュワラ、梵の別名である。ゴーシュは、『バガヴァッド・ギーター』の神クリシュナを「至高の存在」、「梵」と同一視し、最終的に『バガヴァッド・ギーター』は「梵」という唯一神を表現していると述べている。

さて、次の問題はその至高神が地上に降り、人間として生まれた理由である。『バガヴァッド・ギーター』の 4 章 7 節に書いてあるように、国（インド）で法が滅びるときは、その至高の神、ヴィシュヌが地上に現れ、悪との戦いに参加することを約束している[100]。ただし、ゴーシュによると、法を守るだけがクリシュナ化身の役割ではなく、法を守ることだけではその化身の目的であると考えることができない。クリシュナが法を守るほかに、もう一つの目的があると述べている。言い換えれば、この神や至高の存在はＡ）ダルマ（法）を守るため、そして、Ｂ）人間を神と同じようにさせるため、つまり人類を神性を持つ状態までに発達させるため化身して地上に降りたのである。

> なぜならば、神の降誕には二つの側面がる；その一つは降誕、つまり、神が人間として生まれること、神質が人間の姿と性質で現れること、永遠の化身の側面であり、その二つは上昇、人間の神質に生まれる、人間が神性、神を知る状態に到達する、魂が改められ、生まれ変わる側面である。神の化身と法の支えの目的がその魂の新生を支えることである[101]。

ゴーシュは、法を守るだけの目的で神が地上に生まれるのはあまりにも単純すぎるといっている。なぜならば、例えば、達人、偉人、聖人、運動家、宗教家、国王なども有力者であり、それらの人は有力者であるので法を守ることが十分にできるはずである。つまり、法を守るために神の降誕が絶対的に必要とはならないのである[102]。ここで、ゴーシュが言いたいのは、神の化身が法を守る役割を担っても、基本的な目的は以上で説明したとおり、神質を人間の姿と性質で現すこと、人間を神的性質に生まれ変わること、つまり人間に神性、神を知る状態に到達させることである。ゴーシュの『バガヴァッド・ギーター』解釈によると『バガヴァッド・ギーター』の目的は人間の神性との統一、人間の中

---

[100] 何となれば、正法(dharma) の衰微あり、非法の興起あるごとに、われは自身を創出す(4.7)[翻訳は辻直四郎『バガヴァッド・ギーター』講談社、1980 年]

[101] Aurobindo Ghosh, *op.cit.*, p.148

[102] *Ibid*., p. 148

に潜んでいるその神の存在を説明することであり、またその存在に目覚める方法を闡明することである。

4.3.3.『バガヴァッド・ギーター』と人間の中に潜んでいる神の存在

神の性質は吾等の中に存在している。ただし、吾等はそれを自覚していないだけである。そこで、ゴーシュによれば『バガヴァッド・ギーター』の目的、神の化身、降誕の目的は人間に、自分のなかにあるその神の性質の存在を意識させることである。

> この至高の神性は全て存在しているものの中に潜んでいる唯一の不変不滅的な我であり、従って人間はこの不変の我の精神的意義に目覚め、そしてその不変の我を自分の内に存在している非個人的素質と一つにならなければならない。それは人間の行動の創造者であり、行動の指示者であり、人間の中に存在する神質である。そのために、人間は中に存在する神質（我）を意識する必要があり、中に神性が潜んでいることを悟らなければいけない。人間はその全てのベールを破ってそこからた起き上がり、内に存在する我と一つにならなければならない[103]。

簡単に説明すると、「我」が存在する全てのものの中に潜んでおり、人間はまず、その存在に目覚め、その我と一つにならなければいけない。人間は自分の中に存在する神の性質（我）を意識しなければいけない。以上の引用から分かるように、ゴーシュは神の性質が人間の内側に潜んでいて、神の化身の目的は人間に人間とその存在が一つのものであると自覚させることである。既に述べたように、ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』の神を唯一の神として認識し、その神をクリシュナ、ワスデヴァ、イーシュワラ、パラメーシュワラ、プルシャ、プルショッタマ、梵などの様々な別名で示している。名称は異なっても実は唯一の神なのである。この至高の存在は宇宙の創造者であり、万象万物はこの神性の存在の、その無限な存在の表現である。[104]

> 神と呼ばれ、ブラフマン（梵 Brahman）と呼ばれ、人格のないものであり、同時に人格を持ったものであり、いずれより優れたものであり、異なったものであると共に両方を合わせたものより優れていて、異なっている至高の我が存在する...各魂はこの独立的存在、つまり、至高の我の一部であり、この全魂の永遠の魂の一つであり、至高の神およびその普遍的な性格の部分的な現れである。存在するものはすべてこの神性、この神格、このバスデ

[103] *Ibid*., p.343

[104] *Ibid*., p. 343

ヴァである。なぜならば、自然による力によって、また自然にある魂によって、神が存在するもの全てになり、すべてのものが神より出でて、神に存在し、また神が存在するため存在する。しかし神自身はどの最大顕現や深い魂そしてどの無限の者よりも優れている[105]

ここでは、「万象万物は唯一の神性の存在の表現である」というインド哲学の最も古い思想が見られる。吾等全ての中にその至高の我が潜んでいる。ゴーシュは上記引用中、その存在をワスデヴァと呼び、『バガヴァッド・ギーター』にその存在が全てであると書いてあることを述べている[106] 。

すべてのものに存在する神格は同じである。この神格はすべてに存在する「我」であり、すべてがこの「我」に存在し、動く。それ故、人はすべての生き物と精神的な統一性に目覚めるべきであり、すべてを「我」に見出し、「我」にすべてを見出すことが重要である。さらに、すべての事物や生き物を自分と見なし、心と意志と生のすべてで適宜に考え、感じ、行動をすべきである。この神格となるものは、ここおよびその他の場所に存在するもの全ての起源であり、自身の性質によってこれらすべての無限の存在物になったのである。したがって、人は生物と無生物、すべてのものに選ばれし者（神）を見出し、崇敬し、太陽、星、花、人間、すべての生き物、また大自然の性質、形態、力に存続する神の現れを崇拝するべきである。ヴァスデヴァ・サルヴァム・イティ（神はすべてに遍在する）。人は神性の先見や共感、そして、さらに強い自我同一性をもって、自分を宇宙と一体感を持つ普遍な者に変えることが求められる。[107]

ワスデヴァは全ての自然現象、万物の中に存在し、人間の本質はこの神性な存在の万象の中での出現を認め、拝むことである。全てをその存在の表現であり、その存在がすべての中に潜んでいることを認めることである。それを自覚すること、それに目覚めることは実に神意に従うことであり、人間の本質はその神性の存在を自分の中に実現することである。この思想が何回も『バガヴァッド・ギーター』で繰り返されている。ゴーシュによると、この思想こそが『バガヴァッド・ギーター』の至高の教えであり、精神的行為の実現である。

以下さらに詳しい説明を行うが、ここで、ゴーシュのこの考えが大川の宗教と呼ばれる道徳的生活の一部分の考えと極めて似ている点を指摘しておきたい。つまり、自己より上なるもの「親」「祖先」「天」「至高の生命」に対する敬畏の

[105] *Ibid*., p. 455-6

[106] *Ibid*., p. 308

[107] *Ibid*., p. 343-4

感情、そして最終的にその至高の生命に自分を託し、その至高の生命を自分の中に実現すると言う考えと全く同じである。

今までのディスカッションでは大川とゴーシュの宗教的･哲学的思想について調べてきた。次は、ゴーシュの「行」と「信仰」に対する考えを検討したいと思う。

4.3.4. 『バガヴァッド・ギーター』における信仰と行為

これまで見てきたように、ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』を精神と実践のバランスが保たれた聖典であり、その目的は人間を自分の中に存在する神性まで導くことである。つまり、神の化身の目的は二つあり、まず、ダルマ（法）を守ることと、さっき述べた、人間に自分の中に神性を見つけ出させることである。

既に見てきたように、ゴーシュが理解しているカルマヨーガは彼の同時代の運動家の理解とは違うのである。後者の多くは『バガヴァッド・ギーター』が教えるカルマヨーガを単なる任務、つまり、やるべきことを、義務と思い無関心になって行うことと解釈した。一方、ゴーシュはどの行動でも無関心的になってやるものではなく、行動自体を神にささげるものと思いながら行うことである。「行」は、神を信じ、それを理解して、それにささげものである。「行」の動機は義務ではなく、神意に従事する目的でなければならない。このような「行」だけがカルマヨーガ の本義である。ゴーシュはこの点を仏陀の例を挙げて詳しく説明している。仏陀は家族に対して義務を果たさなかったが、行動は神意に基づいた行動であった。それは本当のカルマヨーガである。

この点はゴーシュを理解する上で非常に大事な点である。大川も指摘しているように、12 世紀ごろからインド思想は厭世観が重要視され、インド人の関心は死後の世界、輪廻の人生からの解脱が中心的になった。現実の世界が幻想であり、生まれ変わりのこの循環からどうやって解放されるかが当時の人々の問題の中心であった。来世のことばかり重視し、現実の世界が幻想の現象としか見ないインド人は無気力状態に陥っていた。

インド人をその無気力状態から叩き起こすため、インド独立運動家が『バガヴァッド・ギーター』を取り上げ、特にその中のカルマヨーガの思想を中心に古典を解釈したのである。上述したように、その中の「行」と「義務」の教えだけが強調されたのである。確かに、『バガヴァッド・ギーター』、特に最初の 3･4 章はそのように解読でき、それに基づいて『バガヴァッド・ギーター』は実践倫理の本であると言ってしまうのは簡単である。

だが、ゴーシュは『バガヴァッド・ギーター』を実践倫理の書物としてではなく、精神生活の指南書とみている。この点を繰り返し言っておきたい。『バガヴァッド・ギーター』の教えは、現実の生活に実現できるものであり、「行」についても、『バガヴァッド・ギーター』は吾等に行為を拒否することを教えない。ただし、義務に動機付けられた行為を勧めないのである。以上説明したように、「結果を求めず行為する」の思想がよく唱導されてきたにもかかわらす、それだけが『バガヴァッド・ギーター』の目的ではない。ゴーシュによると『バガヴァッド・ギーター』は「結果を求めず行為する」ことだけを求めず、反って、義務を果たさなくても、自分が忌み嫌う行為を絶対にしないことを唱道している。[108]つまり、『バガヴァッド・ギーター』は「神」または本我に従うことを唱えている。このように考えた場合に、義務を捨て、本我に従って家出をした仏陀の行為も正当化される。つまり、ゴーシュの理解では、あらゆる義務を捨て、神にささげるような、神意に従い、信愛に基づいた行為こそが『バガヴァッド・ギーター』が教える「行」である。[109] 義務だと思い機械的に行為するのではなく、神を信じ、結果を神意にささげるのである。

> バガヴァッド・ギーターの教えは無関心に任務を果たすことではなく、神性なる人生を歩むことであり、すべての義務（sarvadharman）を捨てて、唯一至高神に帰依することである。ギータは無為より行動を好むが、努力を断念するという選択肢を否定しない。むしろ、それを神への一つの道として認めている。もしも努力や人生や任務をすべて断念することでしか神に近づけないといことならば、また強い召命感を持っているならば、人はその火中にその努力や人生や任務を投じるしか方法がない。神の呼び出しが責務であり、他の物事に掛けられない[110]。

つまり、ゴーシュは、『バガヴァッド・ギーター』が行為せず任務を捨てることを絶対に唱えない。そうではなく、人間はその本質に従わなければならないと強く強調するのである。若し個人の本質が行為を拒否し任務を捨てることであれば、それも『バガヴァッド・ギーター』の教えに従う行為であろう。ただし、『バガヴァッド・ギーター』によると、「行」の道だけが神と人一つになる唯一の道ではない。神意または本質に従うことが大事であり、その神意に従うための道はどれでも神と一つになる正しい道である。行は神意をしらなければ実践できないのである。まさに知行合一である。

---

[108] *Ibid*., p. 34.
[109] *Ibid*., p. 33.
[110] *Ibid*., p.33.

上記で示したように、「行」はただの義務を果たすものではなく、「知」、と「信」に基づいた、それと融合した「行」でなければならない。その三道に従って、人間は至高神性と一つになることができる。『バガヴァッド・ギーター』の目的は三道をとおして、人間の魂をその本質に目覚めさせ、神性と統一に導くことである[111]。

> 第一歩はカルマヨーガ（「行」の道 Karmayoga）即ち無私無欲の献身的な努力である。ここでバガヴァッド・ギータは行動を主張する。第二歩はジナーナ・ヨーガ（「知」の道 Jnanayoga）、即ち自己実現や「我」及びこの世の正体に関する知識であり、知識が主張される。しかし、献身的な努力が続き、努力の道が消えるのではなく知識の道と一体化する。最後の一歩はバクティ・ヨーガ（「信愛」の道 Bhaktiyoga）即ち神である至高の「我」を求め、崇拝することであり、信仰心が主張される。ただし、知識が従属させられるのではなく、逆に持ち上げられ、活性化され、満たされるのである。この段階でもまた献身的な努力が続き、（努力と知識の）両道が知識、努力及び信仰心の三位一体の道に変わって行く[112]。

さて、この三道に従って、人間は神意に従うことができ、最終的に自分の中に存在する神性に目覚めるのである。ただし、その自覚を妨げるのは人間の無知である。その無知は、人間が自分の中に存在する神性を知らず、自我（エゴ）に支配されているからである。自我に従う人間は 3 つの性質、つまり、タマス（無知、無力）、ラージャス（感情、行為、愛着）とサットワー（冷静、知恵、満足）に支配されており、全ての「行」がその 3 つの性質から生まれた、動機付けられた行為である。この行為は神意に従う行為ではなく、人間はその３性を超越しなければならない。『バガヴァッド・ギーター』によると、「知」、「行」、「信」の道を歩み、この 3 つの性質を克服して行う行為はカルマ（業）を作らない行為であり、神に身をささげた上の神意に従う行為となる。つまり、ゴーシュの説くカルマヨーガはこの行為のことである[113]。

行為または、行為の結果について説明するとき、ゴーシュは次のように述べている。

> 大自然は普遍的に働く者である。人の努力はすべてこの大自然のものであると同時に、人に対する大自然の努力の成果物もまた人より偉大な力によって導かれている。人はもしもこの二つのことを精神的生活で実現できれば、彼の行動のもつれ且つ束縛から逃れる。

---

[111] *Ibid*., p. 37.

[112] *Ibid.*, p. 38., also refer p. 30.

[113] Ramesh S Betai, *'Gita and Gandhiji'*, Gujrat Vidyapith, Ahmedabad, 1970, p. 69.

なぜならば、束縛は利己的な要求や参加の結果である。（無私無欲の）行為は主観的な反応を起こさず、人の魂の純粋さや安らぎに汚れや跡を残さない[114]。

個人は、自分が行為しているのではなく、自分はただの道具であり、至高の存在が自然を通して自分をその行為を行う道具として使っていることを認識できれば、その個人が行為または業の結果に縛られず自由になる。この知識を得た人は行為の結果から開放される。このような人は神の代理人であり、神のため、世界の魂のため、人類の発展のために努める[115]。このような人は至高の存在と一つになることができる。要するに、その解決は行為を拒否するのではなく、信愛によって、行為の結果を求めず全てにおいて神意に従うことである。　大川によるとゴーシュが、今まで無為で現状を変えようとしないインド人に、この「行」の道を教えたわけである。

この行の哲学は、寂静無為を以て高尚なるかに考へたる印度人に向つて、単なる思索瞑想の無価値なること、行為こそ思索の実現且つ完成なることを教へた。彼は森林に退く隠遁独善の生活を斥け、人は一切の成敗を超越して、神聖なる英雄的行動に終始すべきことを説いた。而して此の思想は、多数の印度青年に強烈なる実行的意志を鼓吹した[116]。

大川によるとゴーシュの最大の貢献はインド復興に刺激を与える思想、つまり、インド人の間に哲学思索に基づいた国民的意識を喚起し、無為的な考えの無意味を教え、「行」の道に促すことであった。

彼は青年に向かつて告げた—『真個の印度人にして、初めてよく一切を信じ、一切を断行し、一切を犠牲にし得る。故に汝等は先づ印度人とならねばならぬ。アリヤの思想、アリヤの鍛錬、アリヤの性格、アリヤの生命を再び掴得せよ。汝等の知識又は感情を以てにあらず、驀地に之を汝等の生命に掴得せよ』と[117]。

---

[114] Aurobindo Ghosh, *op. cit.*, p. 304.
[115] *Ibid*., p. 458.
[116] 大川周明『亜細亜建設者-ガンディ出現』前掲書、433-4 頁を参照
[117] 同上書、433 頁を参照

結論

21 世紀に入ってから、大川周明は改めて脚光を浴びた。理由は明瞭で、一つは、今世紀の初めに日本政府が従来の欧米一辺倒の外交政策を見直して、隣人のアジア諸国にこれまで以上の親密な関係を持つことを明らかにしたこと、二つ目は、日本の保守化（右化）傾向が取り沙汰される中、大川の思想、行動が再認識されたためである。近年彼の著作、日記や『日本二千六百年史』の再版など、いくつかが出版された。確かに、彼の著作は今の日本を考える上で極めて示唆に富む情報を与えてくれるし、日本の現状を考える材料としては一等級であると言えるだろう。いずれにしても、いくつかの例外はあるとしても、彼の著作は「アジア主義」との関わりで関心が持たれた。この点は、これまでと余り大きな変化がない。筆者は、本論の冒頭で明らかにしたように、アジア主義の立場から大川を調査するつもりは最初から全くなかった。そうではなく、筆者が興味を持っていたのは、倫理・宗教的観点から彼の思想遍歴、特に母国インドとの関わりであった。

この人物をある偶然から学ぶことになったが、研究が深まるにつれて、彼を正しく理解するためには、インドとの関係を十分にふまえないと不可能であるとさえ考えるようになった。もちろん、繰り返すが、政治的、民族独立運動、あるいはアジア全体の統合などというレベルの関心ではない。筆者の関心は、大川が幼い頃から学生時代、満州鉄道株式会社東亜経済調査局などで働くようになっても、やはり激情的な性格は変わらず、宗教、思想、哲学研究を愛する気持ちを持ち続けた点に関心があった。さらに、この人物の研究は既に相当数に達しており、かなり深く理解されるようになっている反面、その思想的調査は必ずしも十分とは言えない。「アジア主義」についてはもう十分に語られてきたであろう。しかしながら、彼の思想形成の中で枢要な位置を占めるはずのインドコネクションについては、研究の現状は明らかに不十分である。以上の点に留意して調査を行うことにした。

100 枚前後の論考の組み立ての軸になる概念は、大川周明が少年時代、特に中学校、高校時代、大学時代へと年齢を重ねるにつれて確立してゆくように見える、「知行合一」思想である。筆者は、一貫してこの点を解明することに務めた。第 1 章で概説したように、この人物は若い頃から考えることと行動が一致しないと我慢できないような所があった。幕末から明治に入っても、日本の知識人の中で陽明学的な行動と知識の一致・統合はいわば日本人インテリ、特に士族階層の特徴であった。大川は武家の出身ではなかったが、やはり時代の風潮と

して感じ取っていたのだろう。背景的知識としてこの点を知ることが重要であるので、第 1 章では比較的詳しく彼の経歴を紹介、検討した。特に重視したのは、「神田事件」、すなわちコットンの『新印度』を見いだした事件である。この事件は彼のアジア主義への転向を促したとして、従来様々な研究者は必ず言及している。もちろん、この解釈が誤っていると言うつもりはない。ただ、この事件の思想遍歴的意味は、大川がこの事件によってこれまでの知識に偏向したインド理解の問題点を、いわば「革命的に」転換させられたということである。大川の誇張を差し引いても、この事件がなければ、「本当の」インドを知らないまま、彼の友人達が考えていたように、学者の道を進んでいた可能性は十分にある。大川はこの事件によって、単なる知識と複雑な現実は必ずしも同じではなく、実際のインドおよびインド人との関わりを通じて、知識と行動のバランスを保つことが不可欠であることを知ったのだと思う。つまり、大川が言うようにインド哲学・宗教などの研究を文字通り放棄してしまったのではなく、これまでの学究生活に完全に欠落していた行動の必要性を痛感した、ということである。大川が少年時代から行動と思想の乖離を嫌ったことはいくつかの出来事で知ることが出来る。「栗野事件」が典型的なものである。この「知」と「行」のバランスを保とうとする性格が彼の生涯を貫く関心事、すなわちアジア研究とその一部を形成するインド研究にも色濃く反映しており、それを決定づけた事件として *New India: Or, India in Transition* との出会いが位置づけられる、というのが筆者の立場である。

こうして大川はインド思想、宗教研究をやめたのでないことを認めた上で、次なる作業として彼のインド思想・哲学に関する知識、理解はどの程度であったかを検証する必要があった。この目的を達成するのに、最良の資料が『印度思想概説』である。既に思想家、宗教研究者して円熟した時期（1929－30 年）に出版されている。この書物で大川が述べたかったのは、インド思想発生の次第はともかく、一定の時期を経てインドに定着した古代インド思想の特徴は、有神的傾向を強く持つようになったこと、複数の神を認めるものの、最終的には一つの宇宙的原理に収斂するという考えを確立した点である。宇宙的原理は森羅万象を支配する究極の原理であるが、同時にインド人の天才性は、修行、徹底した内省によって人間の内面を極限まで観察することによって、宇宙の究極原理を体得できるという「事実」を発見したことに見いだすことができる、という。この「梵我一如」の考え方は、結局、世界全体を支配すると考えられる宇宙的原理、形而上学的原理と、現実に生活する人間（我）の最終的バランスの状態、調和的に一如になった状態である。大川は、古代の原初的インド思

想には両者の均衡が認められると考えていた。しかし、時代の推移に伴って、このバランスが失われるようになった。その結果外来宗教や帝国主義勢力の侵略が容易になったと、大川は考える。

なお、蛇足ながら、筆者は、この調査の過程で『印度思想概説』のかなりの部分が当時の宗教学会おける世界的権威、ドイセンの著作 *Outlines of Indian Philosophy* の翻訳、翻案である事を発見した。この点は、筆者がこれまで調査したいかなる文献においても指摘されていない事実である。

それはともかく、全体的な印象としては、当初、「梵我一如」思想と「知行合一」思想の結びつきがあるとはあまり思えなかった。別次元の話のように感じられたのである。従って、筆者は長い間、この問題を放置していた。ところが、ある人物を知ることによって事態は大きく変化した。オーロビンド・ゴーシュである。第 4 章で紹介した通り、大川は著作のあちこちで、この人物を持ち上げている。むしろ絶賛しているといっても良いくらいである。体系的にゴーシュを解説した著作はないものの、ことインドの現状、インドの復興という問題に関しては、大川のこの人物に対する評価は極めて高いことが分かる。大川はゴーシュの活動家の側面を知っていた。しかし、同時にこの人物が生涯の後半期に入ると、宗教・哲学的思索と実践にいそしんだことも知っていた。現実のインドに欠けているのは行動であり、哲学的・宗教的瞑想だけではかえって状況を悪くすると考えていた大川にとって、ゴーシュはこの上ない思想的刺激であった。ゴーシュはインドが久しく失っていた行動と思想の理想的バランスを回復した人物なのであった。もちろん、彼が行動の必要性が重要であると主張した背後には、同時代の思想潮流があったことも事実である。

大川はゴーシュと直接会ったことはない。この点が筆者の研究上のアキレス腱である。直接薫陶を受けたり、議論をしたわけではないので、大川の思想における「梵我一如」と「知行合一」思想の結びつきは両者の直接的交流によって生じたのではないからである。ただ、ほぼ確実な点は、大川はポール・リシャールを通じてゴーシュを知り、大川自身ゴーシュの作品を間接的に翻訳したり、彼の作品を読んだと思われることである。その中で、本論との関わりで最重要な作品が *Essays on the Gita* である。大川自身この書物を所有していた。ただし、彼が読んだのは、雑誌 *ARYA* の記事であったことはほぼ確実に言える。なぜなら、大川はゴーシュによって翻訳されたリシャールの *The Eternal Wisdom* を自ら日本語に重訳したことから知れるように、*ARYA* との関わりは深かった。さらに、*Essays on the Gita* の初出もまた *ARYA* であるからである。大川が本雑誌に目を通していたことは疑いを入れない。そして、同雑誌中の *Essays on the Gita*

を読んでいたことはほぼ間違いないと考える。

以上の経緯を経て、筆者に残された最後の作業は、ゴーシュの *Essays on the Gita* を吟味して、そこに大川が理想とした思想が展開されているかどうかを検証することであった。さらに、以上の仮説に時系列上の矛盾が無いかを確認することであった。その結果、この書物に盛られた『バガヴァッド・ギーター』の思想の分析と注解は、明瞭に行動と思想のバランスを説いていることが分かった。この点が本論の核となる第 4 章のポイントである。

その結果、大川の知行合一的な思考法は、まず第一にその起源が当時の日本に残されていた士族的価値の名残であり、大川自身の個人的資質という基本的に重要な要素がある一方で、リシャールを通じて知ったインドの哲学者・宗教家ゴーシュの影響がほぼ確実に見られることを確認した。

ゴーシュが述べていたのは、単なる無私の行為ではなかった。彼が主張したのは、神意を十分にふまえた上での行為であった。神意とは、少なくとも神を承認する者にとって、至上の重要性を持つ。これに勝るものはない。知とは神意を知ることであり、これをわきまえた上で行為する。これが人間にできる最上のことである。宇宙の究極の原理（究極の知 = 梵）に、現実の形而下世界に生きる人間（= 我）が統合される。これを大川流に言えば、まさに「知行合一」なのである。この考え方は、まさしく大川が生涯求めていた理想であった。その理想を哲学的に体系的に示してくれたのが、ゴーシュだったのである。誤解を招かないように繰り返せば、ゴーシュが大川の思想を完全に支配していたのでは、もちろんない。第 1 章で示したように、大川は若い頃から幅広い宗教・思想遍歴を経験していたからである。大川の宗教観は単純ではない。ただ、少なくとも彼の考えが大川のものと極めて近似しており、大川がこれに対して非常に関心を示し、多くを学んだであろうことは、ほぼ疑いないと考える。

このように、本研究は、論証の過程にやや不確実な仮定を含むことを認めながらも、出来る限り状況的証拠に照らして、大正時代から昭和時代初期にかけて、すなわち日本が資本主義の発展に伴い、やがて近隣のアジア諸国に侵略する時代の代表的イデオローグと見なされてきた大川周明の思想、行動の背後にある「知行合一」的傾向が、その確立の過程において、インド思想、特に同時代のインド哲学者、宗教家オーロビンド・ゴーシュの思想から強い影響を受けていることを明らかにした。

参考文献

本研究の対象資料

- 大川周明、『印度思想概説』大思想エンサイクロペヂア（第八巻）、春秋社 1929-30 年
- 大川周明、『印度思想概説』「大川周明全集」 第 3 巻、大川周明全集刊行会、岩崎書店 (発売)、東京、1962 年
- ポール・リシャール（著）、大川周明（訳）、『永遠の智慧』「大川周明全集」 第 4 巻、大川周明全集刊行会、岩崎書店 (発売)、東京、1962 年
- Cotton, Sir Henry, *New India:Or, India in Transition*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co., Ltd., 1907
- Deussen Paul, *Outlines of Indian Philosophy with an Appendix on the Philosophy of the Vedanta in its Relations to Occidental Metaphysics*, Berlin, Karl Curtis, 1907
- Sri Aurobindo, *The Eternal Wisdom- Central sayings of Great Sages of All Times*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1993
- Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*, Lotus Press, USA, 2003

日本語参考文献—書籍

第一次資料

（大川周明著書：出版年順）

- 『印度に於ける国民的運動の現状及び其の由来』東京、大川周明、1916 年
- 『日本文明史』東京、大鐙閣、1921 年
- 『宗教原理学講話』東京刊行社、(哲学講話 ; 第 14 編) 1921 年
- 『復興亜細亜の諸問題』東京、大鐙閣、1922 年
- 『革命欧羅巴と復興亜細亜』猶存社(猶存社小冊 ; 第 1) 、1922 年
- 『復興印度の精神的根據』東京、東洋研究會、(東洋講座：第 3 輯)、1924 年
- 『日本精神研究』（第 1-第 7＋別冊）、社会教育研究所、1924 年
- 『道義国家の原理』社会教育研究所、(社会教育研究所リーフレツト ; 第 3)1925 年
- 『亜細亜、欧羅巴、日本』大東文化協会、1925 年
- 『日本及日本人の道』社会教育研究所、1925 年

- 「財団法人明治聖徳記念学会紀要」第 22-26 巻『大邦日本の理想』第 26 巻、明治聖徳記念学会、1924-26 年
- 『日本及日本人の道』 東京、行地社出版部、1926 年
- 『中庸新註』東京、大阪屋號書店、1927 年
- 『特許植民会社制度研究』、宝文館、1927 年
- 『中庸新註』大阪屋号書店、1927 年
- 『日本精神研究』行地社、1927 年
- 『清河八郎』行地社出版部、1927 年
- 『國史概論』 東京、行地社出版部、東京、文録社(発売)、1929 年
- 現代思潮の批判』大川周明、本多熊太郎述、東京、海軍省教育局、1929 年(思想研究資料 / 海軍省教育局 [編] ; 21 号) 1929 年
- 「世界思潮」（第 1 冊 - 第 12 冊）『現代印度思想運動』（第 3 冊）東京、岩波書店、1928-29 年
- 『現代思潮批判』中央教化団体聯合会、(教化資料 ; 85 輯) 、1929 年
- 『印度思想概説』大思想エンサイクロペヂア（第八巻）、春秋社 1929-30 年
- 『日本及日本人の道』改訂版、東京、文録社、1930 年
- 『日本的言行』行地社、1930 年
- 『国史読本』先進社、1931 年
- 『日本的言行』神武会出版部、1933 年
- 『日本精神への浄化』神武会名古屋支部、1933 年
- 『国史読本』第 5 版、国民運動社、1933 年
- 『国史読本』日本青年社、1935 年
- 『国史読本』改版、日本青年社、1935 年
- 『國史讀本』 改版、東京、東亜会、1935 年
- 『国史読本』訂正改版、有精社、1936 年
- 『奉事至尊』アサヒ印刷所、1936 年
- 『国史読本』2 版、東亜会、1938 年
- 『中庸新註』大阪屋号書店、1939 年
- 『日本二千六百年史』 東京、第一書房、9 刷、1939 年
- 『復興亜細亜の諸問題』東京、明治書房、1939 年
- 『日本精神研究』普及版、東京、明治書房、1939 年

- 『アジア問題講座』（第 1～5 巻）創元社、1939-40 年
- 『日本的言行』（第 3 版）東京、文録社、1940 年
- 『近世欧羅巴植民史』東京、慶応書房、1941 年
- 『亞細亞建設者』東京、第一書房、1941 年
- 『中庸新註』大阪屋号書店、3 版 1942 年、
- 『復興亜細亜の諸問題』明治書房、30 版、1942 年
- 『米英東亜侵略史』第一書房、1942 年
- 『南方建設の基本問題』（南方經濟懇談會編）東京、内外書房、1942 年
- 『回教概論』東京、慶應書房、1942 年
- 『大東亜秩序建設』東京、第一書房、1943 年
- 「国家と文化『大東亜共栄圏の歴史的根拠』(大川周明)」大日本言論報国会、同盟通信社出版部、(日本思想戦叢書 ; 第 3 輯)1943 年
- 『佐藤雄能先生伝』明治書房、1944 年
- 『新亜細亜小論』日本評論社、(日本評論叢刊;1)1944 年
- 『復興アジア論叢』国際日本協会、1944 年
- 『大東亜民族誌』（東亜経済懇談会）東京、鱒書房、1944 年
- 『安楽の門』出雲書房、1951 年
- 『回教概論』東京、岩崎書店、1954 年
- 『大川周明全集』 第 1 巻 - 第 7 巻、大川周明全集刊行会、岩崎書店 (発売)、東京, 1961- 74 年
- 「現代日本思想大系『革命ヨーロッパと復興アジア』、『安楽の門』(大川周明)」第 9、筑摩書房、1963 年
- 「現代日本思想大系『日本精神研究』はしがき(大川周明) 」第 31、筑摩書房、1964 年
- 「ドキュメント日本人『北一輝』(大川周明)」第 3、学芸書林、1968 年
- 「北九州大学開学二十五周年記念論文集、『北一輝と大川周明』ノート(安部博純)」北九州大学、1972 年
- 『大川周明集 / 大川周明著 ; 橋川文三編集・解説』東京、筑摩書房(近代日本思想大系 ; 21)1975 年
- 「宮崎滔天. 内田良平. 西田税. 大川周明 / 宮崎滔天 [ほか] 著」『安楽の門 / 大川周明著』東京、平凡社 (日 本人の自伝 ; 11) 1982 年

- 『大川周明日記 : 明治 36 年〜昭和 24 年』大川周明顕彰会編集、岩崎学術出版社、東京、1986 年
- 『復興亜細亜の諸問題』東京、中央公論社(中公文庫) 、1993 年
- 『日本的言行』東京、大空社 (叢 書日本人論 ; 16) 、1996 年
- 『大川周明関係文書』、芙蓉書房出版、1998 年
- 『日米開戦の真 : 実大川周明著『米英東亜侵略史』を読み解く』佐藤優、大川周明、小学館、2006 年
- 『頭山満と近代日本』大川周明著、中島岳志編・解説、春風社、2007 年
- 『道』書肆心水、2008 年
- 『特許植民会社制度研究 : 大航海時代から二十世紀まで』東京、書肆心水、2008 年
- 『猶存社と行地社、あるいは国家改造への試み』北一輝, 大川周明, 満川亀太郎著、（大川周明：五・一五事件調書。『振興アジアの諸問題』序；北一輝君を憶う、ほか）東京、書肆心水 (入 門セレクション；アジア主義者たちの声 ; 下) 2008 年
- 『回教概論』東京、筑摩書房、ちくま学芸文庫、2008 年
- 『日本二千六百年史』東京、毎日ワンズ、2008 年
- 『大川周明「獄中」日記 : 米英東亜侵略史の底流』東京、毎日ワンズ、2009 年
- 『敗戦後—大川周明戦後文集 』 書肆心水 、2010年
- 『マホメット伝』 書肆心水、2011 年
- 『大川周明世界宗教思想史論集』書肆心水、2012年

II－大川周明訳

- 『宗教の本質』ヰルヘルム・フッセット原著、東京、隆文館、1914 年
- 『告日本国』ポール・リシヤール[他] 、山海堂出版部、1917 年
- 『第十一時』ポール・リシヤル[他] 、大鐙閣、1921 年
- 『永遠の智慧』ポール・リシヤル[他] 、警醒社、1924 年
- 『告日本國』ポール・リシャル著、東京、青年書房、1941 年
- 『永遠の智慧』ポール・リシャル[他] 、生活文化研究会、1942 年
- 『古蘭』東京、岩崎書店、1950 年
- 『告日本国』ポール・リシャル[他] 、内外維新研究所、(内外維新叢書) 1958 年
- 『古蘭』上巻、書肆心水、2009 年

- 『古蘭』下巻、書肆心水、2009 年

III－その他

- 『日本精神の研究』安岡正篤著、（大川周明－跋文）、東京、玄黄社、1924 年
- 『近世社会経済学説大系』〔第 1-18〕（大川周明：解題）誠文堂新光社、1935-37 年
- 『支那民族論』須山卓著、（大川周明：序）東京、慶應書房、1940 年
- 『南支那の産業と經濟』井出季和太著、（大川周明：序）東京、大阪屋號書店、1939 年
- 『佐藤信淵集』横川四郎編、（大川周明：解題）東京、誠文堂新光社、1935 年、(近世社会経済学説大系)1935 年

第二次資料—大川周明関係資料

- 大野慎、『大川周明氏の二千六百年史を駁す』日本協会出版部、1940 年
- アーノルド・C ・ブラックマン著、『東京裁判 ： もう一つのニュルンベルク』日暮吉延訳、東京、時事通信社、1991 年
- 伊藤之雄、 川田稔編、『二〇世紀日本の天皇と君主制:国際比較の視点から一八六七～一九四七』東京、吉川弘文館、2004 年
- 臼杵陽 、『大川周明　イスラームと天皇のはざまで』、東京、青土社 2010年
- エル・モスタファ レズラズィ『大川周明の思想における「西/東」の二分法とイスラーム』〔中東・中央アジア地域研究グループ〕1999 年　(MECAS series ; no.2)
- 大塚健洋著、『大川周明と近代日本』東京、木鐸社、1990 年
- 大塚健洋著、『大川周明 ： ある復古革新主義者の思想』東京、中央公論社、1995 年 (中公新書 ; 1276)、講談社　2009 年
- 岡本幸治編、『近代日本のアジア観』京都、ミネルヴァ書房、1998 年　(MINERVA 日本史ライブラリー ; 5)
- 岡田昭三著、『木戸日記私註 ： 昭和のはじまり再探検』（大川周明と右翼運動）東京、思想の科学社、2002 年
- 大森美紀彦、『日本政治思想研究：権藤成卿』（大川周明の“国際政治秩序観”）世織書房、2010 年
- 鎌田東二著、『異界のフォノロジー ： 純粋国学理性批判序説』（大乗アジア論—大川周明における宗教と政治）東京、河出書房新社、1990 年　(意識と場所 ; 2)

- 刈田徹著、『大川周明と国家改造運動』東京、人間の科学新社、2001 年 (拓殖大学研究叢書 ; . 社会科学 ; 23)
- 楠精一郎、『列伝・日本近代史 : 伊達宗城から岸信介まで』東京、朝日新聞社、2000 年 (朝日選書 ; 652)
- 呉懐中著、『大川周明と近代中国 : 日中関係の在り方をめぐる認識と行動』東京、日本僑報社、2007 年
- 左山貞雄、『大川周明博士その思想』大同書院、1944 年
- 酒田市立図書館、酒田市立光丘文庫編、『大川周明旧蔵書目録 : 酒田市立光丘文庫所蔵』酒田、酒田市立図書館、1994 年
- 佐藤優、『日米開戦の真実』、小学館、2011年
- 塩出 浩之 、『岡倉天心と大川周明 : 「アジア」を考えた知識人たち』、東京、山川出版社、2011年
- 末木文美士、中島隆博編、『非・西欧の視座』{「連帯」か「侵略」か—大川周明と日本のアジア主義 ; 東アジアの中の朝鮮)} 東京、大明堂、2001 年 (宝積比較宗教・文化叢書 ; 8)
- 末木文美士著、『近代日本と仏教』{アジアと関わる（近代仏教とアジア—最近の研究動向から ; 日中比較によりみた近代仏教 ; 大川周明と日本のアジア主義）東京、トランスビュー、2004 年 (近代日本の思想・再考 / 末木文美士著 ; 2)
- 鈴木正編著、高田豊實 [ほか著] 、『日本知識人のアジア認識』（大川周明のインド観）東京、北樹出版、2003 年
- 清家基良、『戦前昭和ナショナリズムの諸問題』東京、錦正社、1995 年
- 関岡英之、『大川周明の大アジア主義』東京、講談社、2007 年
- 鷹谷俊之、『高楠順次郎先生伝』武蔵野女子学院、1957 年
- 竹内好、『大川周明のアジア研究』アジア経済研究所、1970 年、竹内好[他]、『アジアへの/からのまなざし』（大川のアジア研究）日本経済評論社、2006 年 (竹内好セレクション ; 2)
- 田原総一朗、『なぜ日本は「大東亜戦争」を戦ったのか』PHP 研究所 、 2011年
- 玉居子精宏 、『大川周明 アジア独立の夢』 、平凡社、2012年
- 坪内隆彦、『岡倉天心の思想探訪 : 迷走するアジア主義』（アジア連帯の理想と現実—タゴールと大川周明のアジア主義）東京、勁草書房、1998 年
- 戸頃重基、編集:田村芳朗、宮崎英修、『講座日蓮. 4 : テロと日蓮主義の関係-北一輝・大川周明・井上日召』春秋社、1972 年
- 土肥正孝著、『日本風俗改良論』東京、大空社、1996 年 (叢書日本人論 ; 1)

- 中岡三益編、『戦後日本の対アジア経済政策史』東京、アジア経済研究所、1981 年
- 中谷武世著　(上、下) 『昭和動乱期の回想 : 中谷武世回顧録 : 民族への自叙「民族運動六十年史」 : 昭和維新の源流「猶存社」北一輝・大川周明とその同志達』東京、泰流社、1989 年
- 永雄策郎[他]、『日本改造法案大綱と大川周明博士』拓殖大学、2004 年
- 西田毅編、『近代日本のアポリア : 近代化と自我・ナショナリズムの諸相』京都、晃洋書房、2001 年 (シリーズ・近代日本の知 ; 第 2 巻)
- 野島嘉晌著、『大川周明』東京、新人物往来社、1972 年
- 原田幸吉、『大川周明博士の生涯』大川周明顕彰会、酒田、1982 年、改訂版 1999 年
- 橋川文三著、筒井清忠編・解説、『昭和ナショナリズムの諸相』名古屋、名古屋大学出版会、1994 年.
- 長谷川雄一 (編集)、今津 敏晃 (編集)、クリストファー・W.A. スピルマン (編集)、Christopher W.A. Szpilman(原著) 、『満川亀太郎書簡集—北一輝・大川周明・西田税らの書簡 』、論創社、2012年
- 福島章、中田修、小木貞孝編集、『日本の精神鑑定』東京、みすず書房、1973 年
- 松本健次郎、[正]、続、『漱石の精神界』東京、金剛出版、1981 年
- 万峰著、『日本ファシズムの興亡』東京、六興出版、1989 年 (東アジアのなかの日本歴史 ; 10)
- 松本健一著、『大川周明 : 百年の日本とアジア』東京、作品社、1986 年、『大川周明 / 松本健一著』（再出版）東京、岩波書店、2004 年 (岩波現代文庫 ; 社会 ; 99)
- 蓑田胸喜、『大川周明氏の学的良心に愬ふ』原理日本社、1940 年、『田胸喜全集. 第 6 巻』（大川周明氏の学的良心に愬ふ）蓑田胸喜[他]、柏書房、2004 年
- 宮本盛太郎編、『近代日本政治思想の座標 : 思想家・政治家たちの対外観』（アジア主義の思想—岡倉天心と大川周明）東京、有斐閣、1987 年
- 森達也著、『.ベトナムから来たもう一人のラストエンペラー』（満州国建国に奔走したアジア主義者大川周明）東京、角川書店、2003 年
- 読売新聞社編、『人物再発見』人物往来社、東京、1965 年
- 柳沢一二、〔柳沢一二〕、『私の戦後：大川周明博士と共に』1982 年
- 山内昌之著、『イスラムとアメリカ』東京、岩波書店、1995 年.
- 山口泰司（訳）、シュリー・オーロビンド『神の生命—霊的進化の哲学』抄訳、文化書房博文社、2011 年

● ヨハネス・ヘムレーベン著、河西善治編著 ; 川合増太郎、定方[昭夫]訳、『シュタイナー入門』（大川周明の国家改造案）; 東京、ぱる出版、2001 年

日本語参考文献—大川周明関係論文

◆ 青地晨、「大川周明と「アジア解放」」中央公論、中央公論新社、80(3) [p.440～446] 、1965 年 03 月

◆ 安藤礼二「大東亜共栄圏の哲学--大川周明と井筒俊彦 (特集 日本の超国家主義) --(超国家主義を支えた知)」「アソシエ」アソシエ 21 (17) [p.111～125]、 2006 年

◆ 安藤礼二「大川周明の霊的革命、その素描」「表現者」ジョルダン (18) [p.58～61] 、2008 年 5 月

◆ 石川晃司「大川周明における思想と政治」「湘南工科大学紀要」湘南工科大学紀要委員会 27(1) [p.131～141] 、1993 年 03 月

◆ 井尻千男;佐藤優「テロとクーデターの時代 「五・一五事件 大川周明訊問調書」を読み解く(第 3 回)昭和維新から平成維新へ」「月刊日本」K&K プレス 13(3) (通号 143) [p.46～57] 、2009 年 3 月

◆ 伊藤啓介;関岡英之「伊藤啓介氏談話記録--大川塾とインド国民軍 (上) 」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (7) [p.79～93] 、2008 年(冬)

◆ 伊藤啓介;関岡英之「伊藤啓介氏談話記録--大川塾とインド国民軍 (下) (公開シンポジウム 大川周明博士没五十周年)」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (8) [p.27～39]、 2008 年(春)

◆ 内村祐之、「わが歩みし精神医学の道-11-3 人の人物 長与又郎・清野謙次・大川周明」「精神医学」医学書院、9(5) [p.376～383] 、1967 年 05 月

◆ 臼杵陽「東京からバグダードへ--大川周明の東京裁判とフセインのイラク高等法廷 (特集=東京裁判とは何か)」「現代思想」青土社 35(10) [p.94～104]、 2007 年 8 月

◆ 臼杵陽「大川周明のイスラム研究--日本的オリエンタリストのまなざし (特集 近代日本と宗教学--学知をめぐるナラトロジー)」「季刊日本思想史」ぺりかん社 (72) [p.130～152] 、2008 年

◆ 臼杵陽「大川周明のシオニズム論--道会雑誌『道」と『復興亜細亜の諸問題』初版本のテクスト比較」「日本女子大学大学院文学研究科紀要」日本女子大学(15) [p.73～93]、 2008 年

◆ 臼杵陽「A Japanese Asianist's View of Islam : A Case Study of Okawa Shumei (Special Feature : New Trends in Japan's Study of the Middle East : Searching for Roots)」日本中東学会年報 / 日本中東学会 [p.編] (28) (通号 2 分冊) [p.59～84]、 2012 年

◆ 衞藤吉則「大川周明の国家改造思想にみるシュタイナー思想 とナショナリズムとの関係」(1)「下関市立大学論集」下関市立大学学会 49(1) (通号 127) [p.33～49] 、2005 年 5 月

◆ 衞藤吉則「大川周明の国家改造思想にみるシュタイナー思想 とナショナリズムとの関係(2) 」「下関市立大学論集」下関市立大学学会 49(2) (通号 128) [p.49～70]、2005 年 9 月

◆ 大塚健洋、「大川周明と「新インド」」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所、(通号 217) [p.40～46] 、1984 年 08 月

◆ 大塚健洋、「道会における大川周明-上- (大川周明の思想と行動) 」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所、230(中旬臨増) [p.1～11]、1985 年 08 月

◆ 大塚健洋、「大川周明の思想と行動」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所、230(中旬臨増)、[p.1～32] 、1985 年 08 月

◆ 大塚健洋「大川周明の思想形成-1-「反西洋」精神史を中心に」「法学論叢」京都大学法学会、117(6) [p.61～87] 、1985 年 9 月

◆ 大塚健洋「道会における大川周明-下」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所 (通号 237) [p.66～75]　1986 年 01 月

◆ 大塚健洋、「大川周明の思想形成-2 完-「反西洋」の精神史を中心に」「法学論叢」京都大学法学会、119(3)、[p.22～44] 、1986 年 06 月

◆ 大塚健洋 「大川周明「対米工作」資料--昭和 14 年、幻の日米経済提携(昭和史未公開史料発掘)」校解説「中央公論」中央公論新社、107(2) [p.316～329]　1992 年 02 月

◆ 大塚健洋;佐藤 優;関岡英之他「大川周明の歩みと遺産 (公開シンポジウム 大川周明博士没五十周年)」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (8) [p.12～26] 2008 年(春)

◆ 大塚健洋「基調講演 大川周明の今日的意義 (公開シンポジウム 大川周明博士没五十周年) 」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (8) [p.8～11] 2008 年(春)

◆ 大森美紀彦 「大川周明におけるアジア観の転換」「政治文化」比較日本研究会 (通号 13) [p.1～44] 1996 年

◆ 大森美紀彦「革命思想家から統制思想家へ--大川周明における革命思想の転換」「政治文化」比較日本研究会 (通号 14) [p.47～68] 1999 年

◆ 大森美紀彦「権藤成卿と大川周明--大正デモクラシーから昭和ファシズムへの転回」「神奈川大学国際経営論集」神奈川大学経営学部 (21) [p.234～209] 2001 年 3 月

◆ 金内良輔、「大川周明の残念事」「日本及日本人」J&J コーポレーション(通号 1434) [p.160～167] 1966 年 03 月

◆ 片岡気介、「復興亜細亜の諸問題--大川周明・思想-1」「海外事情」拓殖大学海外事情研究所、28(9) [p.1～17] 、1980 年 09 月

◆ 片岡気介、「亜細亜・欧羅巴・日本(大川周明・思想-2-) (80 年代・技術協力の新展開--適正技術より-1」「海外事情」拓殖大学海外事情研究所、29(3 ・ 4) [p.115～142]、1981 年 04 月

◆ 刈田徹、「大川周明における改革思想の形成と本質」「独協法学」独協大学法学会 (通号 20) [p.163～188]、1983 年 03 月

◆ 刈田徹「道会機関誌『道」の「解題」ならびに「総目次」 --大川周明に関する基礎的研究の一環として-1-<解題>松村介石,道会・雑誌『道』,及び大川周明について」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所 (通号 158) [p.187～235]、 1985 年 12 月

◆ 刈田徹「道会機関誌『道」の「解題」ならびに「総目次」 --大川周明に関する基礎的研究の一環として-2-総目次-1」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所 (通号 160) [p.207～240] 、1986 年 02 月

◆ 刈田徹、「五高時代における大川周明の思想と行動に関する 一考察」「拓殖大学論集」、拓殖大学研究所 (通号 161) 、[p.33～63]、1986 年 07 月

◆ 刈田徹、「道会機関誌『道」の「解題」ならびに「総目次」 --大川周明に関する基礎的研究の一環として-3-総目次-2」「拓殖大学論集」、拓殖大学研究所、(通号 162)[p.347～381]、1986 年 10 月

◆ 刈田徹、「道会機関誌『道」の「解題」ならびに「総目次」 --大川周明に関する基礎的研究の一環として-4-総目次-3」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所、(通号 164) [p.383～410] 、1987 年 01 月

◆ 刈田徹、「道会機関誌『道』の「解題」ならびに「総目次」 --大川周明に関する基礎的研究の一環として-5-」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所、(通号 166) [p.123～149]、1987 年 02 月

◆ 刈田徹「大正期猶存社系国家主義運動に関する一考察-- 小尾晴敏の社会教育研究所と大川周明らの大学寮を中心に」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所 (通号 170) [p.1～33] 1987 年 12 月

◆ 刈田徹「道会機関誌「道」の「解題」ならびに「総目次」--大川周明に関する基礎的研究の一環として-6」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所 (通号 176) [p.169～205] 1989 年 01 月

◆ 刈田徹「道会機関誌「道」の解題ならびに総目次--大川 周明に関する基礎的研究の一環として-7」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所 (通号 178) [p.273～303] 1989 年 03 月

◆ 刈田徹「昭和初期における大川周明と真崎甚三郎との関係についての基礎的史料の

研究--「真崎甚三郎関係文書(国立国会図書館所蔵)」中の新史料の紹介と若干の考察」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所 (通号 195) [p.49～57]　1992 年 02 月

◆ 刈田徹「昭和初期における大川周明と軍人たちの関係についての基礎的資料の研究--国立国会図書館所蔵「木内曽益文書(中島信一検事調書)」中の関係史料の紹介と若干の考察(資料)」「拓殖大学論集」拓殖大学研究所 (通号 199)　[p.243～263] 1992 年 12 月

◆ 刈田徹「昭和初期における大川周明と軍人たちの関係についての基礎的史料の研究--国立国会図書館所蔵「木内曽益文書」(中島信一検事調書)中の関係史料の紹介と若干の考察-2 完」「拓殖大学論集」拓殖大学政治経済研究所社会科学 1(2) [p.175～194]　1993 年 08 月

◆ 刈田徹「三月事件の擬砲弾問題に関する一考察--小磯国 昭の大川周明宛書簡(『大川周明関係文書」所収)を中心に」「政治・経済・法律研究」拓殖大学政治経済研究所 1(2) [p.1998.12] 1998 年 12 月

◆ 刈田徹「大川周明関係文書刊行会編『大川周明関係文書』」「日本歴史」吉川弘文館 (通号 616) [p.104～106] 1999 年 09 月

◆ 刈田徹「大川周明と榊原雅雄に関する一考察--『会心 録』の頃までを中心に」「政治・経済・法律研究」拓殖大学政治経済研究所 3(1) [p.173～183] 2000 年 8 月

◆ 菊地正憲「生き証人発掘 東条英機から大川周明まで 速記者は見た!「東京裁判」土壇場の人間学 (特集 64 年後に明かされた敗戦秘話)」「新潮 45」 新潮社 28(8) (通号 328) [p.46～55] 2009 年 8 月

◆ 楠精一郎「大川周明と対米工作」「日本歴史」吉川弘文館 / 日本歴史学会 (通号 474) [p.54～71]　1987 年 11 月

◆ 小泉憲和「重光葵・栗野昇太郎・大川周明その人的関係についての一考察」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所 (通号 426) [p.23～45] 2002 年 2 月

◆ 昆野伸幸「大川周明の日本歴史観」「日本思想史学」日本思想史学会 (32) [p.155～172] 2000 年

◆ 昆野伸幸「大川周明「日本二千六百年史」不敬書事件再考」「日本歴史」吉川弘文館 (677) [p.67～84] 2004 年 10 月

◆ 呉懐中「1920 年代後半における大川周明の中国認識 --満蒙問題対策との関連の視角から」「中国研究月報」中国研究所 58(1) (通号 671) [p.1～17] 2004 年 1 月

◆ 呉懐中「日中戦争の解決・収拾に対する大川周明の取り組み(1)日中戦争前期(1937-1941)を中心に」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所 (通号 450) [p.103～120] 2004 年 2 月

◆ 呉懐中「日中戦争の解決・収拾に対する大川周明の取り組み(2)日中戦争前期

(1937-1941)を中心に」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所 (通号 451) [p.31～47] 2004 年 3 月

◆ 呉懐中「「大東亜戦争」期における大川周明の思想戦-- その日中関係論を中心に」「同志社法学」同志社法学会 59(2) (通号 321) [p.883～905] 2007 年 7 月

◆ 佐藤優「神皇正統記から現代を読み解く(上)北畠親房・ 大川周明・小泉純一郎の改革の系譜」「正論」産経新聞社 (通号 403) [p.140～150] 2005 年 11 月

◆ 佐藤優「再考 アメリカが封印した「東京裁判」大川周明証言 (SIMULATION REPORT 「平和に対する罪」から「A 級戦犯」まで、開廷 60 周年のいまも日本を呪縛する"虚構の歴史"を撃つ またぞろ跋扈する! 「東京裁判」60 年目の亡霊) 」「Sapio」小学館 18(14) (通号 393) [p.8～10] 2006 年 6 月

◆ 佐藤優著/平野貞夫「ブックレビュー 注目の 1 冊 日米開戦の真実--大川周明著『米英東亜侵略史」を読み解く」「週刊東洋経済」東洋経済新報社 (6045) [p.154]2006 年 10 月

◆ 佐藤優「大川周明、北畠親房に学び親日保守の基盤を確立 せよ(上) 」「月刊日本」K&K プレス 11(1) (通号 117) [p.34～42] 2007 年 1 月

◆ 佐藤優「大川周明、北畠親房に学び親日保守の基盤を確立 せよ(下) 」「月刊日本」K&K プレス 11(2) (通号 118) [p.36～45] 2007 年 2 月

◆ 佐藤優「ナショナリズムという病理(第 16 回)大川周明の現代的意義」「創」創出版 38(4) (通号 422) [p.104～107] 2008 年 4 月

◆ 佐藤優;山浦嘉久「テロとクーデターの時代 「五・一五事件 大川周明訊問調書」を読み解く(第 1 回)官僚体制を強化させるテロ・クーデター」「月刊日本」K&K プレス 13(1) (通号 141) [p.36～49] 2009 年 1 月

◆ 佐藤 優「開戦の説明責任を果たした知識人・大川周明 (特集 大東亜戦争開戦七十年 : 日本は何故戦わねばならなかったのか)」伝統と革新 : オピニオン誌 (6) [p.8～17] 2011 年 12 月

◆ 柴田紳一「大川周明と支那事変」「史」現代史懇話会 (通号 91) [p.21～26] 1996 年 07 月

◆ 嶋本隆光「大川周明の宗教研究--イスラーム研究への道」「日本語・日本文化」大阪大学日本語日本文化教育センター (34) [p.1～22] 2008 年 5 月

◆ 嶋本 隆光、「大川周明と波斯(ペルシア)--続・イスラーム研究への道」日本語・日本文化 / 大阪大学日本語日本文化教育センター 編 (36) [p.1～25] 2010 年 03 月

◆ 杉原志啓「さあ、面白い歴史物語を読もう(12)大川周明『日本二千六百年史」「表現者」ジョルダン (21) [p.156～161] 2008 年 11 月

◆ 鈴木明、「反逆したキリスト--幕末の基督教徒から大川周明まで」「中央公論」中央公論新社、100(4) 、[p.224～259]、1985 年 04 月

◆ 鈴木正節「道会と大川周明」「武蔵大学人文学会雑誌」武蔵大学人文学会、7(1)、[p.43～9]　1985 年 10 月

◆ 鈴木規夫「『回教概論』(1942)大川周明 (1886-1957)--日本イスラーム研究草創期の一道標 (総特集 ブックガイド 日本の思想)」「現代思想」青土社 33(7) (臨増) [p.172～175] 2005 年 6 月

◆ 清家基良、「大川周明試論--アジア普遍思想について (大川周明の思想と行動) 」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所、230(中旬臨増) 、[p.12～32]、1985 年 08 月

◆ 清家基良「大川周明と日本精神--平泉博士と比較して」「藝林」藝林会 37(4) [p.24～61]　1988 年 12 月

◆ 関岡英之「大川周明の東亜論その今日的意義」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所(5) [p.60～70] 2007 年(夏)

◆ 関岡英之「大川周明のアジア解放戦略その実践面」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (6) [p.65～77] 2007 年(秋)

◆ 関岡英之「大川周明--連合国から最も恐れられた思想家 (特集 論点検証 大東亜戦争) -- (大東亜戦争をめぐる群像)」「歴史読本」新人物往来社 53(9) (通号 831) [p.136～141] 2008 年 9 月

◆ 田々宮英太郎、「大川周明の思想と人間像」「日本及日本人」J&J コーポレーション (通号 1473)[p. 208～219] 1969 年 05 月

◆ 田中 秀雄「興亜偉人伝(9)大川周明」国体文化 ： 国家なき時代を領導する (1048) [p.18～20] 2011 年 09 月

◆ 田浪亜央江「大川周明『復興亜細亜の諸問題』(特集「戦争と革命の 20 世紀」を読む)」「インパクション」インパクト出版会 (通号 122) [p.56～58] 2000 年

◆ 田原 総一朗「大アジア主義者の夢と蹉跌(第 2 回)大川周明 --恐れられた聖戦のイデオローグ」「Voice」PHP 研究所 (通号 380) [p.216～227] 2009 年 8 月

◆ 玉居子 精宏「大川周明「大東亜解放塾」の記憶(1)上大崎に集まった少年たちの寮生活」東京人 25(6 ママ) (通号 282) [p.116～123] 2010 年 05 月

◆ 玉居子 精宏「大川周明「大東亜解放塾」の記憶(2)ベトナム民族の独立運動を支援する」東京人 25(8) (通号 283) [p.124～130] 2010 年 06 月

◆ 玉居子 精宏「大川周明「大東亜解放塾」の記憶(3)ビルマ独立への苦難を目撃する」、東京人 25(9) (通号 284) [p.124～130] 2010 年 07 月

◆ 玉居子 精宏「大川周明「大東亜解放塾」の記憶(4 ・最終回)インドへの道をともに

歩く」東京人 25(10) (通号 285)[p.124～131] 2010 年 08 月

◆ 坪内 隆彦「日本文明の先駆者(38)大川周明」月刊日本 / K&K プレス [編] 15(1) (通号 165)[p.84～91] 2011 年 01 月

◆ デイヴィッド アスキュー「大川周明の生涯と思想--毀誉褒貶を越えて」「姫路法学」姫路獨協大学法学部 (通号 23 ・ 24) [p.547～556] 1998 年 03 月

◆ 長崎暢子、「大川周明の初期インド研究--日印関係の一側面」「歴史学研究報告」東京大学教養学部歴史学研究室 (通号 16) [p.117～150]、1978 年 03 月

◆ 中島岳志「新発見! 大川周明・幻の原稿」「論座」朝日新聞社 (通号 152) [p.82～91] 2008 年 1 月

◆ 中島 岳志「アジア主義を考える(15)大川周明の理想」潮 / 潮出版社 [編] (通号 632) [p.268～279] 2011 年 10 月

◆ 中島 岳志「煩悶と超国家(7)大川周明と国家改造運動」ちくま (504) [p.36～39] 2013 年 03 月

◆ 中谷巌;佐藤優「テロとクーデターの時代 「五・一五事件 大川周明訊問調書」を読み解く(第 2 回)黄金大名をはびこらせた新自由主義の欺瞞」「月刊日本」K&K プレス 13(2) (通号 142) [p.44～57] 2009 年 2 月

◆ 林宏美「大川周明博士「大学」講義速記」「大倉山論集」大倉精神文化研究所 56 [p.305～327] 2010 年 3 月

◆ 林宏美、「大川周明博士「大学」講義速記」、大倉山論集 56、[p.305～327] 2010 年 03 月

◆ 広瀬順晧 「515 事件大川周明裁判 中島信一検事聴取書(昭和史未公開史料発掘)」校解説「中央公論」中央公論新社、106(7) [p.292～308] 1991 年 07 月

◆ 広瀬順晧「大川周明と 5.15 事件--検事局秘密文書より (昭和史未公開史料発掘)」校解説「中央公論」中央公論新社、107(5) [p.317～331] 1992 年 05 月

◆ 広瀬順晧「大川周明と 5 ・ 15 事件--検事局秘密文書より -続-(昭和史未公開史料発掘)」 校解説「中央公論」中央公論新社、107(6) [p.325～335] 1992 年 06 月

◆ 廣瀬重見「「未刊研究資料 大川周明稿『列聖伝』(その 1) 」藝林」藝林会、52(1) (通号 249) [p.160～190] 2003 年 4 月

◆ 廣瀬重見「大川周明の日本史関係著述に関する一考察」「日本学研究」金沢工業大学日本学研究所 (6) [p.289～328] 2003 年 6 月

◆ 廣瀬重見「未刊研究資料 大川周明稿『列聖伝」(その 2) 」「藝林」藝林会、52(2) (通号 250) [p.145～166] 2003 年 10 月

◆ 廣瀬重見「未刊研究資料 大川周明稿『列聖伝』(その 3) 」「藝林」藝林会、53(1) (通

号 251) [p.109～148] 2004 年 4 月

◆ 廣瀬重見「未刊研究資料 大川周明稿『列聖伝』(4)「藝林」藝林会 53(2) (通号 252) [p.164～196] 2004 年 10 月

◆ 廣瀬重見「未刊研究資料 大川周明 稿『列聖伝』(その 5)」「藝林」藝林会 54(1) (通号 253) [p.123～154] 2005 年 4 月

◆ 廣瀬重見「未刊研究資料 大川周明稿『列聖伝』(その六)」「藝林」藝林会 54(2) (通号 254) [p.169～200] 2005 年 10 月

◆ 廣瀬重見「未刊研究資料 大川周明稿『列聖伝」(その 7)」「藝林」藝林会 55(1) (通号 255) [p.147～172] 2006 年 4 月

◆ 廣瀬重見「未刊研究資料 大川周明稿『列聖伝」(その 8)」「藝林」藝林会 55(2) (通号 256) [p.132～151] 2006 年 10 月

◆ 廣瀬重見「大川周明稿『列聖伝」の考察」「藝林」藝林会 56(2) (通号 258) [p.119～141] 2007 年 10 月

◆ 堀真清「大川周明と復興アジアの理念--パール・ハー バー 50 周年に際して」「西南学院大学法学論集」西南学院大学学術研究所 24(3) [p.1～41] 1992 年 01 月

◆ 堀口良一「フランス人歴史家の大川周明論--ピェール・ラヴェル氏の論文「日本の超国家主義の中心人物、大川周明(1886～1957 年)」について」「政治経済史学」日本政治経済史学研究所 (通号 324) [p.59～87] 1993 年 06 月

◆ 松本健一「ハンチントンは大川周明を越えたか」「諸君!」文藝春秋 31(8) [p.140～155] 1999 年 08 月

◆ 松本健一「アジア主義と大東亜戦争--北一輝・大川周明・ 石原莞爾・中野正剛 (東北アジアにおけるユートピア思想と地域の在り方研究会講演会)」 「東北アジアアラカルト」東北大学東北アジア研究センター (18) [p.8～33] 2007 年

◆ 三浦実生、「昭和の三傑〔大川周明,加藤完治,権藤成卿〕」「農林春秋」農林協会、2(3) [p.47～51]、1952 年 03 月

◆ 三沢伸生「大川周明と日本のイスラーム研究」「アジア・アフリカ文化研究所研究年報」アジア・アフリカ文化研究所 (37) [p.73～83] 2002 年

◆ 村上一郎、「北一輝と大川周明「昭和思想--過渡期人物論による試み(総特集) 」対談、 判沢弘 ;「現代の眼」現代評論社 13(1)、[p.24～35]、1972 年 01 月

◆ モロジャコフ ワシーリー「大川周明の世界、世界の大川周明(上)」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (10) [p.102～109] 2008 年(秋)

◆ モロジャコフ ワシーリー「大川周明の世界、世界の大川周明(中)大川周明 とポール・リシャール」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (11) [p.87～97] 2009 年(冬)

◆ モロジャコフ ワシーリー「大川周明の世界、世界の大川周明(下)大川、コ ミンテルンと世界革命」「新日本学」拓殖大学日本文化研究所 (12) [p.100～111] 2009 年(春)

◆ 山地悠一郎「大川周明を救った蒋介石の恩情」「歴史研究」歴研 (通号 457) [p.33～39] 1999 年 06 月

◆ 吉永進一「大川周明、ポール・リシャール、ミラ・リシャー ル--ある邂逅」「舞鶴工業高等専門学校紀要」舞鶴工業高等専門学校 (43) [p.93～102] 2008 年 3 月

◆ 李京錫「大川周明のアジア主義における民族解放理論の分析--ボルシェヴィズム及び日本精神との関連を中心に」「早稲田政治公法研究」早稲田大学大学院政治学研究科 (67) [p.151～184] 2001 年

その他の参考文献―日本語書籍

■ 赤松明彦、『バガヴァッド・ギーター』岩波書店、2008 年

■ 岡田武彦、『警世の文明　王陽明抜本塞論』明徳出版社、1998 年

■ 上村勝彦『バガヴァッド・ギーター』岩波書店、1992 年

■ 辻直四郎、『ウパニシャッド』講談社学術文庫、1990 年

■ 辻直四郎、『バガヴァッド・ギーター』講談社、1980 年

■ 中村元、『ヴェーダの思想』春秋社、1989 年

■ 針具邦生、『ヴェーダからウパニシャッドへ』清水書院、2000 年

English Bibliography

Books

- Berthrong, John H. & Evelyn Nagai, *Confucianism : a short introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2006
- Betai Ramesh S, *'Gita and Gandhiji'*, Gujrat Vidyapith, Ahmedabad, 1970,
- Chattopadhyaya Debiprasad, *Indian Philosophy A Popular Introduction*, New Delhi, People's Publishing House, 1964
- Cotton, Sir Henry John Stedman, *Indian and Home Memories* , T Fischer Unwin, London , 1911
- Easwaran Eknath, *The Bhagvad Gita for Daily Living Vol 1, 2 &3*, Nilgiri Press, 1988
- Heehs Peter, *The Lives of Sri Aurobindo*, Columbia University Press, 2008
- Muller Max F, *The thirteen principal Upanishads*, translated by Max Muller revised by Suren Navlakha, Wordsworth Editions Limited, 2000
- Muller Max F, *The Upanishads*, Oxford, Clarendon Press, 1879, p.80.
- Iyengar Srinivasa K R, *On The Mother*, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, 1994
- M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal Banarasidass Publishers, Delhi, 1993
- Okakura Kakuzo (Tenshin), *Ideals of the East with special reference to the Art of Japan,* E. P Dutton and Company, 1920
- Parrinder Geoffery, *The Bhagvad Gita : a Verse Translation*, Research Press, 1999
- Radhakrishnan S, *Indian Philosophy, I & II*, London: Allen & Unwin, New York: Humanities Press, 1929
- Radhakrishnan S, *The Principal Upaniṣads*, New Delhi, Harper Collins Publishers India, 1994
- Richard Michel Paul, *Without Passport* , Peter Lang, 1987
- Srivastava, Ripusudan Prasad, *Contemporary Indian idealism : with special reference to Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, and Sarvepalli Radhakrishnan*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1973
- Van Vrekhem,Georges , *The Mother*, Rupa.Co, 2004, Third Impression 2011
- *The Mother on Japan*, Designed and Published by PRISMA, Auroville, Tamil Nadu, 2010

Journals and Internet Resources

- Chaudhuri Haridas, *The Concept of Brahman in Hindu Philosophy*, Philosophy East and West, Vol. 4, No. 1 (April 1954), pp 47-66
- Chaudhuri Haridas, *The Philosophy and Yoga of Sri Aurobindo* , Philosophy East and West, Vol 22, No 1 (Jan., 1972) pp 5-14
- Hopkins Thomas J, *The rediscovery of the" Bhagavadgita" in Modern India*, Journal of South Asian Literature, Vol. 23, No 2, (Summer, Fall 1988) pp 58-72
- Ikimatsu Keizo, *Profile of Asian Minded Man* IV *Okakura Tenshin*, The Developing Economies, Volume 4, Issue 4, pp 638-653, (December 1966) Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization

  URL : http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1746-1049.1966.tb00496.x/pdf

  Last Retrieved : 14/10/2012
- Inaga Shigemi, "Tenshin Okakura Kakuzô and Sister Nivedita; on an intellectual Exchange in Modernizing Asia,"ed. Agnieszka Kozyra and Iwona Kordzińska-Nawrocka, *Beyond Borders: Japanese Studies in the 21st Century: in Memoriam Wieslaw Kotański, Proceedings of International Conference*, Warsaw, May 2006(2007), pp.90-95.
- Nomura Koichi, *Profile of Asian Minded Man* II *Ikki Kita*, The Developing Economies, Volume 4, Number 2, p. 231-244, (June 1966) Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization

  URL : http://www.ide.go.jp/English/Publish/Periodicals/De/pdf/66_02_06.pdf

  Last Retrieved : 14/10/2012
- Richard Paul , (Translation by Aurobindo Ghosh), " Aurobindo Ghosh," *Shraddha* Vol.3 No.1 (August 2011) 12, retrieved 30th November 2011

  URL:
  http://sriaurobindoashram.info/Content.aspx?ContentURL=_staticcontent/sriaurobindoashram/-09%20E-Library/-05%20Magazines/Sraddha/August%202011.pdf
- Takeuchi Yoshimi, *Profile of Asian Minded Man* X *Okawa Shumei*, The Developing Economies, Volume 7, Number 3, p 370, (September 1969) Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization

  URL : http://www.ide.go.jp/English/Publish/Periodicals/De/pdf/69_03_06.pdf

  Last Retrieved : 14/10/2012