

T. S. エリオットの「東洋哲学ノート」についての一考察 — 学生時代の彼の勉学・人生とのかかわり —

One Consideration of T. S. Eliot's "Notes on Eastern Philosophy":
Its Relationship to His Studies and Life at Harvard

古 賀 元 章

Motoaki KOGA
英語教育講座

(平成26年9月30日受理)

はじめに

1900-03年に文部省〔現在の文部科学省〕の留学生として海外へ留学した際、宗教学者で東京帝国大学助教授の姉崎正治（1873-1949）は、宗教学者でハーバード大学教授の James Houghton Woods（1864-1935）と知り合う（『新版 わが生涯』93, 101）。姉崎はウッズについて次のように語っている。

彼〔ウッズ〕が1911年かに日本に来た時に、日本のハーバード・クラブの会合で、ハーバードにも日本の教授をおく必要がある。それには、ハーバードの卒業生が集まって約幾十万円の金を寄附してくれば、それで教授職を一人置こうという事を話した。その事が問題になって、ハーバード・クラブ資金を集めたところが、忽ち二十万円の金が出来た。そこで、それをハーバードに寄附して、その金から出る収入で、日本の教授の給料にするという段取りになった。（同 101）

ここで言及されている日本ハーバード・クラブ（ハーバード大学を卒業した日本人の団体）は、1911年に外務大臣の小村寿太郎（1855-1911）の名義で寄付したことに由来する。クラブの設立や運営に貢献したのが衆議院議員の吉川重吉（1860-1915）である。吉川、ハーバード大学長の Charles William Eliot（1834-1926）、ウッズの尽力によって、このクラブは総額2万ドルの基金で1913年3月に発足する（同 65-66）。クラブの基金が活用され、ハーバード大学で「日本の文学と生活」（“Japanese Literature and Life”）という講座が新しく設置される。この講座の目的は、「アメリカにおける日本への学問的関心を促進すること」（同 66）である。この目的に合致した人物を検討した結果、同クラブは有能な東京帝国大学教授の姉崎を選んでいる。

1913-14年における講義（初年度）は、主題が「日本人の宗教的・道徳的発達」（“Religious and Moral Development of the Japanese”）であり、特殊講義が「日本における仏教各派の宗教的・道徳的思想」（“Schools of Religious and Moral Thought in Japan”）である。1914-15年の講義（次年度）は、前年度の「日本人の宗教的・道徳的発達」に加えて、前期に「仏教倫理と日本の生活」、後期に「日本における宗教と詩」が開講される。

ハーバード大学大学院博士課程の学生であった T. S. Eliot（1888-1965）は、姉崎の講義の一つである「日本における宗教各派の宗教的・道徳的思想」を受けている。彼が書き留めた筆記録は、「東洋哲学ノート」（“Notes on Eastern Philosophy”）¹としてハーバード大学ホートン図書館に所蔵されている。

学生時代のエリオットが勉強した注目すべき人物は、イギリスの観念論哲学者の F. H. Bradley (1846–1924)、古代ギリシャ哲学者の Heraclitus、イギリスの哲学者の David Hume (1711–76)、アメリカの心理学者・哲学者の William James (1842–1910) である。1914 年、主としてブラッドリーの研究をするため、エリオットはハーバードから奨学金を獲得して、海外留学をする。それは、厳格な家庭教育を行う両親―父親の Henry Ware Eliot, Sr. (1843–1919)、母親の Charlotte Champe Eliot (1843–1929)―から独立した人生を探究する行動を意味する。

では、「東洋哲学ノート」からエリオットはどのような内容を記したのであるだろうか。その内容が上述した学生時代の勉学と共に、彼の人生にどのようにかかわったのであるだろうか。本稿ではこれらの点を考察したい。

1

「東洋哲学ノート」で記された 1913 年 10 月 3 日付の筆記録の書き出しは、The version whi. [which] Nagarjuna had was different from any present Pali text.” (“Notes on Eastern Philosophy” 1) という文である。この文は、大乘仏教中観派^{ちゆうくわん}の祖であるインド人の Nāgārjuna (150–250 頃) がサンスクリット語で著した『中論』を指している。同書第 1 章の帰敬偈の内容が次のように記述されている。

〔何ものも〕滅することなく（不滅）、〔何ものも〕生じることなく（不生）、〔何ものも〕断滅ではなく（不断）、〔何ものも〕常住ではなく（不常）、〔何ものも〕同一であることなく（不一義）、〔何ものも〕異なっていることなく（不異義）、〔何ものも〕来ることなく（不来）、〔何ものも〕去ることのない（不去）〔ような〕、
〔また〕戲論^{けいろん}（想定された議論）が寂滅していき、吉祥である（めでたい）、そのような縁起を説示された、正しく覚ったもの（ブッダ）に、もろもろの説法者の中で最もすぐれた人として、わたしは敬礼する。（『中論』（上）85）

「滅することなく」から「去ることのない」までは八つの否定辞となっているので、この帰敬偈^{けいけいぎ}は八不の偈と言われている。肯定は肯定、否定は否定という通常の考え（〈戲論〉）が打ち消されている。姉崎のノートでは、そのことが“All van talkings are cut down / By the sharp sword of the eightfold negation” (“Notes on Eastern Philosophy” 60) と記されている。こうした通常の考え方の代わりに持ち出されているのは、仏教の開祖のブッダが唱える〈縁起〉である。〈縁起〉はブッダの〈中道〉に立脚した〈空〉である。ナーガールジュナは、三つの真理（〈縁起〉、〈空〉、〈中道〉）を悟ったブッダへ帰依を表明している。そこには、〈縁起〉が果たす役割が明かにされている。それは、一切のものの〈空〉が〈縁起〉によって実在となるという中道思想である。

『中論』25 章には次のような二つの偈がある。

輪廻（生死の世界）には、ニルヴァーナと、どのような区別も存在しない。ニルヴァーナには、輪廻と、どのような区別も存在しない。（19 偈）（『中論』（下）701）

およそ、ニルヴァーナの究極であるものは、〔そのまま〕輪廻の究極でもある。両者には、どのようなきわめて微細な隙間も、存在しない。（20 偈）（同 701, 703）

輪廻は、仏教信者にとって、衆生が生死を繰り返して迷いの世界を彷徨することである。その好例が現実の人間の姿である。ニルヴァーナ（nirvāṇa）は、涅槃のことであり、衆生が一切の煩悩に打ち勝って心の平安に達した境地である。その境地は、仏教信者が渴望する理想である。その意味で、輪廻と涅槃は一般に対立した概念である。ところが、ナーガールジュナはこれら二つの概念が同じであると主張する。彼が敬愛するブッダは、現実をありのままに観察して世の中の真理（〈縁起〉、〈空〉、〈中道〉）を達観した。彼は現実を直視したブッダの思想を徹底させて、輪廻即涅槃という見解を提唱する。その見解は、現実を直視したものであるので、実在の認識の起点が〈今・ここ〉ということの意味する。そのことが、ナーガールジュナの仏教を

紹介した内容に含まれていたと思われる。

10月17日に姉崎が行った講義で、エリオットは次のような内容を記述している。

The Tathāgata is always in Yoga, near sleeps or dreams. He is omniscent in any single moment—this became later an important tenets. His body becomes the whole cosmos.

One section of Mahasanghika went another in distinguishing the appearance and the reality, and thought the two to be an uncompromising antithesis (Bradley). Loka artha and parma artha. (“Notes on Eastern Philosophy” 6)

前半は、ヨーガ学派の实在観が紹介されている。この学派では、“The Tathāgata”（「如来、真に実在するもの」[村田訳；村田 32]）が睡眠や夢に近い状態で現れる。そうした状態は、ヨーガ（統一された心的状態、主客統合の精神状態 [村田訳；村田 32]）である。如来は後に重要な教義となる。それは、如来そのものが全宇宙となるという一元論的な見方である。それに対して、“Mahasanghika”（サンスクリット語の Mahāsāṅghika：進歩的・自由主義的な大衆部 [『仏教辞典 第2版』886]）のある部派は，“the reality”と “the appearance”を区別し、両者が妥協しない対立であると考えた。その際，“the appearance”が “Loka artha”（「世俗」）（村田 33）を指し，“the reality”が “parma artha”（「勝義」）（村田 33）を指す。「〈世俗〉は常識的な真実、〈勝義〉は超世間的な真実で、無分別知の対象である」（『仏教辞典 第2版』515）。1913年6月、エリオットはブラッドリーの *Appearance and Reality* を勉強していた（Costero 194）。この著書では、「絶対者」（the Absolute）を原点として、この実在と仮象との相関関係が見られた。したがってエリオットは、同年10月17日の姉崎の講義を聞いて、仏教でも如来を原点とする一元論的思想があることを知ったと思われる。原点の対象の違いこそあれ、ブラッドリーの哲学と似た仏教の考え方が引き金となり、“the appearance”と “the reality”を姉崎の口から聞いたとき、エリオットはこれらの語の相関関係を主張するブラッドリーの名前を思い起こしたのであろう。

姉崎は、その後に話す講義の内容を記したレジュメを配布する。そこには、ナーガールジュナについて次のように書かれている。

Nagarjuna: all appearances unreal; distinction of jati-kaya and dharm-kaya. (“Notes on Eastern Philosophy” 7)

彼が先の『中論』第1章の帰敬偈で強調するのは、一切のものは本来〈空〉であり、〈縁起〉によって初めて存在することであった。それがレジュメで、“all appearances unreal”で表現されているであろう。その結果、「頭のなかで生起するもの（生身の jātī-kāya）と絶対的な真理（法身の dharm-kāya）」（村田 35）が峻別される。その峻別が “distinction of jati-kaya and dharm-kaya” で示されているように思われる。「絶対的な真理」とは、真理そのもので、人格性のないブッダの本体である。

同じレジュメでは、天台（中国語で T'ientai）が次のように言及されている。

Tendai (Chin. T'ientai): Distinction and unity of vacuity, appearance and middle path; corresponding unity of the three kayas. (“Notes on Eastern Philosophy” 7)

“Distinction and unity of vacuity, appearance and middle path” は、空・仮・中の相互の区別と統一であり、“corresponding unity of the three kayas” はこれら三相がそれぞれ依存し合って統一することを示唆する。そこで、上のレジュメで触れられている内容は、中国の天台宗の三観であると思われる。

この三観の解説は次の通りである。

天台止観の基本となる観法で、菩薩瓔珞本業經の語に基づいた〈從仮入空観〉〈從空入仮観〉〈中道第一義諦観〉をいう。常識的思慮分別により真実とされるものは仏教の真実からすると仮のものであるという観点から、仮から空に入る、すなわちすべての存在は空であるとす〈空観〉、本質的には実体のない空であるが縁起によって存在している現実に眼を向ける〈仮観〉、空観と仮観を止揚して不二とする

〈中観^{ちゅうくわん}〉をいったもので、空^{くう}仮^げ中^{ちゅう}三^{さん}観^{くわん}という。

空観^{くうくわん}によって見思惑^{けんじわく}を断じて空諦^{くうたい}を観察^{くわんさつ}し一切智^{いっせいち}を完成^{じゅうぎょう}する。仮観^{げくわん}によって塵沙惑^{じんじやわく}を断じて仮諦^{げたい}を観察^{くわんさつ}し道種智^{みちしゅち}を完成^{じゅうぎょう}する。中観^{ちゅうくわん}によって無明惑^{むみょうわく}を断じて中諦^{ちゅうたい}を観察^{くわんさつ}し一切種智^{いっせいちゅうち}を完成^{じゅうぎょう}する。(『仏教辞典 第2版』377)』

三観とは、空観、仮観、中観を指す。一切のものは空である。空と対立した概念として、現象が縁起によって仮に存在する。空と仮の相対的な関係を超え、何事にもとらわれない中がある。上の解説では、空・仮・中の相互依存的な統合のあり方が述べられている。

11月7日、エリオットは、姉崎が天台宗に関して話した内容を次のようにメモしている。

All the Mahayana school loses, more or less, sight of personal Buddha, in identifying his qualities with our own qualities. Every virtue in him is found in ourselves and in the universe as a whole. Extreme of this tendency is extreme idealism; we are nothing but manifestations of one and the same mind. On the other hand, Buddha is identified with the world.

How can we keep the person of B. [Buddha] as our leader? The person, the historical master, and yet not abandon his ultimate identity with the cosmos and with our mind? How reconcile these two interests? This is the problem of the Tian-tadhi School Tendai (Japanese).

Tiantai's criticism of Keron may be applied to Shingon too. Tiantai has its sole basis in Saddharmapundarika; but its philosophy is an attempt to consummate the distinctions of various schools as to the conception of reality. Tiantai's contribution was a synthesis to embrace all views by elevating them (aufheben Hegel) to his own standpoint. A view is false in one sense, true in another. This kind of synthesis is characteristic of Buddhism from its very beginnings, under the name of middle way. The synthesis was attained by the Avatamsaka in Keron, but the unity was lost in multiplicity, and not itself. Tiantai wishes to keep both diversity and unity, explaining the latter by the former. ("Notes on Eastern Philosophy" 11)

大乘仏教（サンスクリット語の Mahāyāna）は、時代の経過と共に、歴史的な人物としてのブッダの姿から、衆生と一体者であり宇宙でもあるブッダの象徴的な姿を探究している。この考えに立って、姉崎は中国の天台宗がこれら二重の姿をどのように調和させるかを述べている。

そこで、天台宗の教学が言及される。この宗派の根本經典は、『妙法蓮華經』(略して『法華經』、サンスクリット語の *Saddharmapundarika-sūtra*) である。ブッダが生存中や死後に、彼の説法を聞いて、悟りに励む^{しやうもん}声聞²と、独りで悟りに励む^{どつがく}独覚³（辟支仏や縁覚ともいう）^{びやくし ぶつ えんがく}がいた。28章から構成されている『法華經』の前半（第1章～第14章）では、声聞が行う道である声聞乗、独覚が行う道である独覚乗、菩薩⁴が行う道である菩薩乗という三乗は一つの実践の道である一乗の方便であることが書かれている。この經典の後半（第15章～第28章）では、一乗という絶対的な真理のもとで衆生を教化しているのが、時空を超えた久遠の本仏であると書かれている。同じ後半の章ではまた、歴史上のブッダはこの本仏の仮の姿であり、遠い過去に悟りを開いていたことも説かれている。天台宗はこのような『法華經』の記述にブッダの存在の答えを見出していると言える。その上、この宗派の高祖である智顗^{ちぎ}（538–597）は、仏教における理論面と実践面を視野に入れて、「全仏教を整理統撰した五時八教の教判^{こしはつきやう}（教相判釈^{きやうさうはんしゃく}）を組織し、仏教思想を再編成した藏・通・別・円の四教と空・仮・中の三観を綱格として、一心三観、十如是、十界互具、一念三千、十乗観法、性具説などを説き、実相面として中国仏教を形成した」(『仏教辞典 第2版』740)。このような彼の功績の内容が、ドイツの哲学者の Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) が提唱した用語の “aufheben” (古いものの内容が新しい要素のために保持される) に触れて、“its philosophy is an attempt to consummate the distinctions of various schools as to the conception of reality. Tiantai's contribution was a synthesis to embrace all views by elevating them (aufheben Hegel) to his own standpoint.” に反映されているであろう。

この種の統合は、ブッダの中道思想に起因しているという。この中道思想について『仏教辞典 第2版』の解説によれば、「相互に矛盾対立する二つの極端な立場（二辺）のどれからも離れた自由な立場、〈中〉の

実践のこと。〈中〉は二つのものの中間ではなく、二つのものから離れ、矛盾対立を超えることを意味し、〈道〉は実践・方法を指す。仏陀には苦行主義と快楽主義のいずれにも片寄らない〈不苦不楽の中道〉を特徴とする八正道によって、悟りに到達したとされる。仏陀はまた、縁起の道理にしたがう諸法は、生じるのであるから無ということではなく、また滅するのであるから有ということはないという意味で、〈非有非無の中道〉であると説く」(714-15)ということである。渡米する前の1910年に書き著した『根本仏教』の中で、姉崎はブッダの中道観を記述している。それは、苦と楽の両極端に陥らない苦楽の中道と、有と無の両極端に陥らない有無の中道である(44-55)。姉崎のブッダの中道観は、『仏教辞典 第2版』で解説されている内容を参考にとすると、“A view is false in one sense, true in another. This kind of synthesis is characteristic of Buddhism from its very beginnings, under the name of middle way.”に暗示されているであろう。

“the Avatamsaka in Keron”は、中国の初期の唐代に成立した華嚴宗が究極の經典とする『華嚴經』(*Buddhāvataṃśaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra*)を指す。この經典では、教主としての毘盧遮那(Vairocana。六十華嚴では〈盧舍那と音写)仏は、宇宙に遍満する光の仏として描かれており、成道場である寂滅道場を動かないまま普光法堂・切利天などに次々に移動し、七処八会と称される七つの場所、八度の法会(八十華嚴では九度)において説法をするが、自身では語ることはなく、その力を受けた菩薩たちが説法するという形をとっている」(『仏教辞典 第2版』269)。教主の毘盧遮那が、悟りを開いた場所を動かないで、様々な場所に移動して、菩薩たちに説法させることに注目してみたい。このような教主のあり方が、“The synthesis was attained by the Avatamsaka in Keron, but the unity was lost in multiplicity, and not itself.”に表現され、中国の天台宗の批判となっている。日本の真言宗の開祖である弘法大師空海(774-835)は、『秘密曼荼羅十住心論』(『十住心論』)を著し、人間の心の状態を十の発展段階に分類して、第十番目の〈秘密莊嚴心〉が真言密教の境地とした。通常、その前の一から九の段階を顕教の境地とする(九顕一密)が、これらの段階もより深い解釈によればすべて真言密教に含まれる(九顕十密)として、あらゆる宗教を包摂・統合する(以上、堅の教相判釈)。その悟りの世界すなわち大日如来を中心に諸仏菩薩が調和して存在する世界を可視的に図示したものが曼荼羅である。密教では、心に曼荼羅の諸尊を観念し、口にその真言を唱え、手の諸尊の印契(印相)を結ぶという三密瑜伽の修行により本尊と一体となり即身成仏を目指す」(同567-68)のである。姉崎は、真言宗における九顕十密や曼荼羅には、中国の華嚴宗の場合と同じように、統一性の不十分さがあると思ったのであろう。

彼はまた、『法華經』を根本經典とする天台宗に触れる。この宗派では、〈会三歸一〉〈開三顯一〉〈開會〉などの言葉がある。これらの言葉は、総じて、声聞・縁覚・菩薩がこの經典で説かれる一乗を理解するための方便である。この宗派ではまた、教行人理による〈一〉〈四一〉という教義がある。教行人理とは、仏の教え(教)、その中に説かれた修行法(行)、修行をする人(人)、その人により悟られる真理(理)の四つのことであり、〈一〉〈四一〉とは、教、行、人のそれぞれが、一乗を理解するために絶対必要ということである(『仏教辞典 第2版』211)。この一乗が“unity”を指し、上述したような言葉や教義が一乗に帰するための方便としての“diversity”を指すと言える。これらの指摘が、“Tiantai wishes to keep both diversity and unity, explaining the latter by the former.”に示されているように思われる。

“unity”と“diversity”は相互依存の関係である。このような関係は、ブラッドリーの哲学にうかがわれる対象間の相関関係を想起させよう。

11月14日、姉崎は天台宗が依拠する『法華經』を解説する。エリオットはその解説の手始めとして、“What is the Sanddharm pundarika sutra? This is called the explication of the title. The title is not a mere name. A name represents a thing, it is a presentation of dharm, and darham is the truth revealed in the Sutra. Explication of title implies the general introduction: fundamental principle (darhma) and final end (bodhi).” (“Notes on Eastern Philosophy” 17)と書き記している。“the Sanddharm pundarika sutra”は、サンスクリット語で *Saddharmapundarika-sūtra* と表される『法華經』を指している。sadは「正しい」「不思議な」「優れた」、dharmは「教え」「真理」、pundarikaは「清浄な白蓮華」、sūtraは「仏の教えを記す経」である。そこで、この經典は「正しい教えである白い蓮の花」を意味する。姉崎は、仏の正しい教えと、衆生⁵がその教えを悟ること(“darhma”)をわかりやすく説明するため、蓮を引き合いに出している。

エリオットはそのことを次のように書いている。

... the lotos alone is perfect, because it has many flowers and many fruits at once. The flowers and fruit are simultaneous. The real entity represented in the fruit, its manifestation in the flower. Mutual relation of final reality and manifestation. ("Notes on Eastern Philosophy" 18)

蓮と天台宗の関係で考えられるのが、この花に言及した智顗の『妙法蓮華經玄義』であろう。彼は、ガンダラー地方のプルシャプラ（現在のパキスタンのペシャール）の出身であるインドの Vasubandhu の『法華論』⁶に書かれている出水の義と華開の義を例に出して、蓮が存在する意義を説いている。出水の義は、蓮が泥水で見かけられるように、仏教を学んで悟りを開こうとする声聞が自己の救済を重視する小乗から離れることを意味する。華開の義は、蓮が泥水で美しい花を咲かせるように、臆病な衆生が自他の救済を理想とする大乘の教法に目覚めることを意味する。

こうしたヴァスバンドゥの解釈を基にして、智顗は蓮が仏の正しい教え、すなわち妙法であると主張する。自説を実証するため、彼はこの花の特性に注目する。それは、花卉と果実が共に多くて、しかも同時に育つという特性である。彼は、仏の真実がこの有様に余すところなく具現していると思ふのである。その結果、彼は『妙法蓮華經玄義』の中で、種子から花が散るまでの蓮の發育過程が、実は、妙法が理解できない無明⁷から煩惱⁸を解脱して仏の境地へと近づく衆生の悟りの過程であると論じている。

塩入良道氏は、智顗の著書で語られている蓮の実と花について、次のように簡潔に解説している。

ハスの実（種子）は、泥中であって四微（四大を成立させる元素としての色・香・味・触）が枯れ朽ちないのが蓮子の体であるように、一切の衆生のすべてに先天的に具えている仏性、すなわち正因仏性と同様で、涅槃の四徳である常・楽・我・淨の不動不壊を仏界の如是体であるとし、『涅槃經』の「是の味は真正停留して山に在り、草木叢林の覆滅すること能わず」（大正 12, 649 中、取意）とはその義であるという。……ハスの花が開いて蓮を結び、花が散って子房の台子に種子が結実するのを蓮子の如是果と名づけ、眞の因に感応して無上菩提の大果円満するを仏界の如是果といい、法華經の「仏子道を行じおわりて来世に作仏するを得」（大正 9, 8 中）がその經証であるとする。（274-75）

人間の先天的な仏性は蓮の花で表現されている。人間の極樂往生は、蓮の花が咲いて散り、実を結ぶさまで表現されている。

このような智顗の教説に着目して、エリオットが書いた文章に再び目を向けてみたい。“the lotos alone is perfect”は蓮即妙法であることを示唆していると言えよう。また、“because”以下の文章は、この花の發育過程が仏法の具現と密接に関連していることを示唆していると言えよう。

蓮に関するエリオットの記述は、彼が“Draft of a Paper on Bergson”で書いた“the absolute, as Bradley says, bears buds and flowers and fruits at once” (qtd. in Habib 53)を連想させる。この連想から浮かび上がるのは、蓮がブラッドリーの「絶対者」に対応することである。彼は、姉崎の蓮の話を聞いて、この「絶対者」を思い起こしたのであろう。天台宗の教学もブラッドリーの哲学も、一元論的な見地による中道思想であるという点で似ている。

エリオットは、姉崎の講義を受講していた頃にロイスのセミナー「種々の科学的方法の比較研究」(“A Comparative Study of Various Types of Scientific Method”)に出席している。このセミナーでは、ブラッドリーの哲学思想に依拠したエリオットの中道的思考の骨子が認められる。それは、①認識の出発点が〈今・ここ〉で認識者と対象との直接的な結び付き、②認識者と対象が相関関係、である。このような認識を土台にして、彼は5つの論文を作成している。この点に注意を払って、彼が姉崎の講義から受容した仏教教学を振り返ってみたい。

1913年10月3日、エリオットはナーガールジュナーの仏教思想から、現実を重視し、物事の相関関係から成り立つ彼の中道観を学んでいる。同年10月17日の姉崎の講義を聞いて、エリオットはブラッドリーを思い出している。同年11月7日に行われた天台宗の一乗思想に関する姉崎の話から、彼は“unity”と“diversity”の相互依存も学んでいる。同年11月14日の講義ノートに記された蓮の話から察して、エリオットはこの哲学者を脳裏に浮かべたと思われる。こうしてエリオットが一連の姉崎の講義を受講したことが、1913年12月9日の論文からうかがわれる彼の中道的思考の骨子(①, ②)に影響を及ぼしているであろう。このような影響はまた、ロイスのセミナーのために書かれた他の四つの論文の基調となっている彼の中道的

思考の骨子にもなっていると言えよう。⁹

2

1911年にパリへの遊学から帰国した後、エリオットはハーバード大学大学院博士課程に進学して、“Draft of a Paper on Bergson”，エール大学からの客員教授で観念論的哲学者である Charles Montague Bakewell (1867–1957) のセミナーのために *Three Essays on Kant*,¹⁰ ロイスのセミナーのために五つの論文を書いた。同じ頃の彼はまた、姉崎の仏教に関する講義に出席した。これらの勉学を通して、エリオットは中道的思考を幅広く習得している。

とはいえ、その後も人生の進路に悩むエリオットの苦しみは続いている。そのことは、未発表の詩である “Prufrock’s Pervigilium” (1912?) の次のような最後の詩行に見られる。

I have heard my Madness chatter before day
I have seen the world roll up into a ball
Then suddenly dissolve and fall away. (44)¹¹

1910–11年に書き上げられた “The Love Song of J. Alfred Prufrock” の主人公のブルーフロックは、40歳の男であると同時に詩人自身である (“T. S. Eliot ... An Interview” 17)。そのことは、1912年頃の詩に登場する同じ名前の主人公にも当てはまるであろう。不眠の夜に彼は、子供たちが街角でめそめそと泣くのを聞いたり、娼婦たちが路地口に立つのを見たりする。このような光景は、パリで脱稿された1911年の “Rhapsody on a Windy Night” での光景（戸口に立つ女、波止場で玩具をポケットに入れる子供たち）を思い起こさせる。1911年の詩では、一人の男が真夜中から午前4時までの場末の荒涼とした状況を観察しながら帰宅する経過を描写していた。その描写は、活気のない場末の人間生活に対する彼の恐怖を暗に表現している。上の詩行の1行目の “my Madness” は1911年の詩と同じように主人公の恐怖を示唆するであろうし、上の詩行全体はこの恐怖を彼の狂人めいた発言で伝えているであろう。

この未発表の詩におけるブルーフロックは、見たところ、狂人的な人物であるという印象を与える。この印象には、フランスへ遊学した際にエリオットが偉大な心理学者と見なした心理学者・神経学者のジャンエの影響が認められる。彼が住んでいた当時のボストンは、フランスで展開されていた概念（ヒステリー、心理学上の分離、二重・多重の人格）を研究していた場所であった (Gish 111)。こうした環境のもとで、彼はジャンエの著書—*Néroses et idées fixes, Les obsessions et la psychasthénie*—を読んでいる (Gordon 14; Jain 170, 294n)。ジャンエは、神経系の病気で特徴的な病理上の心理学を理解するため、ヒステリーを研究すべきであると主張する。彼によれば、ヒステリーは、個人的意識のうつ病の形態、個性を形成する観念・機能の体系が分離されたり解放されたりする傾向である (*The Major Symptoms of Hysteria* 332)。ヒステリー患者には、神経が衰弱し心理学的統合が低下するため、一点だけを見つめる奇妙なヴィジョンがある。このような幻覚症状の患者は、平素の人格と精神的動機による別の人格を共有する。

不眠の夜を過ごすブルーフロックの姿には、ジャンエが考える幻覚症状の患者に似たような奇妙なヴィジョンが見られる。エリオットは、ヒステリー患者のような主人公を描きながら、人生の進路に悩む日々を解放しようとしたと言える。しかし、夜明けが近づくことは、そうした解放が実現できないことを意味する。“The Love Song of J. Alfred Prufrock” の最後の溺死の場面は、ブルーフロックが異性の声を思い浮かべて、恋愛をしてみたいくなる衝動に駆られることを暗示しているであろう。この詩の冒頭の “Let us then, you and I,”¹² という光景を繰り返すことが予想される。

この見方に基づけば、“The Love Song of J. Alfred Prufrock” はパリ遊学から帰国する直前に脱稿されているので、語り手と重なり合うエリオットが両親の元に戻ることを意味する。1912年頃の未発表の詩は、彼らの重圧が彼に帰国後も大きくのしかかっていることを暗に表現する。そのことは、当時のエリオットが詩作する心境であると言えよう。

3

1914年、エリオットはハーバードからシェルドン在外研究奨学金をもらい、再びハーバードを離れる。その行動は、研究を通して、今後の進むべき道を見出せないでいる現実を打開するための海外留学である。その背景には、Ackroydが指摘するように(54)、両親が海外留学に反対しないように、彼らが希望している哲学を研究の対象にしたと思われる。

この海外留学を後押ししたのは、パリから帰国後のエリオットの勉学である。彼が購読したブラッドリーの *Appearance and Reality* には次のような見解が見られる。

An honest and truth-seeking skepticism pushes questions to the end, and knows that the end lies hid in that which is assumed at the beginning. (379)

懐疑主義者のブラッドリーにとって、諸問題の解決は思案した所で見出される。これは、諸問題の取り組みと解決が同時に存在することを示唆する。

エリオットはこの哲学者の著書を購読していた頃、未発表の“Degrees of Reality”(1913)を書いている。そこには次のような文章が書かれている。

The token that a philosophy is true is, I think, the fact that it brings us to the exact point from which we started. (qtd. in Perl and Tuck 119)

これは、哲学の真実が探求した所に行き着くという内容である。この内容は先のブラッドリーの見解を踏襲している。

エリオットは、ブラッドリーの哲学の影響を受けて、始めと終わりの同時存在を知った。同じ頃の1913年春、彼はバイクウエルのセミナーのため *Three Essays on Kant* という未発表の原稿を書く際に、この観念論的哲学者の *Source Book in American Philosophy* を参考図書として利用している。エリオットは、その参考図書で次のような文に下線を引いて注目する。

I have sought to understand myself. (Cuddy 68; Bakewell 34)

In the circumference of a circle beginning and end coincide. (Cuddy 99n; Bakewell 34)

これらの引用文は、古代ギリシャの哲学者であるヘラクレイトスの断片的な文章である。1914年秋、エリオットは、イギリスからの客員教授で、哲学者・論理学者の Bertrand Russell (1872-1970) が講義する論理学を受ける。ラッセルと談話していたとき、彼はこの古代ギリシャ哲学者への興味を示している (Russell 212)。この興味は彼に、バイクウエルの著書に記載されている断片的な文章に目を向けさせている。最初の引用文が彼の目を引き付けたのは、これからの人生の進路について苦悩する自分の姿を言い当てているからであろう。彼は、修士課程修了後にハーバードを離れ、再びハーバードに戻るという円環の状況の人生を体験する。その後、彼は博士課程に進学して研究を始める。それは同時に、両親の庇護を再び受けることでもある。そのため彼は、母国でその重圧を何とかして終わらせたいという願いを抱いたと思われる。二番目の引用文は彼に、そうした自分の置かれている立場を気づかせたのであろう。それは、始まりと終わりの同時存在(始まりに終わりが内在し、終わりに始まりが内在すること)による円環のイメージである。

エリオットは、自分の人生における円環の状況(人生の始まりに終わりが内在し、その終わりに人生の再出発が内在すること)にこのような円環のイメージを重ね合わせて、現状には終わりが内在し、その終わりには始まりが内在することに気づいたと思われる。それは彼に、ブラッドリーの *Appearance and Reality* の影響を受けて書いた1913年の未発表の評論に見られる内容と共に、何事も〈今・ここ〉が大事であることを認識させたと言える。

そのような認識を推し進めたのが、エリオットの別の哲学の勉学である。具体的な時期は特定できないが、学生時代の彼は、イギリスの哲学者である David Hume (1711-76) の *Enquiries Concerning the*

Human Understanding and Concerning the Principles of Morals の次のような文に、印を付けたりあるいは下線を施したりしている。

Why has the will an influence over the tongue and fingers, not over the heart or liver? This question would never embarrass us, were we conscious of a power in the former, not in the latter. (65; passage marked by Eliot in the margin; Cuddy 75)

But consciousness never deceives us. Consequently, neither in the one case nor in the other, are we ever conscious of any power. We learn the influence of our will from experience alone. (66; Eliot's underline; Cuddy 75)

The command of the mind over the itself is limited, as well as its command over the body; and these limits are not known by reason.... (68; Eliot's underline; Cuddy 76)

舌や指の器官に及ぼす意志の影響力を意識する必要がある。このように意識して意志の影響力を学ぶのは経験からである。精神の自制は理性から得られない。エリオットは舌や指が自分の思いを自問自答したり書いたりするのに必要な器官であることに気づいたと思われる。

ここでエリオットと上に引用された文とのかかわりから読み取れるのは、彼が理性よりも経験を重んじることである。エリオット家の重圧を絶えず自覚していた彼は、その自覚を振り払うために経験の大切さを学んだと言えよう。

学生時代のエリオットはまた、アメリカの心理学者・哲学者の William James (1842–1910) から信念を重視することを学んでいる。それは、“William James of Immortality” における次のようなエリオットの言葉から把握できる。

... but he [James] had great curiosity, and a curiosity charming willingness to believe anything that seemed preposterous to the ordinary mind....

... But James has an exceptional quality of always leaving his reader with the feeling that the world is full of possibilities — in a philosopher, rare and valuable quality; and what seemed scepticism or inconsistency or vagueness in others, James has the knack of communicating as a sense of sincere adventurousness. (547)

エリオットが出席したロイスのセミナーで、ジェイムズの学問が触れている (Costello 76, 100-01, 175)。また、エリオットは学生時代を振り返り、ジェイムズが人気絶頂であったと書いている (“New Philosopher” 296)。少なくともこうした教育環境のもとで、彼は、上の文章が示すように、行動を大事にするジェイムズの信念を称賛しているのであろう。

4

姉崎の講義の内容もエリオットに、人生の苦悩の対処方法として参考になったと思われる。1913 年 10 月 3 日の最初の講義で、彼は次のように書き記している。

Corresponds to diagnosis in medical treatment. Life is pain, a matter of fact, not necessarily pessimistic.... When pain & life are understood, according to Mahayana, then what we have thought of as pain is no longer pain. (“Notes on Eastern Philosophy” 1; Eliot's underline)

姉崎の話の背景となっているのは仏教用語^{したい}の四諦である。この仏教用語は次のように解説されている。

諦 (satya, sacca) とは真理の意で、苦諦・集諦・滅諦・道諦という4種の真理のこと。〈四聖諦〉とも訳される。……

〈苦諦〉とは、迷いの生存は苦であるという真理であり、その代表として、生老病死などのいわゆる四苦八苦が挙げられる。〈集諦〉とは、苦の生起する原因についての真理であり、その原因は、再生をもたらす、喜びと貪りをともない、ここかしこに歓喜を求める渴愛にあるとされる。〈滅諦〉とは、苦の止滅についての真理であり、それは、渴愛が完全に捨て去られた状態をいう。〈道諦〉とは、苦の止滅に到る道筋についての真理であり、それは、渴愛が完全に捨て去られた状態をいう。〈道諦〉とは、苦の止滅に到る道筋についての真理であり正見・正思惟などのいわゆる八正道として示される。

このように、四諦の各項はそれぞれ、苦、苦の生起する原因、苦の止滅、そして苦の止滅への道、と呼ばれる通り、すべて〈苦〉に関わる問題である点、留意されるべきである。また、四諦説は肉体の病気を治す治病の原理にも喩えられる(雑阿含経など)。すなわち、苦は病状の回復に、集は病因に、滅は病気の回復に、道は治療に各々相当するというのである。(『岩波仏教辞典 第2版』436-37)

このような解説は、上で引用したエリオットの英語の内容(1913年10月3日の講義のメモ)を考察するのに有益である。“Corresponds to diagnosis in medical treatment”は、「苦は病状に、集は病因に、滅は病気の回復に、道は治療に各々相当する」ことを表している。病気にたとえられる苦についての真理(〈苦諦〉、〈集諦〉、〈滅諦〉、〈道諦〉)が理解されれば、人生は苦で無くなるという。大乘仏教では、四諦の中心の課題である苦が、無自性や空であって、固定的でないとする見方から考えられるようになる。

エリオットは、そのような見方を1913年11月7日の姉崎の講義で次のように書き綴っている。

Majjhima patipada was always Buddha's way of looking at things. Life is neither nor pleasure. The views that world exists, or not; both are false; the truth lies in the middle, transcending both view. (“Notes on Eastern Philosophy” 12)

この日の講義は中国の天台宗の教学を紹介することである。統合を土台とするこの宗派は、ナーガールジュナの超越主義から始まったという(“Notes on Eastern Philosophy” 12)。彼の教学は、『中道』に見られたように、ブッダの非有非無の中道観を基盤として、三つの真理(〈空〉、〈縁起〉、〈空〉)の相互依存を提唱したという点で、われわれの通常の考えである〈戯論〉を否定した超越主義であると言える。上に記述された英文はこのような内容であったと思われる。

1914年12月19日、姉崎は『法華経』の三大特色の一つである「現実の人間活動(菩薩行動)」(『岩波仏教辞典 第2版』921)を視野に入れて、「仏国土」を意味する“Buddhahkstra”(サンスクリット語の buddha-kṣetra: 「〈仏土〉あるいは〈仏国〉ともいう。普通には菩薩の誓願と修行によって建てられた仏の国、仏陀が住む世界をいう」(同872)に言及される。その際、「仏国土」を日本で実現しようとした人物として、日蓮宗の開祖の日蓮(1222-82)が取り上げられる(“Notes on Eastern Philosophy” 33)。

同年4月13, 17, 27日, 5月1, 8日, この開祖の菩薩行動の詳細が姉崎の口から、彼の小伝の紹介を通して語られる。1913-14年を通して、彼は「日本人の宗教的・道徳的発達」を講義するが、1930年に出版された彼の *History of Japanese Religion* はこの講義用の原稿に基づいて書かれている(Preface v)。英文の著書では、日蓮の小伝や基本的な仏教思想が語られている。

この英文の著書に記された日蓮の小伝(191-205)を参考にして、姉崎の口述(“Notes on Eastern Philosophy” 67-68, 72)の一端を考察する。30歳の頃、日蓮は真の仏教が『法華経』であり、他の宗派は不正で堕落していると信じるようになる。彼は、この信心を背景に『立正安国論』(1260)を鎌倉幕府に提出したが、かえって人々から襲撃されたり、草庵を焼かれたりする。しかし、いわゆる辻説法を中止しなかったため、彼は伊豆半島の荒れた海岸へ追放の身となる。この地で、『法華経』を主上とする彼の宗教体系が打ち立てられる。その後に流罪となった彼は、自分の信念をさらに立証しようとして、『立正安国論』の趣旨を再び幕府に提出したり、高僧との公開討論を求めたりする。一方幕府は、日蓮を国家への反逆者として佐渡へ流罪とする。当地で、『開目妙』(1272)や『観心本尊妙』(1273)が書かれ、彼の宗教体系が発展される。これらの著書は、人類を救済しようとする彼の強い使命感を伝えている。後に佐渡から解放されて身延山(現在の静岡県東部)に在住中、彼はその使命感を達成させるため、幕府への非難をしなければ布教を

認めるという幕府の要求を拒絶する。

1914年4月27日、姉崎は受講者たちに、タイプで打った“The Heritage of the Sole Great Thing of Life and Death (written in 1272)”という見出しのあるレジュメを配布する。そこには、次のような英文の内容が見られる。

Should the Bodhisattva Visistacarit [Viśiṣṭa-cāritra] appear in these days of the Latter Law for propagating this gateway of truth, or should he not appear? The Scripture tell [tells] us that he should appear, —yet would it be so? Would the Bodhisattva appear or not? In this way, I Nic[h]iren, have now done the pioneer work. Whatever might happen to you, arouse a strong faith and pray in sincerity that you could, at the moment of death, utter the Sacred Title in clear consciousness and in earnest belief. Do not seek beside this any heritage of the sole great thing of life and death. Herein lies the truth of the saying that there is Bodhi even in depravities and Nirvana [Nirvāṇa] even in life and death. (“Notes on Eastern Philosophy” 72)

英文の見出しは、日蓮が弟子の最蓮房の問いに対して1272年に書いた「生死一大事の血脈生死鈔」である。姉崎は、1916年に *Niuchiren : The Buddhist Prophet* を出版し、1930年にその英文書を翻訳した『法華經の行者 日蓮』を刊行している。

上の英文は、1916年の英文書と1930年の邦訳書がそれぞれ、1272年の「生死一大事の血脈生死鈔」から引用した次のような文章に見られる。

Will the Bodhisattva Viśiṣṭa-cāritra appear in these days of the Latter Law to open wide the gateway of the Truth, or will he not appear? The Scripture tells us so; yet will it surely happen? Will the Bodhisattva appear, or not? At any way, I, Nichiren, have now accomplished the pioneer work.

Whatever may happen to you, arouse in yourselves a strong faith and pray that you may, at the moment of death, utter the Sacred Title in clear consciousness and with earnest faith! Do not seek besides this any heritage of the sole great thing concerning life and death. Herein lies the truth of the saying that there is Bodhi even in depravities, and Nirvāṇa even in life and death. (67)

上行菩薩^{じょうぎょう ぼさつ}¹³ 末法^{まっぽう}、今の時^こ、此の法門^{ひぽう}を弘めんが為^{ため}に御出現^{ごしゅつげん}之あるべき由^{よし}、經文^{きやうもん}には見え候^{みえそうら}へども加何^{いか}候^{がう}やらん。上行菩薩^{じょうぎょう ぼさつ}出現^{しゅつげん}するとやせん、出現^{しゅつげん}せずとやせん。日蓮^{にちれん}先づ粗弘^{そこう}め候^{がう}なり。相溝^{さうこう}へて強盛^{きやうせい}の大信力^{だいしんりき}を致^{いた}して、南無^{なむ}妙法蓮華^{みょうほうれんげ}經^{きやう}、臨終^{りんじゅう}正念^{しやうねん}と折念^{せつねん}し給^{たま}へ。生死^{しやうじ}一大事^{いだいじ}の血脈^{けつみく}此^こより外^{ぐわい}に全く求めことなかれ。煩惱^{ぼんのう}即菩提^{そくぼだい}、生死^{しやうじ}即涅槃^{そくねはん}とは是れ也。(261)

これら三書の中で、“there is Bodhi even in depravities, and Nirvana [Nirvāṇa] even in life and death.” (「煩惱即菩提、生死即涅槃」) という文に注目してみたい。姉崎は邦訳書の中で、この文について次のように解説している。

要するに、肉身の誕生からその死に至るまで、一期^{いちご}の生死^{しやうじ}も、宇宙^{うちう}の生々^{しやうし}の一部としてこれを觀じ、その理^りを身^みに体^{たい}すれば、その中に永遠^{えいゑん}なる生死^{しやうじ}の脈拍^{みやくはく}がうつ、しからば、生死^{しやうじ}の間に発動^{はつどう}する欲求^{よくきう}煩惱^{ぼんご}も、久遠^{きうゑん}の生命^{せいめい}を体現^{たいげん}する努力^{どりふ}として觀れば、その中に成仏道^{じやうぶつどう}すなわち涅槃^{ねはん}の理想^{りしやう}が現れてくる。

「即^{そく}」ということ、「直^{ちか}ちにそれが」という意味でなく、「その本性^{ほんしやう}を基本^{きほん}としてその性相^{しやうさう}を轉換^{てんかん}すれば」という義^ぎに見れば、煩惱^{ぼんご}の中に菩提^{ぼだい}ありということで、煩惱^{ぼんご}即菩提^{そくぼだい}、また生死^{しやうじ}即涅槃^{そくねはん}となる。(262)

このような解説からわかるのは、人間の煩惱の中で悟りが得られるし、人間の一生の中に心の安らぎが得られる、ということである。この解説は、そのように気づくのが、いつでもどこでも〈今・ここ〉であることを意味する。日蓮の1272年の書に触れた彼のレジュメは、そのことを示唆しているであろう。

姉崎はこの講義の資料として、1912年の論文“Ethics and Morality (Buddhist)”の別刷りも配布してい

る (Kearns 77)。この論文で、人々から崇拜や供養を受ける最高の位に達した聖者の阿羅漢と、以下で述べる菩薩を持ち出して、小乗仏教と大乘仏教の違いが紹介されている。小乗仏教の理想の阿羅漢は自己修養の中に道德の第一の必要条件を見ているのに対して、大乘仏教の理想の菩薩は自利のためにも他利の思いやりや行為を重視する。その上、菩薩は人々を自分と同じ悟りへと導くため、彼らに回向を施す。そこから明らかになるのは、あえてこの世に踏み止まって衆生の救済に努める菩薩の姿である。彼らの悩みを取り除こうと誓願する菩薩の目的地は、自ら悟りを求めて出発した場所である。その場所が、先の〈今・ここ〉である。エリオットは姉崎の講義から強く印象を受けたのは、ナーガールジュのように〈今・ここ〉の考えによる現実の重視に加えて、日蓮のように目標に向かう強い意志であろう。

おわりに

1913-14 年、エリオットは招聘教授の姉崎正治が講義する「日本における宗教各派の宗教的・道德的思想」を受ける。同じ頃の彼は、ロイスのセミナー「種々の型の科学的方法の比較研究」のために五つの論文を書いている。これらの論文の基調となっているのは、F. H. ブラッドリーの哲学に依拠して展開される中道的思考である。その骨子は、認識の出発点が〈今・ここ〉であり、認識者とその対象が相関関係である。姉崎の講義は彼に、その骨子を思い起こさせている。

学生時代のエリオットは、ヘラクレイトスの断片的な文章を読んで、認識の原点としての〈今・ここ〉に注意を払っている。デヴィッド・ヒュームから経験の大切さに気づいているし、ウィリアム・ジェイムズから行動を重視する信念を学んでいる。彼はこれら三人と似たような考えを、姉崎正の講義を介して知っている。

1914 年、エリオットは海外留学をする。それは、彼が目するブラッドリーを主として研究するためばかりではなく、親元から離れて自分の新たな人生を捜し求めるためでもある。そうすると、この行動を後押ししたのは、彼がハーバードで勉強した学習に加えて、姉崎の講義を書きとめた「東洋哲学ノート」の内容であると判断できよう。

付記：本研究は JSPS 科研費 26580052 の助成を受けたものです。

注

1. このノートは、“Eliot, Thomas Stearns, 1888-1965. [Notes on Eastern Philosophy]. A. MS. and TS. (carbon copy) annotations; 3 Oct. [1913] – 1915 May [1914]. 62s. (82p.)”と書かれている。
2. 次のような解説を参照。
「仏の説法を聞いて悟る人。元来、仏弟子を意味したが、後には自利のみを求める小乗の修行者として、大乘仏教の立場から批判されるようになった。主として四諦を観ずる修行によって阿羅漢果を得るという。」(『広辞苑 第6版』1399)
3. 次のような縁覚の解説を参照。
「師なくして十二因縁の法を観じ、あるいは他の縁によって真理を悟った人。声聞しょうもんとともに小乗の聖者とされる。」(同 331)
4. 次のような解説を参照。
「さとりを求めて修行する人。もと、成道以前の釈迦牟尼および前世のそれを指して言った。後に、大乘仏教で、自利・利他を求める修行者を指し、自利のみの小乗の声聞・縁覚に対するようになった。」(同 2584)
5. 次のような解説を参照。
「いのちあるもの。生きとし生けるもの。一切の生物。」(同 502)
6. ヴァスヴァンドゥの『法華論』の漢訳本については、後魏の菩提留支・雲林等訳『妙法蓮華經論憂波提舍』と、元魏の勒那摩提・僧朗等訳『妙法蓮華經論優婆提舍』が存在する。漢訳本は2種類あり、また題名も長いので、『妙法蓮華經論』、『法華經論』、『法華論』と略されている(丸山 194-95)。ここでは、『法

華論』という略称に従っている。

7. 次のような解説を参照。
「真理に暗いこと。一切の迷妄・煩惱^{ぼんのう}の根源。」(『広辞苑 第6版』2746)
8. 次のような解説を参照。
「衆生の心身をわずらわし悩ませる一切の妄念」(同 2617)
9. この点については、拙稿「1913-14 年における T. S. エリオットの中道的思考」を参照。
10. *Three Essays on Kant* についての論述は、拙稿「*Three Essays on Kant* における T. S. エリオットの中道的思考」を参照。
11. *Inventions of the March Hare* 44 から引用。
12. *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot* 13 から引用。
13. 次のような解説を参照。
「釈尊が法華経を説いたとき大地より涌出し、この経を受持・読誦^{ふしよく}などして弘めることを付嘱された四菩薩の最上位の菩薩」(『広辞苑 第6版』1371)。
14. 菩提については、次のような解説を参照。
「仏の悟り。煩惱を断じ、真理を明らかに知って得られる境地。」(同 2591)

引用文献

- Ackroyd, Peter. *T. S. Eliot: A Life*. New York: Simon and Shuster, 1984.
- Anesaki, Masaharu. "Ethics and Morality (Buddhist)." 1912. Vol. 5 of *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hasting. New York: Charles Scribner's Sons, 1920. 12 vols. Indexes. 1908-22. 447-55.
- . *Nichiren: The Buddhist Prophet*. Cambridge: Harvard UP, 1916.
- . *History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*. London: Kegan paul, Trench and Co., 1930. 1963. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1966.
- Bakewell, Charles M. *Sources Book in Ancient Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Bradley, F. H. *Appearances and Reality: A Metaphysical Essay*. 1893. Oxford: Clarendon P, 1966.
- Costello, Harry T. *Josiah Royce's Seminar, 1913-1914: As Recorded in the Notebooks of Harry T. Costello*. Ed. Grover Smith. New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 1963.
- Cuddy, Louis A. "Circles of Progress in T. S. Eliot's Poetry: *Ash-Wednesday* as a Model." *T. S. Eliot, A Voice Descanting: Centenary Essays*. Ed. Shyamal Bagchee. London: Macmillan, 1990. 68-99.
- David Hume. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 1902. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon P, 1927.
- Eliot, T. S. "Draft of a Paper on Bergson." 1910-11. The T. S. Eliot Collection, Houghton Library, Harvard.
- . "Degrees of Reality." Unpublished essay. 1913. The John Davy Bequest of T. S. Eliot's Literary Manuscripts. King's College Library, Cambridge.
- . "Notes on Eastern Philosophy." Unpublished essay. 3Oct. 1913-15 May 1914. The Houghton Library. Harvard U, Mass. 1-80.
- . "William James of Immortality." *New Statesman* 9.231 (8 Sept. 1917): 547.
- . "T. S. Eliot ... An Interview." *Grantite Review* 24.3 (1962): 16-20.
- . *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*. London: Faber and Faber, 1969.
- . *Inventions of the March Hare: Poems 1909-1917*. Ed. Christopher Ricks. London: Faber and Faber, 1996.
- Gordon, Lyndal. *Eliot's Early Years*. New York: Oxford UP, 1977.
- Habib, M. A. R. *The Early T. S. Eliot and Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.
- Hume, David. *Enquires Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 1902. Oxford: Clarendon P, 1927.

- Jain, Manju. *T. S. Eliot and American Philosophy: The Harvard Years*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
- Janet, Pierre. *Névroses et idées fixes*. Paris: F. Alcon, 1898. 2 vols. 1898.
- . Vol. 1 of *Les obsessions et la psychasthénie*. 1903. New York: Arno P, 1976.
- Psychology, 1750-1920. Series C: Vol. 2. 1867-1901. Series A-E. 1768-1906.
- . *The Major Symptoms of Hysteria: Fifteen Lectures Given in the Medical School of Harvard University*. Macmillan, 1907.
- Janet, Pierre and F. Raymond. Vol. 2 of *Les obsessions et la psychasthénie*. 1903. New York: Arno P, 1976.
- Kearns, Cleo McNelly. *T. S. Eliot and Indic Traditions: A Study in Poetry and Belief*. Cambridge: Cambridge UP, 1987.
- Perl, Jeffrey M., and Andrew Tuck. "The Hidden Advantage of Tradition: On the Significance of T. S. Eliot's Indic Studies." *Philosophy East and West* 35.2 (Apr. 1985): 115-31.
- Russell, Bertrand. Vol. 2 of *The Autobiography of Bertrand Russell, 1914-1944*. 1968. New York: George Allen and Kegan Paul, 1978. 3 vols. 1967-69.
- 姉崎正治. 『新版 わが生涯』. 姉崎正治著・姉崎正治先生生誕百周年記念会編. 東京: 姉崎正治先生生誕百周年記念会, 1974. 『新版 わが生涯 / 姉崎正治先生の業績』. 姉崎正治著・姉崎正治先生生誕百周年記念会編. 東京: 大空社, 1993.
- . 『根本仏教』. 1910. 東京: 博文館, 1920.
- . 『法華經の行者 日蓮』. 1983. 東京: 講談社, 1993.
- 磯前順一・高橋原・深澤英隆. 「姉崎正治伝」『近代日本における知識人と宗教—姉崎正治の軌跡—』. 東京: 東京堂出版, 2002. 237-308.
- ヴァスヴァンドゥ. 勒那摩提・僧朗等訳. 「妙法蓮華經論優婆提舍」. 清水梁山訳. 『国訳大藏經』(論部第5巻). 国民文庫刊行会編. 東京: 国民文庫刊行会, 1921. 全14巻. 論部全15巻, 附録2巻. 1917-28. 1-49.
- 古賀元章. 「1913-14年における T. S. エリオットの中道的思考—F. H. ブラッドリーと姉崎正治の影響—」『Comparatio』12 (2008): 1-12.
- . 「*Three Essays on Kant* における T. S. エリオットの中道的思考」『言語文化学会論集』34 (2010). 181-94.
- 三枝充恵. 『中論』(上). 1984. 東京: 第三文明社, 1992. 全3冊(上・中・下). 1984.
- . 『中論』(下). 1984. 東京: 第三文明社, 1991.
- 新村出編. 『広辞苑 第6版』. 1955. 東京: 岩波書店, 2008.
- 塩入良道. 「天台智顗の法華經観」『法華思想』(講座大乘仏教4). 1983. 平川彰・梶山雄一・高崎直道編. 東京: 春秋社, 1990. 全10巻. 245-78. 1981-85.
- 智顗. 「妙法蓮華經玄義」. 中里貞隆訳. 『国訳一切經』(經疏部1). 岩野眞雄編. 東京: 大東出版社, 1936. 經疏部全18冊. 律疏部全2冊. 1936-39. 19-421.
- 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末本文美士編. 『岩波仏教辞典 第2版』. 1989. 東京: 岩波書店, 2002.
- 丸山孝雄. 「法華經論の立場」『法華思想』(講座大乘仏教4). 193-219.
- 村田辰夫. 『T. S. エリオットと印度・仏教思想』. 東京: 国文社, 1998.