

## 世親作『唯識二十論』にみる共生と瑜伽行唯識派

ジョナサン A. シルク

櫻井 宣明・林 香奈 訳

橋本 泰元 監訳

東洋大学共生思想研究センターの客員研究員として、本日皆様と一緒に過ごせることを喜ばしく思います。私の友人であり同僚でもある渡辺章悟先生からご親切にもお招きを頂いた時、私は共生思想とは何か、ほとんど知りませんでした。しかし、日本への招聘を受け、この課題と何かしら関連を持っているテーマの研究を開始してから、私は一当然のことではありますが一少なくとも表面的であれ、このテーマに慣れ親しまなければならないと思いました。少しばかり読んでみたところで、私は黒川紀章氏の著作に出会いました。黒川氏は、この際、少し語呂合わせ的な言い方をすれば、共生思想の「建築家」の一人と言えるでしょう。さらに、私は黒川氏の何冊かの出版物から、黒川氏が瑜伽行唯識派の思想に深い関心を寄せていると公言していること知りました。そこで、私は、ここ数年来、世親（ヴァスバンドゥ）の『唯識二十論』（ヴィンシカー）という認識作用に関する二十の韻文について研究しておりますので、なおさら、共生思想と瑜伽行唯識派に焦点を当てて、寄稿しようと決めました。私のこの作業は、最初の段階で、インド仏教の記録としてのテキストを理解するために予め必要な試みとして、テキストの校訂と翻訳や註釈の編集などを含むものです。世親と彼の思想については少し後でふれる予定です。しかし最初に、私は共生思想に関する黒川氏の著作に関する私の研究—それは明らかに表面的ではありますが—から明らかになったいくつかの、いくらか違った点について、腹藏なくかつ単刀直入にお話ししなければならないと感じています。

皆様、私が今日、友人として皆様の前に来たことを強調するのは、私にとって重要なことです。私の学問的立場を申しますと、ヨーロッパの大学における仏教学の教授職にあります。私は仏教徒ではありませんが、私が仏教の伝統に深い共感をもち、その真価を認めていることは、皆さまにご理解頂けるものと思います。と申しますのも、私はその研究に25年以上にわたってかなり精力的に取り組んできたからです。私も、生来、深く真理と道徳的責任の価値を信じています。私は一来賓が主催者に言うことではないのですが—私が今言わねばならないことが皆様方にとって不愉快であると思われることを非常に恐れています。けれども、私は皆様が私の非礼を大目に見てください、私が関与と義務の精神、本心からの共感をもった取り組みの精神において申し上げることを、お聞き下さいますようお願いいたします。

黒川紀章氏の著作『新・共生の思想』の第九章は、「瑜伽行唯識思想と共生」と名づけられています<sup>1</sup>。黒川氏はもちろん建築家であり仏教学者ではありませんので、専門的な視点から仏教思想の正確な理解を彼に求めることは公平ではありません。しかし、私は、黒川氏が瑜伽行唯識思想について書いた箇所を読んだ時、私はほとんど理解できなかったと思っています。このことはそれ自体においては、ほとんど注目すべきことではありません。と申しますのも、私は、仏教の伝統について私が知っていることを民間の表象形態のなかで理解するのに、しばしが大変苦勞するからです。しかし、この場合は違います。黒川氏は、自分の共生哲学の考え方とその仏教との関連を述べるなかで、歴史性の問題を捨象し主張しているのですが、それは—あえて単刀直入にもうしあげますが—もしかするとたいへん危険なものであると理解できます。これはすなわち簡単に言えば、黒川氏は、自身の道徳的結論を正当化し実証するために仏教哲学と仏教徒の見解を理解しているからであって、これらの結論は決して私が同意できるものではありません。抽象的に語るよりも、氏自身の言葉を引用してみましょう。以下は、黒川氏が著書の第

九章の最後の節で述べており、氏が「生と死の共生」と名づけた箇所です。

しばらく前、ある著名な映画監督とある評論家とのテレビ対談の中で、監督がアフリカのサバンナで生活した経験を語り、彼がそこで観察した生と死の混在について説明した。私は彼の所見を次のように言い換えてみる。

動物の世界は弱肉強食である。例えば、ライオンがキリンを殺して食べるのを見ることは極めて自然なことである。もちろんキリンは殺される時に叫び声を上げるが、ほんの一瞬に過ぎない。ライオンが食事を終え、その胃が満たされさえすれば、草原に静けさが戻り、近くにいる他のキリンたちは安心して草をはみ続ける。

動物の世界におけるこの生と死の親密な関係とは対照的に、人間は唯一人の命だけが世界で最も重要なものであり、最も価値あるものであると確信している。この信念の中には、生と死という厳格な二元的な視点が見出しうる。他の動物と比べると、死に対する人間の恐怖はヒステリーに近い。その恐怖を最高度にまであおったのは近代主義ではないだろうか？

私は、監督のこの見解に深く感銘を受けた。仏教の輪廻の教えは、人間、動物、植物、そして仏陀の命さえもが、現象としての生と死を超えた偉大な生命によって与えられているという生命の見方と繋がっている。仏教の無常の教えは、すべてが虚しいということだけを意味するのではなく、すべてのものは虚しいのだから、私たちはその偉大な生命の循環の中で共生していかねばならないと提案している。私たち人間が生と死の共生の哲学という調和に到達するべき時が来ているのかもしれない。近代主義や西洋は私たちに死は恐ろしく、地獄は恐ろしいと教えてきたため、私たちは死を否定し、全力で生を追い求めてきた。死は無であり、非存在であり、何かより恐ろしいものであると考えられるようになった。おそらく、少しくつろいで、生と死という人間存在にとって最も偉大な二元論に正面から向きあう時なのだ。

これらのコメントは、すべての見解と同様に、文脈に沿って読まれるべきです。この場合の文脈は、同じ著者の他のコメントによって規定されるものです。特別興味深い箇所は、黒川氏の『共生の思想：未来を生きぬくライフスタイル』<sup>2</sup>に見られるいくつかの見解です。そこで、黒川氏は「聖域」について語っています。黒川氏は共生と聖域を次のように関連させています。

幾度も、私は共生（生きることと生かされること）の理念は二元論を超えると述べてきた。それは、アメリカ合衆国とソビエト連邦との間の冷戦の際に語られた共存と同じものではない。それは、観念の本質的に相反する諸相を止揚（アウフヘーベン）する西洋論理学のようなものでもない。当然ながら、共生とは異なる要素が一時的に妥協して混在することを仮定しない。共生の理念の多くの特徴は、「中間領域」と「聖域」の保持という主張の中にある。(略) 中間領域という観念は覇権主義、普遍主義、革命主義とは反対のものである。(略) それぞれの国、それぞれの民族、それぞれの文化、それぞれの企業、そしてそれぞれの個人には「聖域」がある。(略) 強国が保持してきたルールを普遍的なものとして考えることが流行するようになってきた。同時に、弱い国に存在している聖域は、不合理もしくは非関税障壁であるとして攻撃の対象となってきた。(略) これとは対照的に、共生の理念はお互いの聖域を認めようとする方法なのである。特定の文化的伝統のなかで伝えられてきた聖域が永遠に残らないというのは本当である。それは時と共に変化して消失するものであろう。したがって、現代のために、「聖域」の最小境界を宣言することが、めいめいの国に義務としてのしかかっているのである。私にとって、日本の聖域に属するものは、天皇制、米作、相撲、歌舞伎、茶道（そして茶道のための数寄屋建築）である。ある国にとっての聖域は、その国のライフスタイルやプライドに埋め込まれている。それは国民の文化的伝統の根幹となっており、その国民の宗教や言語と強力に結びついている。(略) 今日の日本で扱われている、天皇は「日本国の象徴であり、日本国民の統合の象徴」であるという天皇制のあり方は、日本の歴史と矛盾のない、日本の文化の最たる反映である。私はそれを日本のプライドだと考えている。それは日本の聖域に属する。私は天皇が他の単なる人間たちとまったく同様に扱われるべきであるという見解には同意できない。

私は、21世紀に暮らしているが、しかし前世紀のトラウマを忘れられない私のような今日の読者が、黒川氏の

この言葉をどう解釈するだろうかと、皆さんに考えて欲しいと思います。黒川氏は、「少しくつろいで、生と死という人間存在にとって最も偉大な二元論に正面から向きあう時なのだ」、「人間は唯一人の命だけが世界で最も重要なものであり、最も価値あるものであると確信している。この信念の中には、生と死という厳格な二元的な視点が見出しうる」ということをわれわれに受け入れるよう言っているのです。それゆえに、黒川氏にとっては、唯一人の命こそが最も価値があるという信念が、厳格な二元的視座なのです。そして、その同じ著者（黒川氏）から、「共生は二元性を超克する」と知るので。黒川氏にとって、この共生は、「聖域」という観念と深く結びついていて、その「聖域」の典型的な例示が天皇制であり、天皇は単なる人ではないという制度なのです。

このような言葉を読んで、背筋に悪寒を感じるのは私だけではないと思います。これらの考えをまとめれば、普通の人間の生というものは重要ではなく、天皇の保護に日本人のアイデンティティを規定する価値があると、結論せざるをえません。

黒川氏はこれらの発言を、悲惨な戦争の数十年後で書きましたが、その悲惨な戦争の主な理由のひとつが、人生の儚さ、死が重要でないこと、そして超人間的な天皇への忠誠が日本人であるという定義にとって極めて重大事であるという求心性など、まさにこのような考え方なのです。このような見解の表出は、単純に無視することはできません。われわれが学者であれ、信仰者であれ、その両方であれ、このような解説は、われわれが行っていることの倫理的な意味合いへの疑問をもたらすに違いありません。学者であれ、信仰者であれ、われわれの仕事が、われわれが取り組んでいる理念の道徳的意義にたちむかうことなく、現代世界における仏教に関する知識および仏教への意識を促進するために役立つと主張できるでしょうか？

黒川氏の思想の背景は、割合と簡単に探し求めることができます。黒川氏は、共生思想を創案した椎尾弁匡によって創立された学校で教育を受けました。1938年に刊行された『護国仏教』には、「皇道仏教」という小論が含まれています<sup>3</sup>。この小論で著者（椎尾氏）は数種の事柄を論じているのですが、その中に、「卓越せる日本の国柄」が取り扱われています。次のように述べられています—

我が国の非常に貴重な習慣や風習が、この出来事（仏教が日本で栄え、他国では栄えなかったこと）の根本的な理由となっている。これらの習慣や風習は国土の至る所で見られるものであるが、しかしそれら〔習慣や風習〕の核心は、天皇や皇室に存するのであり、天皇や皇室の努力を通して、それら〔習慣や風習〕が導き育ててきたのである。（略）仏教が日本で栄えることができた理由は、まったく皇室のおかげであり、とくに歴代天皇の各々が使命を成し遂げるために個人的に仏教を信じ導いたという事実によるものである。（略）私共が皇室のご意志に従い、そうして常に皇位の繁栄を護り維持することを先導していはじめて、未来において仏教がその使命を遂行できると、私は信じている。

ここには曖昧な点はほとんどありません。黒川氏の青年期を形づけて共生思想に導いた椎尾弁匡は、ここで、第二次世界大戦において日本軍のアジア侵攻を促進し直接導いた人々のイデオロギーを自らが支持していることを暴露しています。もちろん1938年に書いている椎尾にとって、戦争はそれ以降に起きたのであり、このような思想がどれほど極端に受け取られるであろうかと、椎尾が明確に予見することは困難であったという議論があるでしょう。しかし、半世紀以上ものちに、黒川氏が実質的に同じ理念をオウム返しにすることを言い訳するどんな根拠もありえないのです。

このような考え方が、共生思想の論理的な結論なのでしょう？私はそうではないと望みます。しかし、もしそうでないとするならば、皇室の覇権の論理を拒絶し、同時に平和と調和を実際に促進する論法を確立する共生思想によって、どのような積極的な貢献がなされるのでしょうか？、ここで言う共生思想とは、支配され統治されるべき人々を犠牲にする支配者の立場で機能するのではなく、多様な観点を本当の意味で許容して機能するものなのです。

私は、この疑問に包括的に答られる立場にはありませんが、とくに、われわれに相互依存の関係性と個人間の倫理を教えてくれる瑜伽行唯識派の疑問に関しては多少の有意義なコメントを提供できると思います。私にとって、

もし共生のイデオロギーが何らかを意味しているとすれば、相互依存の関係性や個人間の倫理を奨励し、促進し、助長するものであるに違いありません。そこで、この方法で瑜伽行派の思想を検証することは、〔この疑問に答える上で〕適切でしょう。

それでは、インド仏教の哲学者である世親の著書の一つ『唯識二十論』を簡単に見てみましょう。そしてこの論書が言うところの平等と共存について検討しましょう。

仏教哲学者たちは、「人」や「個人」のような語彙を注意深く避けながら、同時に、一貫した自己を保つ個人が存在するという望ましくない含意を排除しながら、人間の自己同一性を説明するために、「相続 (santāna)」—精神的連続体—という専門用語を使用しています。

ご存知のように、仏教哲学の根本理念では、永続・不変の自己というようなものは存在しません。この思想は、当然ながら私が表現した以上のニュアンスをもっていますが、無我 (anātman) の思想とされています。この思想は、「人」(そして後には「もの」) は自立的存在としてあるのではなく、他者に依存してこそ存在すると述べています。この思想は、少なくとも中国の華嚴思想における展開に先行していますが、「全てのものが、その他の“全てのもの”と結びついている」というのではなく、「全てのものが、“いくつかの”他のものと結びついている」ということであり、その逆もまたしかりと説きます。

広く行われた考え方に従えば、われわれは、無我の世界において、実際に存在する外界の対象物—それらは原子から構成されている—と相互作用をいまだ持っていることとなります。この考え方では、相続、つまり存在を規定する精神的連続体は、実在する外的世界を知覚し、向き合うことができるのです。しかしながら、世親の思想における前提の一つに従えば、このようなすべての相続は実在世界の領域において共存するのではなく、因果という業の相互作用の次元でのみ共存するのです。有り体に言えば、世親は観念論者です。彼は、切り離された個々の心、それぞれ異なった個体 (個我) を信じており、実在する外的世界を信じていません。「私がここに座り皆さんとお話しているように見え、皆さんはそこに座り聞いているように私には見えている」というような心と心との間のすべての相互作用と、われわれが外的世界であると捉えているものは、無始なる過去より植え付けられたほぼ無限の多様な種から育った、われわれの行動 (業) の結果 (果報) という共同体験として実際もたらされるものなのです。つまり、われわれは皆、無始なる過去より行動して業果を積みながら輪廻を旅してきたのだから、大量の共通する業 (共業) を分かち合うのです。世親にとって、われわれが経験するものはその業の結果であって、「外的」世界における経験の結果ではないのです。あなたと私が実体を分かち合っているように見えるということが、何らかの実体が我々の外側に客観的に経験されるべく存在するということを証明するものではありません。世親は言っています。「われわれは夢の中で世界を経験するように見えるが、しかしその世界はただわれわれの心の中にあるのです。それどころか、あなたと私が共通して何らかを経験しているように見えるとき、この瞬間に実在の世界を分かち合っていて経験していると信じ込ませているものは、われわれの業の相互関係、すなわち、われわれの過去の似通った結果なのです。われわれが本当に経験していることは、過去の行動の果報なのです」と。

この思想に対する倫理的次元とは何でしょうか？また、どうして私は黒川氏の瑜伽行派の哲学の読み取り方に強く反論するのでしょうか？

「独立した存在は何もない」という、存在論的視点から始めましょう。この基準においてわれわれは、「自己を他者から区別することは意味をなさない」という倫理的結論に到達します。もしあなたと私が独自の性質を欠いているなら、私があなたを扱うのとは異なった仕方で私が自分自身を扱うことができるのでしょうか？われわれは、ある程度互いに依存し合っているのであり、それゆえに、一つの道徳的結論は「私が自分自身を扱うように、私はあなたを扱うべきである」という黄金律です。

これは寂天 (シャーンティデーヴァ) の『入菩提行論』(ボーディチャリヤーヴァターラ) でも論じられる有名なものです。寂天にとって、私やあなたの中に自己がないということは、われわれの間に本質的な相違がないことを意味します。それゆえに、自分の利益を思っただけの私の行動は、必然的にあなたをも利するべきなのです。「無我」の哲学、もしくは大乘仏教の文脈において簡潔に「空」と呼ばれるものは、したがって憐れみの倫理を含意します。この枠組みにおいて、理想的な大乘の信奉者である菩薩は哲学的に自己を欠く状態にあります。なぜならば菩薩は、個我の実在を否定し倫理的に無私であり、解脱のため自分のためだけに行動するという思想を拒否して、むしろあ

らゆる生き物（有情）のために同時に行動できるという理念をもっているからです。

もちろん、世親は基本的にこの思想に賛同しているのですが、その視点は少し異なっています。世親は自我だけでなく、物や人の永久不変なる本体を否定するばかりでなく、それらの依存した存在すら拒絶します。存在するものすべては心なのです。しかし世親は唯我論者ではありません。彼はただ一つの心が存在するとは信じていません。むしろ多くの心が存在すると信じています。「識相続」という意識の複合的な流れは、業的な背景を理由として、真実と誤って想像する世界をお互いに経験します。われわれが世界であると誤って想像してしまう精神による具象化は、相互に支配し合うような影響力によって生じます。ある個人の精神状態は、他者の精神状態に直接的な反応形成作用を及ぼします。これは、さらに、他者を傷つけ死に至らしめる可能性すらあります。事実、世親は、「精神的暴力は、身体や言葉の暴力より以上にあるまじきものである」という仏陀の言葉を引き合いに出しています。

世親の思想を正当に扱い、その可能な適合性について包括的に賛成の意見を述べるには、今日は時間が少なく、また、たとえ二倍の時間があっても、その方策はないと思います。そこで、私は次のような結論を述べるに留まりたいと思います。

瑜伽行派の開祖であり偉大な仏教哲学者である世親の思想は、寂天が表現したような一寂天の表現のほうがより詩的で力強いのですが一倫理的な感受性と十分に調和しています。われわれは皆、自分の行動や心構えに責任があります。それは、とりもなおさず、われわれの精神的な心構えなのです。おそらく他の多くの仏教哲学者たち以上に世親にとっては、憐れみや共感の心構えは不可欠なのです。他者を軽視することは、世親の世界においては、たとえ身体的・言語的な行動がなくても、直接的で広範囲な波及効果を持っているのです。じつに世親にとって、これら二つ（身体的・言語的な行動）は錯覚なのです—精神的な行動は存在するすべてである、心が存在するすべてであるから。

このことから、私たちが学ぶことができるのは次の如くです。暴力を自制し悪口や嘘を自制するのは不十分であります。精神的な心構えを清め、またそれをもって他者に接することによってこそ、世界を改善することができるのです。結局、世界はじつに人の心以外の何物でもないのです。心は、考えるべきものなのです。

ご静聴有り難うございました。

## 注

1 これらの所見をオランダで準備していたとき、私は黒川氏の著作の英語選集版しか使うことができなかったので、それに依拠せざるを得なかった。

2 黒川紀章、『共生の思想：未来を生きぬくライフスタイル（増補改訂）』、徳間書店、1991年、pp.94-100。私は David J. Lu (*Japan: A Documentary History*, London: M.E.Sharpe, 1997. pp.594-600.) による部分的な英語訳のみを利用した。

3 ここにおける私の議論は、Brian Victoria, *Zen at War* (Tokyo: Weatherhill, 1997 pp.81-84) に基づいている。

# Kyōsei and Yogācāra Buddhism:

## A look at Vasubandhu's *Vimśikā*

J. A. Silk

It is a pleasure to be with you today as a guest of the Tōyō University Kyōsei Shisō Kenkyū Center. When I was so kindly invited by my friend and colleague Watanabe Shōgo, I confess that I had little idea what Kyōsei philosophy was. Having been invited to visit Japan and carry out research on a theme in some way related to this topic, however, I—of course—felt obliged to familiarize myself it, at least superficially. Reading a bit, I came across the work of Kurokawa Kishō, of whom we might say—taking the opportunity to pun just a little bit—that he is one of the architects of Kyōsei philosophy. I further learned from some of his publications that he professes himself profoundly interested in Yogācāra thought. Therefore, I decided that I would focus my own contribution on Kyōsei philosophy and Yogācāra, the more so since for some years I have been studying the *Vimśikā* of Vasubandhu, the twenty verses of cognition-only. This work involves, in the first place, a re-edition of the text and its translations, editions of its commentaries, and so on, as a prerequisite to any attempt to understand the text as a document of Indian Buddhism. I will come to Vasubandhu and his thought a bit later. But first, I feel the obligation to talk, frankly and directly, about something rather different, something which emerged from my—admittedly superficial—study of Kurokawa's writings on Kyōsei thought.

Dear friends, it is important for me to emphasize that I come before you today as a friend. My academic position is that of professor in the study of Buddhism in a European University, and while I am not a Buddhist, I hope that it is obvious that I have a profound sympathy with, and appreciation for, Buddhist traditions, to the study of which I have devoted myself with considerable vigor for more than 25 years. I also believe, fundamentally and profoundly, in truth, and in moral responsibility. Although I fear very much that what I have to say now will seem to you ungrateful—not the words a guest should utter to his hosts—I hope you will overlook any discourtesy you detect, and listen to what I have to say in the spirit in which it is offered, a spirit of concern and commitment, a spirit of genuine and sympathetic engagement. My wish is not to offend, but to challenge in a productive and fruitful direction.

Chapter nine of Kurokawa Kishō's book *Each One a Hero: The Philosophy of Symbiosis* is titled "The Philosophy of Consciousness Only and Symbiosis."<sup>1</sup> Kurokawa is, of course, an architect, and not a Buddhist scholar, so it is unfair to expect of him an appreciation of Buddhist thought from a technical point of view. But I am afraid that when I read what he has written about Yogācāra thought, I recognize little. This in itself is hardly noteworthy; I often have a hard time recognizing what I know of Buddhist traditions in popular presentations. But this case is different. Kurokawa, in the course of articulating his vision of kyōsei philosophy and its relation to Buddhism, makes assertions which, setting aside questions of historical accuracy, should be recognized as—let me dare to say it directly—potentially very dangerous. This is because, put simply, Kurokawa understands Buddhist philosophy and Buddhist views to justify and validate his own ethical conclusions, and these conclusions are not at all ones with which I can agree. But rather than talk in the abstract, let me refer to his own words. Here is what Kurokawa says in the last section of the ninth chapter of his book, which he titles "The Symbiosis of Life and Death":

Some time ago, in a televised discussion between a well-known film director and a critic, the director spoke of his experience of living on the African savanna and described the mixture of life and death he observed there, and I paraphrase his remarks below.

The animal realm is one of eating and being eaten. It was completely natural to see a lion, for example, kill a giraffe and eat it. Of course the giraffe cries out when it is killed, but only for a moment. Once the lion is finished with his meal and his stomach is full, quiet returns to the veldt and other giraffes nearby go on peacefully grazing.

In contrast to this intimacy of life and death in the animal world, human beings are convinced that single human life is the most important thing in the world, a thing of the greatest value. In that belief, a rigorously dualistic view of life and death can be detected. The human fear of death is nearly hysterical when compared to other animals. Isn't it Modernism that has inflated that fear to the highest degree?

I was deeply impressed by the director's remarks to this effect. The Buddhist teaching of migration is linked to a view of life in which the lives of human beings, animals, plants, and even Buddhas are given life by a great life that transcends phenomenal life and death. The Buddhist teaching of impermanence does not only mean that all is vanity; it suggests that since all is vanity we must live in symbiosis in the cycle of that great life. It may well be that the time is coming when we human beings must arrive at reconciliation, a philosophy of the symbiosis of life and death. The Modernism and the West has taught us that death is fearful and hell is frightening, so we have denied death and pursued life with all our might. Death has come to be thought of as nothingness, non-being, or something even more fearful. Perhaps it is time to relax just a bit and look this greatest dualism of human existence, life and death, in the face.

These comments, like all remarks, must be read in context. The context in this case is that provided by other comments of the same author. Of particular interest are several remarks found in his *Kyōsei no Shisō: Mirai o ikinuku raifusutairu* (Ideals of Symbiosis: Lifestyle to Live Positively in the Future).<sup>2</sup> Here Kurokawa speaks of a 'consecrated ground', *seiiki* 聖域. He connects *kyōsei* and *seiiki* as follows:

Time and again, I have spoken that the ideal of *kyōsei* (live and let live) will overcome dualism. It is not the same as the coexistence spoken of during the Cold War between the United States and the Soviet Union. Nor is it the same as the Western dialectic that lifts and breaks up (*aufheben*) the inherently contradictory aspects of a notion. Naturally *kyōsei* does not presuppose tangled existence of heterogeneous elements that come to terms only temporarily. The major characteristics of the ideal of *kyōsei* rest in its assertion of maintaining the "middle ground" and "consecrated ground." ... The notion of a "middle ground" opposes hegemonism, universalism, and revolutionarism. ... For each country, for each race, for each culture, for each industry, and for each individual, there is a "consecrated ground." ... It has become fashionable to think of the rules maintained by strong nations as universal. At the same time, the consecrated grounds existing in weaker nations have become objects of attack, as irrational or nontariff barriers. ... In contrast to this, the ideal of *kyōsei* is an approach that wishes to recognize each other's consecrated ground. It is true that consecrated ground transmitted in a specific cultural tradition does not remain forever. It may change or disappear with the times. Thus it is incumbent on each country to declare the minimum boundary of its consecrated ground for today. To me the following belong to Japan's consecrated ground: the imperial system, rice cultivation, *sumō* wrestling, kabuki, tea ceremony (and the *sukiya-style* of building for the tea ceremony). The consecrated ground for a given nation is embedded in that country's lifestyle and pride. It provides the roots for that nation's cultural tradition and is strongly connected to its religion and language. ... The way the Imperial system is handled in Japan today, that the Emperor is the "symbol of the State and of the unity of the people" is the very reflection of the Japanese culture consistent with Japanese history. I consider it the pride of Japan.

It belongs to Japan's consecrated ground. I do not share the view that the Emperor must be treated exactly the same as other mere mortals.

I ask you to consider how a present-day reader might interpret the words of Mr Kurokawa, a reader, like me, who dwells in the 21<sup>st</sup> century, but can hardly forget the traumas of the century before. Kurokawa asks us to accept that "it is time to relax just a bit and look this greatest dualism of human existence, life and death, in the face," to accept that "human beings are convinced that single human life is the most important thing in the world, a thing of the greatest value. In that belief, a rigorously dualistic view of life and death can be detected." Therefore, for Kurokawa, the belief that even a single human life is of the greatest value is a rigorously dualistic position. We then learn from the same author that "*kyōsei* will overcome dualism." This *kyōsei*, for Kurokawa, is intimately linked to the notion of "consecrated ground," a foremost example of which is the Imperial system, the system of an Emperor who is no mere mortal. I suspect I am not alone in feeling, upon reading such words, a shock of ice running up my spine. Putting these ideas together we cannot help but conclude that the lives of ordinary human beings are unimportant, while the preservation of the Emperor is a value which defines Japanese identity. Kurokawa wrote these words decades after a horrible war, one of the major causes of which is precisely such thinking about the fragility of human life, the unimportance of death, and the centrality of loyalty to a superhuman emperor as vital to the very definition of being Japanese. Expressions of views such as this cannot simply be ignored. Whether we are scholars, or believers, or both, such comments must raise the question of the ethical implications of what we are doing. Can we assert that our work, as scholars or as believers, serves to promote knowledge of, and awareness about, Buddhism in the modern world, without confronting the moral significance of the ideas with which we wrestle?

The background for Kurokawa's ideas is perhaps relatively easily discoverable. Kurokawa was educated in a school set up by the creator of the *kyōsei* idea, Shiio Benkyō 椎尾弁匡. A 1938 publication titled *Gokoku Bukkyō* (護国仏教 Nation-protecting Buddhism) contains an essay on "Imperial Way Buddhism" (*kōdō bukkō* 皇道仏教).<sup>3</sup> In this essay the author deals, among other things, with the "superior national character of Japan" (*takuetsu seru nihon no kunigara*), saying:

The priceless customs and manners of our country are the fundamental reasons for this occurrence [of the flourishing of Buddhism in Japan, and not elsewhere]. These customs and manners are to be found throughout the land, but their heart lies with the emperor and the imperial household, through whose efforts they have been guided and fostered. ... The reason that Buddhism was able to develop in Japan was completely due to the imperial household, especially to the fact that each of the successive emperors personally believed in and guided Buddhism so that it could accomplish its task. ... I believe that it will only be possible for Buddhism to accomplish its task in the future if we take the lead in obeying the will of the imperial household, thereby guarding and maintaining the prosperity of the imperial throne evermore.

There is little ambiguity here: Shiio Benkyō, the man whose teachings molded the young Kurokawa and drew him to *kyōsei* thought, here reveals himself to stand with those whose ideologies promoted and directly led to Japanese military aggression throughout Asia in the Second World War. For Shiio, of course, writing in 1938, the war stood in the future, and one might argue that he could not have foreseen clearly to what extremes such ideas would be taken. But no such rationale can explain away Kurokawa's parroting of virtually the same set of ideas more than half a century later.

Is this type of thinking the logical result of *kyōsei* thought? I hope not. But if not, what positive contribution might be made by a *kyōsei* thought that both repudiates this logic of imperial hegemony, and establishes a reasoning that actually promotes peace and harmony, a *kyōsei* thought that functions not at the expense of those



who, from a ruler's perspective, need to be dominated and governed, but works with a true *acceptance* of a variety of viewpoints?

While I am not in a position to answer this question in any comprehensive fashion, I think I do have a few worthwhile comments to offer with regard to the question of Yogācāra or Cittamātra (Yuishiki) Buddhism and, in particular, what it might teach us about interdependence and interpersonal ethics. For me, if *kyōsei* ideology is to mean anything, it must encourage and promote and facilitate interdependence and interpersonal ethics. Therefore, an examination of Yogācāra thought in this fashion is apropos.

Let us look, then, briefly, at one of the central works of the Indian Buddhist philosopher Vasubandhu, his *Vimśikā* (and incidentally, this, not *Vimśatikā*, is the correct title of the work), and explore what this treatise has to say about equality and mutual coexistence.

Carefully avoiding vocabulary such as 'person' or 'individual,' Buddhist philosophers use the term *santāna*, mental continuum, to account for personal identity, while at the same time avoiding the unwelcome implication that there exists a coherent, self-possessing individual. As you know, a fundamental idea of Buddhist philosophy is that there is no such thing as a permanent, unchanging self. This idea, which is naturally a bit more nuanced than I've just expressed it, is referred to as the idea of 'non-self,' *anātman*. It proposes that instead of existing as independent entities, persons (and later things) exist only in dependence on others. The idea, at least prior to its development in Chinese Huayan thought, is not that *everything* is connected to everything else, but that everything is connected to *some* other things, and vice versa.

In a world of non-selves, we might still have interactions between and with really existing external objects, constructed from atoms, according to the predominant understanding. In this view, it might be possible that the *santānas*, the mental continua which define a being, perceive and confront a real, external world. According to one of the presuppositions of Vasubandhu's thought, however, all such *santānas* co-exist not in the domain of a real world, but only on the level of shared karmic interaction: cause and effect. Crudely put, Vasubandhu is an idealist: he believes in the existence of separate, individual minds, distinct individuals, but not in a real, external world. All interaction—my appearing to sit here and talk with you, you appearing to me as if sitting there listening—all such interactions between a mind or minds and what we take to be the external world are actually brought about as shared experiences of the results of our actions—our karma—grown from a nearly infinite variety of seeds sown since the beginningless past. That is to say, since we all have travelled in transmigration since the beginningless past, acting and therefore accumulating karma, we beings share a great deal of common karma. What we experience, for Vasubandhu, is the results of that karma, not the results of our experiences of an *external* world. That you and I appear to share a reality does not prove that some reality exists outside of us, objectively, to be experienced. In dreams, Vasubandhu says, we seem to experience a world, but that world exists only in our minds. Rather, when you and I seem to experience something in common, it is the mutuality of our karma, the similar results of our pasts, that at this moment makes us believe that we are experiencing a shared real world. What we are really experiencing is the fruition of past actions.

What are the ethical dimensions to this thought, and why do I so strongly disagree with Kurokawa's reading of Yogācāra philosophy?

Let us begin with an ontological point: nothing has independent existence. Upon this basis we arrive at the ethical conclusion that it makes no sense to discriminate self from other. How can I treat myself differently from the way I treat you, if both you and I lack an independent nature? We depend, in part, on each other, and therefore one moral conclusion is that I should treat you as I treat myself—the Golden Rule.

This is famously discussed by Śāntideva in his *Bodhicaryāvatāra*. For Śāntideva, the absence of self in me and in you means that there is no essential difference between us. Therefore, my actions, which I normally think of as benefitting me, must logically benefit you too. The philosophy of non-self, or what in a Mahāyāna context

would more easily be termed emptiness, *śūnyatā*, therefore implies a compassionate ethics. In this framework, the bodhisattva, the ideal Mahāyāna follower, is selfless philosophically, since he repudiates the real existence of a self, and selfless ethically, since he repudiates the idea that he can act, such as for liberation, for himself alone, rather than, simultaneously, for all beings.

While of course he is in basic agreement with this idea, Vasubandhu's viewpoint is slightly different. He repudiates not only the self, the permanent, unchanging essence of things and of people, but he repudiates even their dependent existence. All that exists is minds. But Vasubandhu is no solipsist; he does not believe that only one mind exists. Rather, many do. Multiple streams of cognition—*vijñānasantāna*—mutually experience a world they falsely imagine to be real because of their karmic backgrounds. The mental objectification which we falsely imagine to be the world takes place through mutual controlling influences. One individual's mental state has a direct and shaping influence on the mental state of another. Moreover, this can even lead to injury or even death to another. Vasubandhu quotes the Buddha, in fact, in support of the opinion that mental violence is much more objectionable than either physical or verbal violence.

Time is short today, and there is no way, I am sure, even with double the time, to do justice to Vasubandhu's thought, or to argue for its possible relevance in any comprehensive way. Therefore, I will content myself with the following conclusion.

I think that the thought of the great Buddhist philosopher Vasubandhu, one of the Patriarchs of the Yogācāra philosophical tradition, is fully in tune with an ethical sensitivity such as that expressed, albeit more poetically and perhaps powerfully, by Śāntideva. We, all of us, are responsible for our actions, and for our attitudes, which after all are nothing more than mental attitudes. For Vasubandhu perhaps even more than for many other Buddhist philosophers, attitudes of compassion and empathy are essential. Disregard for others has, in Vasubandhu's world, immediate and far-ranging ramifications, even without physical or verbal action. Indeed, for Vasubandhu these two are illusory—mental action is all there is because mind is all there is. What we can learn from this is the following: it is not enough to refrain from violence oneself, to refrain from slander and lies oneself. Only by purifying the mental attitude with which one approaches others can one improve the world, the world which after all is in fact nothing but one's mind. It is something to think about!

Thank you for your kind attention.

## COMMENT

1 In preparing these remarks in the Netherlands, I had access only to selected English versions of Kurokawa's writings, and it was, therefore, on these that I was forced to rely.

2 Kurokawa Kishō 黒川紀章. 1991. *Kyōsei no shisō: mirai o ikinuku raifu sutairu* 共生の思想: 未来を生きぬくライフスタイル. Zōho kaitei (Tōkyō: Tokuma Shoten 徳間書店). I have access only to the English language partial translation in David J. Lu, *Japan: A Documentary History* (London: M. E. Sharpe, 1997): 594-600.

3 My discussion here is based on Brian Victoria, *Zen at War* (Tokyo: Weatherhill, 1997): 81-84.