

鈴木大拙の『大乘仏教概論』についての考察（上）

横田，理博
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門：教授

<https://doi.org/10.15017/2559041>

出版情報：哲學年報. 79, pp.1-45, 2020-03-05. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

鈴木大拙の『大乘仏教概論』についての考察（上）

横田理博

序

- 一 『大乘仏教概論』に込められた思想
- 二 アルトウアー・シヨーペンハウアーと鈴木大拙（以上、本誌に掲載）
- 三 思想形成の諸源泉
- 四 マックス・ウエーバーと鈴木大拙
- 五 その後の鈴木思想展開

序

金沢から上京して、鎌倉の円覚寺に参禅していた鈴木大拙（一八七〇～一九六六年）は、円覚寺の積宗演（二八五九～一九一九年）の推薦により、一八九七（明治三十）年アメリカに渡る。以後、シカゴ郊外のラ・サールに十一年間滞在し、ポール・ケイラス（一八五二～一九一九年）のもとで『老子道德経』などの英訳を手伝うことになる。このアメリカ滞在が終わる頃、一九〇七（明治四十）年に鈴木は英文論考 *Outlines of Mahāyāna Buddhism*（『大乘仏教概論』）を出版する¹⁾。

この書には、すべてのものが究極的実在としての「法身」の顕現だとする考え方、「法身」において「知」と「愛」とが一体だという主張、仏教は生の終焉を美化するニヒリスティックな思想ではなくむしろ生の肯定の思想だという「涅槃」観、感応力・影響力を含めて因果性全般を「業」と捉える見方など、ユニークな論点が込められている。私はマックス・ウェーバー（一八六四―一九二〇年）の比較宗教学について長らく研究してきた。鈴木大拙の『大乘仏教概論』という著作に私が興味をもったのは、ウェーバーが『ヒンドゥー教と仏教』の中でこの著作に言及しているということが端緒となっている。当初の見積もりとしては、この鈴木大拙の『大乘仏教概論』という著作がどのようなものであつて、それがウェーバーの論旨にどのような影響を与えているのかを明らかにしたいと考えていたのだが、そもそもウェーバーとの関係という以前に、この著作には掘り下げるに値する点が少なからず含まれていると感じ、ここ数年研究してきた。

明治初年の「廢仏毀釈」により仏教界は打撃を受けた。日本国内での仏教の建て直し運動は、一方では西洋哲学やキリスト教を踏まえて近代的科学とも共存できるような思想形成を模索するとともに、他方では世界におけるキリスト教の覇権への挑戦とも連動していく。鈴木大拙の思想形成は、決して単独で進んでいたのではなく、そのような流れの中に位置していた。このような視野のもとで鈴木大拙の『大乘仏教概論』について考察していくことで、日本仏教の崩壊から再構築へ、東洋思想と西洋思想との交錯、近代日本の自己主張、といったテーマへの展望が開けると考えている。

鈴木大拙についての研究において、『大乘仏教概論』は一つの盲点となってきた。鈴木研究の趨勢は禅思想や『日本的靈性』の研究に中心が置かれていくようであり、アメリカ滞在時代（一八九七―一九〇八年）の鈴木大拙の思想についてはあまり研究されていない^③。本稿は、敢えて鈴木大拙のこのアメリカ滞在時代と『大乘仏教概論』という著作を考察対象とする。その際、従来の研究に対して次のような寄与ができるだろうと考えている。

たとえば、西田幾多郎研究においては、その思想形成において西洋の諸思想（ウィリアム・ジェイムズ、ショーペンハウアー、ヘーゲルなど）が摂取され吸収されたことをめぐって比較思想的考察の蓄積がある。しかし、鈴木大拙研究においては、西洋の諸思想からの影響を探るといような比較思想的視座が従来あまり見られなかった。この点を補いたいと考えている。

鈴木大拙研究には、テキストに忠実に思想を内在的に読み解いていくタイプの（西田幾多郎研究にも見られるような）宗教哲学的アプローチと、むしろ近代日本仏教総体をナシヨナリズムの問題などを考慮しながら考察するタイプの歴史的アプローチとがある。それぞれに説得力をもつが両者の架橋はまだ不十分なこの二つのアプローチの双方を踏まえた新しい研究成果を提示すべく試みたい。

鈴木のアメリカ時代の思想形成に着目することによって、西洋への仏教の普及の初期段階における、普及させようとする側（仏教側）と受け入れ側（アメリカの思想界）との双方の当時の情況について新たな見地の獲得も見込まれる。

廃仏毀釈運動でいったんは衰退した仏教は、今日再び安定をとりもどしているかに見える。本稿の研究は、釈宗演や鈴木大拙がキリスト教や西洋の哲学思想をも受容しながら新たに構成し直して近代科学の時代にも通じうるものとして提唱しようと試みていた新しい仏教思想の現代的意義を改めて問い直すことにもなるだろう。

本稿の道筋を示しておこう³⁾。

第一章では、この『大乘仏教概論』という著作において、鈴木が大乘仏教の本質をどのようなものとして捉えたのかを明らかにする。『大乘仏教概論』に込められた特徴的な思想を抽出してみたい。鈴木が『大乘仏教概論』の中心的思想である、万物は法身の顕現であるから本来一体である、という思想はアルトゥアー・ショーペンハウアー

(一七八八〜一八六〇年)の『意志と表象としての世界』の思想を援用して展開されているのではないかと私は考えている。第二章ではこの点に着目し、ショーペンハウアーと鈴木との思想的関係を論じる。第三章では、近代日本仏教の形成プロセスの中で鈴木『大乘仏教概論』を位置づけるとともに、この著作の仏教思想形成の上でどのような思想的背景が介在しているのか——シカゴでの万国宗教会議、釈宗演、ポール・ケイラス、ウィリアム・ジェームズ、スウェーデンボルグ思想、『大乘起信論』など——を明らかにする。第四章では、鈴木『大乘仏教概論』を読んだマックス・ウェーバーがどのような大乘仏教論を展開しているのかを示す。また、この二人の学問の共通点と相違点は何なのか、この二人はどこかで出会ったことがあるのか、といった問題についても探ってみる。最後に、第五章では、『大乘仏教概論』以後の鈴木『思想展開を追ってみる』三十歳代の鈴木『大乘仏教概論』と、七十歳代の鈴木『日本の霊性』^④や『仏教の大意』とを比較すると、どのような違いと一貫性が見出せるのかを考察する。

一 『大乘仏教概論』に込められた思想

最初に、『大乘仏教概論』が全体としてどのような内容の著作なのかを示しておこう。本章では、各章を満遍なく紹介するのではなく、この著作の中で特徴的な論点を七つとりだして鈴木『思想を紹介することにした』。『大乘仏教概論』の目次は次のようになっている。

本書の目的について鈴木は「序」の冒頭で次のように言う。

(1) 「生きている宗教」

「この本の目的は二重である。一つは、西洋の批評家たちが大乘仏教の根本的教えに対して抱いている多くの誤った見解を否定すること、もう一つは、世界で最も強力な精神的「霊的」力の一つ「大乘仏教」の成熟に例示

序

序論

第1章 仏教の一般的特性

第2章 大乘仏教の歴史的 성격

思索的大乘仏教

第3章 実践と思索

第4章 知識の分類

第5章 真如

第6章 如来蔵とアーラヤ識

第7章 無我説

第8章 業

実践的大乘仏教⁽⁵⁾

第9章 法身

第10章 三身説（仏教の三位一体説）

第11章 菩薩

第12章 菩薩道の十段階

第13章 涅槃

付録 大乘賛歌

されている、宗教的感情・信念の展開に、比較宗教学者たちの関心を喚起することである。」(p.5 佐々木訳五頁)つまり、「大乘仏教」について当時の西洋にあった誤解を正し、「大乘仏教」とは何かを正しく示したい、というのが鈴木木目的であった。

鈴木によれば、「大乘仏教」は、

「自由で包括的な精神によって駆り立てられた結果、滋養となるものならばどこからでもそれを吸収し、当初のシステムに内在した、活力に満ち創生力に満ちた (vigorous and generative) その萌芽をさらに展開させていった」(p.5 佐々木訳一八頁)、

すなわち、もともと釈迦の教えの中に含まれていた萌芽を、ひきだしていく形で展開させていった、しかも多様な要素を「吸収」しながら。大乘仏教には、「生命力 (vitality)」をもつ「生きてゐる宗教 (a living religion)」としての積極的な「展開」、様々な要素を吸収していく「包括性 (comprehensiveness)」があった。この点において、釈迦の教えをそのまま信奉することにとどまった保守的な「小乗仏教」——当時西洋ではこれこそが仏教だと考えられていた——との違いがあるのだと鈴木は言う⁽⁶⁾。

西洋の学者たちはパーリ語文献の小乗仏教こそ真の仏教であって、それ以外の教えは「退化した」形の仏教だと主張してきた (p.11 佐々木訳二五頁)。しかし、現代のキリスト教もイエスの教えそのままではなく、イエスの教えの精神を核としつつも「変化」してきた。それと同様に、大乘仏教もまた、釈迦の教えの中核を保持しつつも「活力」あるがゆえに「変化」してきた。環境への適応によって「宗教の形式」は変化するが、本来の「宗教の精神」、「宗教の真髄」は変わらない (pp.22-24 佐々木訳三六―三七頁)。

「その宗教的意識の中で最も本質的なものをいつもわきままえ、時がたてば消えてしまうしかない装飾品と混同しないようにしなければならない。」(p.17 佐々木訳三二頁)

「あらゆる宗教には東の間の要素が含まれており、それは永遠に変わることのないその宗教の真髄とは注意深く区別されなければならない」(p.233 佐々木訳三七頁)

(2) 知性的傾向——宗教と科学との相互補完

『大乘仏教概論』には、科学と宗教との違いを明らかにした上で一面化せず、両者の調和を求める姿勢が示されている。

「宗教と科学が、互いを理解することなく作用するならば、どちらも一面的なものとならざるをえない。……科学を本来の敵と見做し、全力をあげてそれを非難するような熱狂的信者たちというものは、自然界のみならず精神活動の全領域に権利を要求できるのは科学だけだと考える科学信奉者たちと同様に愚鈍で考えがゆがんでると私は考える。」(p.236 佐々木訳四〇頁)

宗教と科学とは、それぞれの課題は異なるにせよ、相互に補完し合うものでなければならぬと鈴木は考えている。

「本当の宗教というものは、科学的な取り調べの法廷におもむくことをいやがったりはしない。……科学は究極の目的には到達できない。それは宗教の中に、その根拠を見出す。」(p.237 佐々木訳九八頁)

そして、仏教とキリスト教とを比べると仏教のほうが知性的であり、仏教は他のどの宗教よりも知性的なのだと言っている。鈴木は考えている。

「仏教は、ヒンドゥー教と同じように、抽象的な思索や哲学的省察に満ちている。そのためキリスト教側の批判者たちは、仏教の宗教性というものを否定しようとする。」(p.281 佐々木訳九五頁)

「仏教は、信仰を純化する際に知性が果たす役割を決して無視しない。」(p.283 佐々木訳九七頁)

「仏教は他のいかなる宗教よりも知性的で哲学的である。」(p.114 佐々木訳二二七頁)

「仏教はキリスト教やユダヤ教よりも知性的である。」(p.159 佐々木訳一八一頁)

「仏教徒は心が清浄なだけでは不十分であり、同時に知性が完全でなければならぬ。敬虔な人々が輪廻から救済されるのは当然のことであるが、完全なブツダの境地に到達するためには、それだけでは不十分であり、人生と存在との意味や宇宙の運命に関する明瞭で鋭い知性的洞察を獲得しなければならない。宗教の中で、このように合理的要素を強調することは、仏教が最も特徴的な点の一つである。」(p.134 佐々木訳四四三頁)

仏教が知性的であることを強調する論調は、時としてキリスト教への遠慮のない批判を伴っている。たとえば、「無から世界を創り出し、人間を没落させ、激しく後悔し、墮落した者たちを救うために一人息子を送ってよこした創造者」というような「神」を仏教は認めない (p.156 佐々木訳二三八頁) と書いていたり (p.157 佐々木訳四五頁も同趣旨)、釈迦が決して感情的に怒ったりしなかった点について「怒って寺院の中の商人たちをみな追い出して両替人のテーブルをひっくり返したり、葉ばかりつけていて実がなく空腹を満たすのに役立たないイチジクの木を呪ったりしたナザレの賢者「イエス」とは違う」(p.168 佐々木訳三三八頁) と書いたりしている。キリスト教への挑発的とも思われるコメントに対しては、キリスト教側からの反発もあったかもしれない。ただ、仏教における知性の役割が強調されるとはいえ、宗教の精髓はあくまでも人間の感情・情緒に基礎を置くものである。

(3) 「真如」と「無明」

「宗教」は「人の心の底知れぬ深み」から発して「生命と宇宙との目的論的意味を明らかにする何物か (something) を見つけて、それと一体化すること」を求めるのだと鈴木は言う (pp.85-86 佐々木訳一〇〇頁)。この「何物か」は、「感じる」ことはできても「それに名前を付ける」ことはできないとゲーテが『ファウスト』で表現したものであ

り、論理的な理解や論証の対象とはならない。

さらに鈴木はこの「何物か」を次のように説明する。

「それは人間性の絶対的要求であり、経験の究極的公理である。それは『意志』とも『理知』とも呼ばれるべきものであるが、ともかくそれが一切の経験の根底にあつてそれらを活動させ、そして宇宙的生活、倫理的生活、宗教的生活の基礎を形成している。この最高意志あるいは最高理知、あるいはまたその両者を合わせたものは、『神』と呼ぶこともできようが、大乘仏教徒たちはそれを、宗教的には法身 (dharma-kāya)、存在論的には真如 (bhūta-kāra)、心理学的には菩提 (bodhi) または正覚 (samboधि) と呼ぶ。そしてそれはあらゆる空間、時間に顕現する、宇宙の内在的存在であると考ええる。つまりそれは、永遠に続く創造の原因であり、同時に道徳の原理でもなければならぬ。」(pp.91-92, 佐々木訳一〇七頁)

つまり、この「何物か」は一切の基礎であり、最高意志であり、最高理知であり、「神」と呼ぶこともできる。大乘仏教ではこれを、「法身」、「真如」、「菩提（悟り）」、「正覚」と呼んできた。それはまた「超越論的真理 (transcendental truth)」でもあり、無着や世親の瑜伽行派が「遍計所執性」(妄想)、「依他起性」(相対的知識)と区別して「円成実性」(絶対的知識)と呼び、龍樹の中観派が「世俗諦」(条件付きの真理)と区別して「勝義諦」(超越論的真理)と呼んできたものでもある (pp.87-98, 佐々木訳一〇二―一〇三頁)。

「存在論的」なレベルの議論として位置づけられている「真如」について、第五章で次のように説明されている。「真如」論は全体として『大乘起信論』を軸として展開される。

「真如は仏教における神性 (the Godhead) であり、最高原理に到達するためのあらゆる精神的努力の成就を示す。

この最高原理は、一切の起こりうる矛盾を統合し世界の出来事の進路を自発的に指し示す。つまりそれは存在

の究極的公理なのである。」(p.99, 佐々木訳一一四頁)

と鈴木は言う。「真如」は世界の方向性を指し示してくれるものであり、「存在の究極的公理」である。それを把握できるのは、自然科学のような知的探求法ではなく、宗教的直観である。「真如」とは「あるがまま (suchness)」ということだと馬鳴は『大乘起信論』で述べている (p.100, 佐々木訳一一五頁) が、真理を言葉によって表現しきることではできない。「絶対的真如 (absolute Suchness)」はすべての限定を拒む (p.101, 佐々木訳一一七頁)。真如を表現しようと思えば、相対的な言葉を否定するという形でしか追求できない。鈴木は『大乘起信論』の次のような説明を引用している (p.102, 佐々木訳一一八頁)。

「真如とは、存在するものでも、非存在のものでもなく、存在しかつ存在しないものでもなく、存在せずかつ存在しないものでもないというものでもない。それは一なるものでなく、多なるものでもなく、一にしてかつ多なるものでもなく、一でなくかつ多でないというものでもない。」⁸⁾

この「限定不可能性 (indeterminability)」、すなわち、真理を言葉で表現しきれないということが仏教の眼目だったことについて、鈴木はいくつかの話を挙げながら説明している。たとえば、菩提達磨 (六世紀) は、「直観によってのみ宗教的意識に開示される最高の真理を表現するには、人間の言語は不十分であることを確信していた」(p.104-105, 佐々木訳一一九頁)。達磨は「不識」と語る。また、『維摩経』によれば、「不二」についての問いに沈黙した維摩を文殊菩薩が賞讃して「不二の法 (Dharma of Non-duality) は、文字も言葉も全く超越している」と叫んだという (p.107, 佐々木訳一二二頁)。

超越的真理の世界 (「真如」と我々の生きている現象世界とはどのような関係にあるのだろうか)。

我々の日々の欲求、あるいは高貴な情熱、美しい自然の風景、これら現象世界は「真如」が現れ出た世界である。『大乘起信論』によれば、「真如心」(絶対的なるもの)と「生滅心」(この個別世界における、絶対なるものの顕現)と

は「別々のものではない」（pp.111-112 佐々木訳二二四頁）。

「悟りであり、また理智の本質でもある真如心は、すべての人間の心の中で、そして心を通して、言い換えれば、我々の有限の精神の中で、そしてその精神を通して、絶えず作動している。」（pp.112-113 佐々木訳二二五頁）
真如心は、我々の日常生活の中で働いている。しかし、そもそも、真如は超越性の世界にとどまり続けることもできそうなのに、そうしないで、なぜこの日常世界に顕現するのだろうか（p.113 佐々木訳二二六頁）。鈴木は指摘していないが、この問いは「神義論（Theodizee, theodicy）」の仏教版と言つてよい。この問いに対する仏教徒の解答こそが「無明（無知）」論だったのだと鈴木は言う。

「無明すなわち無知の理論とは、一と多、絶対的真如と条件付き真如、法身と一切衆生、菩提と煩惱、涅槃と輪廻との関係を解決するための仏教徒による試みである。」（p.115 佐々木訳二二八頁）

「仏教は、この個別化された世界を、無明の原理によつて条件付けられた真如の顕現だと考える。」（p.117 佐々木訳二三〇頁）

鈴木によれば「無明」は「個別化の原理」^⑨である（p.116 佐々木訳二二九頁）。「無明」は様々な現象をつくりだしていく。本来一つのを二元化し、人々を「エゴイズム」へと導くことにもなる。「無明」は「妄想」であり「マヤー」「幻影」のベールである（p.117 佐々木訳二三〇頁）。しかし、それはそもそも「真如」の中に「内在している（inherent）」（p.117 佐々木訳二二九～二三〇頁）のである。「無明」によつて「意識（consciousness）」の表出が可能になる（p.118 佐々木訳二三一頁）。「無明」から生じる「執着」（錯乱した主観性（confused subjectivity）」が「悪」や「エゴイズム」をもたらすとはいえ、「無明」による現象世界の出現そのものが「道德的悪（moral evil）」だというわけではないと鈴木は言う（pp.122-124 佐々木訳二三五～二三七頁）。

「無明には罪責がないのだろうか。無明自体にはない。罪責は、我々が無明に対して無知であるときに、それに

対して起こす汚された執着の中にある。主観と客観との二元論を最終的狀態と考えて執着し、それに沿って行動することが間違いなのである。無明の働きを究極的なものであると考え、それが依って立つ基盤を忘れてしまふことが間違いなのである。意識の目覚めが全世界を開示すると考えて、見えない実在の存在を無視してしまふことが間違いなのである。つまり、我々が無明と真如との本当の関係を知らないまま、無明がもたらす帰結をそのまま実現しようとするときには、たちまちにして害悪がついてくるということである。」(p.124 佐々木 訳一三七頁)

このように「真如」が「無明」を機として「意識」をうみだし現象世界をつくりだしていくプロセスが、第六章では「如来蔵」と「アーラヤ識」という概念を使いながら改めて説明されている。

(4) 「法身」と「愛」

「真如」についての教義は「抽象的」すぎて、我々の精神的要求を満たさないと鈴木は言う (pp.217-219 佐々木 訳三三六-三三八頁)。我々の精神的要求を満たす「活力 (vitality)」のあるものとして鈴木が示すのが「法身」論である(それゆえ、「真如」は「思索的大乗仏教」の枠内で、「法身」は「実践的大乗仏教」の枠内で論じられている⁽¹⁰⁾)。「法身」論は主に第一章と第九章と第十章で展開されている。

「法身——その文字通りの語義は存在の体あるいは存在のシステム——は、大乘仏教によればすべての個別現象の背後にある究極の実在である。それこそが個々の存在を可能とするものであり、宇宙のレーゾン・デートル「存在理由」であり、存在の規範であり、出来事と思想との方向を規制するものである。」(pp.45-46 佐々木 訳

六二頁)

つまり、「法身」とは、宇宙の中のすべての個々の存在を成り立たしめる存在根拠である。

仏教は「無神論 (atheism)」ではない、と鈴木は言う。

「現象の限界を超越しているのに、至る所に内在して輝かしく自らを顕現し、我々がその中で生きて活動し、自分の存在を成り立たせている、そういう実在がこの世界にあるということ」を仏教は率直に認めている。」(p.219, 佐々木訳二三八～二三九頁)

この至る所で自らを顕現している実在が「法身」である。自分を成り立たせている根拠という或る種の「神」の存在を認めているから仏教は「無神論」ではない。仏教で「神」に相当するのが「法身」である。「法身」について鈴木は「汎神論的であると同時に内神論的 (pantheistic and at the same time theistic)」(p.46, 佐々木訳六三頁)と表現している¹¹⁾。

そして、『華嚴経』に「宇宙には、この法身が遍満して (prevail) いない場所などどこにもない。宇宙は移り変わるが、この法身は永遠にそのままである。」(p.224, 佐々木訳二四四頁)と書かれているように、法身は宇宙に「遍満」している。「法身」は、我々人間をも含めて地上のすべての存在に遍く「顕現」する。

「衆生は法身の自己顕現 (self-manifestation) にはかならない。」(p.46, 佐々木訳六三頁)

我々の存在の根拠だということ、そして「遍満」しているということ、さらに我々はその「顕現」であるということ、これらの点だけであれば、実は「法身」と「真如」とで異なるニュアンスはない。しかし鈴木は「法身」と「真如」とでは違いがあるという。

「法身は靈魂 (soul) であり、意志をもち認識する存在であり、意志と理知であり、思考と活動である。大乘仏教徒が理解しているように、法身は真如のような抽象的な形而上的原理ではなく、自然にも思想にも自己を顕現させている生ける精神 (living spirit) である」(p. spirit) を、のちの『日本の靈性』執筆時であれば、鈴木のキーワードとなる「靈性」と訳してもよいかもしれない……引用者」。この精神の表現としての宇宙は、盲目的な力の意味の

ない表示ではないし、多様な機械的力がせめぎ合う競技場でもない。そのうえ仏教徒は、法身には無数の功績と美德と絶対に完全な理知があると考え、それを慈悲 (love and compassion) の無尽蔵の源泉とする。そして法身が、冷たく生命のない単なる形而上的原理とは全く異なる側面をもつと結局のところ考えられるようになるのは、まさにこの点においてである。」(pp.222-223, 佐々木訳二四二―二四三頁)

「法身」は「靈魂」であり、意志をもち認識する。そのような「生ける精神」である。そして「慈悲」の源泉でもある。その意味で、「真如」というたんなる「抽象的な形而上的原理」とは異なる。「法身」には「慈悲」へと人を促す力がある。

「法身は、理知の精神であるだけではなく、愛の心でもある。」(p.233, 佐々木訳二五一頁)

法身の顕現であるかぎり、我々は本来一体である。しかし、そのことはしばしば見失われる。

「我々は本来、法身においては一体なのだが、マールヤー「幻影」のベール、すなわち主観的無知が、法身の普遍的光明を認識するのを一時的に妨げる。しかし、人の心への法身の反映である菩提すなわち知性というものが完全に目覚めたときには、我々はもはや霊的な眼の前にエゴイズムの人工的障壁を築くことはなくなる。我と汝との区別は消し去られ、いかなる二元主義も、我々をもつれさせる網を投じることとはなくなり、私はあなたの中に自己を見出し、あなたは私の中にあなた自身を見出すことになる。『それがおまえである (tat tvam asi) 』」(p.47, 佐々木訳六四頁)

「ブツダが十二縁起説の中で明示しているように、特殊化された世界は無明が造りだすものである。このマールヤーのベールが取り除かれると、法身の普遍的な光が荘厳に輝く。するとそういった個別存在は、その意義を失い、法身の唯一性において昇華され、高められる。エゴイステイックな偏見は永久に克服され、我々の人生の目的はもはや利己的渴望を満足させることではなく、多様な事物を通して働いている法 (dharma) を賛美す

ることになる。自己はもはや孤立した状態（それは幻影である）で存立するのではなく、法の普遍的身体「法身」の中に吸収され、自分以外の生命体、非生命体のうちにも自己を認める。そして一切は涅槃のうちにある。我々がこの理想的な悟りの状態に達したとき、我々は仏教生活を実現したと言われる。」(pp.179-180, 佐々木訳一九四〇—一九五頁)

「法身」において本来「一体」である我々は、「マーマーのボール」ゆえに眞実を見そこなっている。しかし、知性が目覚めたときには、「我と汝との区別」は消滅する（ここに見られるショーペンハウアー思想の援用については第二章で改めて考察する）。

ところで、法身における知と愛との相即という論点は、鈴木が『大乘仏教概論』で繰り返し指摘する点である。たとえば次のように書かれている。

「法身は、相手の意を汲んで行動すること (willing) と、熟考すること (reflecting)、仏教語でいうなら、悲 (karuṇā) すなわち愛 (love) と、菩提 (bodhi) すなわち理智 (intelligence) の能力をもっている。」(p.46, 佐々木訳六三頁)

「眞如が」愛と英知の源として宗教的に理解されるときは法身である。」(p.125, 佐々木訳一三八頁)

「業と無知の影響を超越し、全き清浄、全き愛、全き理智である唯一の心が、法身すなわち絶対的な菩提そのものなのである。菩薩の人生、そして我々の宗教的切望のまさに目的とは、理想にしてしかも実在である法身の愛と理智とで我々自身を展開し、実現し、そしてそれと同一化することである。」(p.312, 佐々木訳三三三頁)

「法身とは、一切を包み込む愛と、一切を見通す理智であるということを我々は見出した。」(p.326, 佐々木訳三七〇頁)

このように、「法身」の本質は、一切を包み込む「愛」と一切を知る「知」との二つであり、そして、知と愛とは不

可分な関係にあるものだった。

そもそも『大乘仏教概論』の構成は、序論的な第一章・第二章のあと、本論は「思索的大乗仏教 (Speculative Mahayanism)」(第三〜八章)と「実践的大乗仏教 (Practical Mahayanism)」(第九〜十三章)とから成る。「思索」は「知」に、「実践」は「愛」に集約されると言ってもよい。つまり、この著作全体の構成自体が、仏教における知と愛との重要性、両者の相即性を前提としていると考えられる(実は、この知と愛との相即という立場は鈴木が以後も一貫して抱いていくことになる立場である)。

(5) 諸宗教の一致

「わけ登る、ふもとの道は多けれど、同じ高嶺の月を見るかな

(Many are the roads to the summit, but when reached there we have but one universal moonlight.)」

という句を鈴木は引用している(p.365, 佐々木訳四四七頁)。辿り着くべきところは同じだが、そこに到達するための道は一つではない、という趣旨である。

キリスト教と仏教とは、その最奥のところまで一致するのだと鈴木は主張する。

「真のキリスト教徒と啓発された仏教徒との間には、我々の存在の土台を構成する最奥の宗教的感情を認めるという点で合意を見出せるかもしれない。……もしブツダとキリストがたまたま生まれた場所が逆だったとしたら、ゴータマはユダヤ教の伝統主義に反抗するキリストとなっていたかもしれないし、イエスはブツダとなつて、無我や涅槃、法身といった教義を説いていたであろう。」(pp.28,29, 佐々木訳四二〜四三頁)

つまり、釈迦とイエスとがたまたま生まれ落ちた時代、場所、文化に対応して提起した彼らの教説には違いがあるものの、その教えの本質は同じだと鈴木は見る。釈迦とイエスとの本来の同一性は、彼らがいずれも「法身」の顕

現だからなのだと説明される。

「法身はインド人の心にはシャカムニとして顕現した。それがインド人の求めと調和する形だったからである。そしてセム族の世界においては、それが彼らの求めにとって最も適した仕方だったがゆえに、キリストという人物になって顕れた。」(p.265, 佐々木訳二七六頁)

法身の顕現は、釈迦とイエスに限られない。古今東西の卓抜した思想家はすべて「法身」の顕現である¹²⁾。

「仏教徒たちは、人類の宗教的あるいは道徳的指導者は、その国籍のいかんにかかわらずすべてが、形を変えて現れた法身の姿「応身」であると考えようとしていた」(p.261, 佐々木訳二七八頁)

「仏教徒たちは、すべての精神的指導者たちを、その国籍や人物にかかわらず、唯一にして全能なる法身の現れと見做す。」(p.275, 佐々木訳二九〇頁)

「大乘仏教徒たちは、法身が、国籍や信奉する信条に関係なく、あらゆる精神的指導者として顕現するということを認めるので、ソクラテスやムハンマド、イエス、アッシジのフランチェスコ、孔子、老子、その他大勢のそういった指導者たちをブツダであると考ええる。」(p.63, 佐々木訳四〇二頁)

ソクラテスもムハンマドも孔子も、法身の顕現であり、真理を悟った人という意味での「ブツダ」なのである。無着(四世紀)は大乘仏教の七つの特性の一つとして「包括性 (comprehensiveness)」を挙げている (pp.62-63, 佐々木訳七九頁)。無着の大乘仏教論を鈴木はさらに拡大解釈して語っていると言える。

鈴木はまた、仏教とキリスト教に限らず、宗教一般の本質を「愛」に見ている。

「この普遍的な愛という福音は、あらゆる宗教的情緒 (religious emotions) —— その起源がなんであれ —— の極致である。これなくしては、いかなる宗教もありえない。すなわちこれなくしては、生命と精神をもって生き生きとした宗教はありえない。なぜなら、我々の心が、たんなる瞑想や哲学的思索だけでは動かされないとい

うことは至極当然の事実だからである。どの宗教も、この事実を知的に解釈するに際して、それぞれが独自の方法をとっているが、その実際の結果は宗教の違いにかかわらずすべて同じである。すなわち愛の生き生きとしたエネルギーがなければ宗教は存続しえない。」(pp.366-367, 佐々木訳三七六頁)

(6) 「涅槃」

鈴木によれば、仏教以前のインド思想は、存在は悪であると見做し、存在の根を断ち切ることを目標とした。ここでは道徳は顧慮されなかった。しかし、ブッダは、欲望の放棄、「人間活動の完全な根絶」(p.333 佐々木訳二九一頁)というニヒリスティックな「涅槃」を目標としなかった。ブッダが強調したのは、欲望の放棄ではなくエゴイズムの放棄であった。

「大乘仏教では、涅槃は虚無的な(nihilistic)意味には理解されな^く。」(p.331, 佐々木訳三四〇頁)
 「ブッダは、エゴイズムの放棄、そして、それに沿った日常生活の実際の規制を強調するほどには、人間の欲望を一切放棄してしまうという意味での涅槃の教義は強調しなかった。」(p.338 佐々木訳三四八〜三四九頁)

仏教は「ニヒリズム」ではない(p.173 佐々木訳一八八頁)。ブッダは「八正道」という道徳的実践を通じて人の生活を成就させることを説いた。彼にとつての「涅槃」は、生の終焉ではなく、むしろ生の肯定・成就であり、生活を遂行しながらもそれを超越していることであった。

「涅槃とは存在の完全な停止にあるのではなく、八正道の実践にこそある。この道徳的実践により、我々は涅槃の純粹な喜びへと導かれるのだが、それは人間の欲求の鎮静化(tranquillisation)としてではなく、人間の生活の成就(fulfillment)と展開(unfolding)としてである。」(pp.340-341, 佐々木訳三五二頁)

「涅槃とは、世界の根絶や生の終焉ではなく、生死の渦の中に生きながらも、それを超越することである。それ

は肯定 (affirmation) であり成就 (fulfilment) なのである。」(p.341, 佐々木訳三五二頁)

「大乘の涅槃というものは、生の消滅ではなく、生の啓発である。つまり人間としての愛着や欲求を破棄することではなく、それを純化し気高くすることなのである。」(p.365, 佐々木訳三七七頁)

「法身」との関わりで言えば、涅槃は、一切衆生に備わっている「法身」が芽生え展開していくこと、あるいは「法身」と同一化することである。

「涅槃とは、簡潔に言えば、すべてを包含する法身の愛と、すべてを知る法身の理知とを、この生活において実現することである。それは人間の日常生活の中で多かれ少なかれ無知とエゴイズムの影に覆い隠されてしまっている存在根拠を開示することである。……大乘の涅槃とは、一切を包含する法身の愛から発するエネルギーと活動性に満ちている。」(p.349, 佐々木訳三五九頁)

具体的な生き方として言えば、自分の安らかな状態を望むのではなく、それよりも衆生を苦難から救うために自己を犠牲にする生き方こそが涅槃である。煩惱の世界から自分一人が脱け出して「無為」や「永遠の消滅の状態」とどまる「隱遁主義 (anchoritism)」(p.356, 佐々木訳三二六頁)ではなく、むしろ自ら積極的に煩惱の世界に飛び込まなければならぬ。「世界は隱遁 (self-seclusion) や自己否定 (self-negation) のためにつくられているのではない。」(p.314, 佐々木訳三二六頁) 鈴木が引用している『維摩経』には「理知は、煩惱と罪の泥沼、塵埃の中でしか育たない。」(p.361, 佐々木訳三三〇～三三六頁)と書かれているという。「涅槃というものは、世俗の只中において求められなければならない。」(p.356, 佐々木訳三二六頁)

自分の涅槃を求めて、教えを学ぶことに専心する「しやうもん声聞」と、世俗の喧騒を離れて瞑想に専心する「どくわん独覺」とは異なっており、「自分の利益のためではなく一切の同胞の精神的「いん靈的」幸福のために宗教的修行に励む」(p.278, 佐々木訳二九二頁) 人々、すなわち「菩薩」が大乘仏教の目標とされる。

「菩薩は自分の安寧を求めることはせず、騒がしい俗世間に身を投じて、無知と幻惑のせいで三界〔欲界・色界・無色界〕を永遠に輪廻し続け、人間としての究極の目標に向かって進んでいない大衆を救うため、全力を尽くす。」(p.279, 佐々木訳二九三頁)

「理想的菩薩とは、理知 (prajñā) と愛 (karuṇā) との化身にほかならないと考えられている。」(p.282, 佐々木訳二九五頁)

菩薩は「大悲」の心の担い手である。

涅槃と生死輪廻とはどのような関係にあるのか。それぞれが別個の世界として存在するわけではない。煩惱の世界は、そこから逃れて涅槃に行き着くという意味でネガティブで捨て去るべき世界なのではない。煩惱の世界もまた涅槃の現れであり、我々に涅槃へと向かう機会を与えてくれる場なのである。我々は煩惱の世界から離脱して涅槃の世界に到るのではなく、煩惱の世界の只中において、心が覚醒して涅槃の境地に到達するのである。

(7) 「業」についての新しい解釈

ところで、鈴木『大乘仏教概論』には、歴史上の大乘仏教とは何かを説明するという本来の目的から逸脱して、鈴木にとつての望ましい仏教の理論を構想して主張しているところもある。たとえば「業」についての鈴木の見解にそれはうかがえる¹³⁾。

鈴木によれば、「偽りの仏教徒たち (pseudo-Buddhists)」は「業」を次のように解釈する。たとえば、悪人なのに栄えているという現実については、彼が前世で善行を積んだからだと説明され、善人なのに苦しんでいるという現実については、彼の前世での悪業の報いだと説明される。鈴木はこのように「社会的不正」を「業」によって説明する見解に我慢できないようである。人が困窮しているかどうかは「現在の我々の社会組織の不完全性」の問題で

ある（p.188、佐々木訳二〇四頁）。人々に危害を加えることによって金持ちになった者もいるだろうし、そして彼の財産はその子孫へと継承されることが法律によって認められている。彼らは「共同体の寄生的（Parasitic）メンバー」である（p.188、佐々木訳二〇四頁）。「業は経済的不平等に対しては、なんらの責任も負つものではない。」（p.190、佐々木訳二〇六頁）善行を積む人は、そういう自分自身にすでに「満足」している（p.190、佐々木訳二〇六頁）。この満足が業の帰結である。「功德になる行為から生じるのは精神上の至福だけである。」（p.190-191、佐々木訳二〇七頁）それは経済上の幸福をもたらすものではない。道德的行為を世俗的幸福のための手段と考えてはならない、と鈴木は言う。「社会主義」への或る種の期待もうかがえる¹⁴⁾。

「現在の社会組織を根本的に変革しなければ、誰もが均等な機会と公平なチャンスを楽しむことは期待できない。リベラルで合理的で体系的な或る種の社会主義（socialism）を設定しなければ、他人よりも経済的に「もともと」恵まれた人々はいるに違いない。」（p.191、佐々木訳二〇七頁）

そもそも、当人の行為の影響がその当人にだけ及ぶという「業」の「個人主義的」解釈を鈴木は拒否する。自分のおこなった業の帰結が自分自身にのみ返ってくるという「業の個人主義的原理」に小乗仏教は忠実だったが、大乘仏教で「菩薩」が本人の自己満足的な至福を求めずに大衆を救うために尽力することが理想化されると、自分の徳行の果報を大衆の救済に振り向けるという「廻向」説が提唱されるようになった。それは「法身の顕現である一切衆生は本質的にひとつのものである」という「法身の唯一性（oneness）」に基づいている（pp.283-284、佐々木訳二九六～二九七頁）。

善行にせよ悪行にせよ、為された行為は共同体（社会）全体に波紋をもたらす。人間は決して孤立していない。互いに影響を与え合いながら生きている。道德的影響力としての「業」は家系に継承されることもあるし、また、芸術作品に作者の業が存続していて、見る者にアピールすることもある。「業による因果の連鎖」が見る者を「感心」

させ、「共鳴」させる (p.210, 佐々木訳二二八頁)。科学技術の進展において、前の世代の発明者から後の世代の発明者へとアイデアが継承されることもまた、人の業の存続として捉えられている (pp.210-211, 佐々木訳二二八～二二九頁)。七回生まれ変わって天皇を守ると最期に叫んだ楠正成の精神に今日の日本国民が感銘を受けることも「業の不滅性 (the immortality of karma)」を表している (p.213, 佐々木訳二二二頁)。

鈴木は植物の「業」を想定したり (p.205, 佐々木訳二二三頁)、水素原子や酸素原子の「業」も指摘している (p.150, 佐々木訳一六二頁)。

「業は物理世界においてはエネルギーの保存則となり、生物学の領域では進化や遺伝などの原理となり、そして道徳世界においては行為不滅性の原理となる。」 (p.183, 佐々木訳一九七頁)

つまり鈴木は、因果性全般を「業」と結び付けているのである。しかし、このように感心力、影響力一般として「業」を捉える鈴木の見解は、大乘仏教の一般的な立場とは言い難い。通常の仏教の業説を逸脱している。歴史上の大乗仏教とは何かを説明しようとするこの著作の目的を、鈴木はここでは忘却、逸脱し、本来あるべきと彼が考える新しい仏教理論を創作し構築しようとしているようにも思われる。とはいえ、鈴木の新しい仏教理論には今日の読者を共感させる場所も大いにある。我々もまた、善人の不幸や悪人の幸福を前世の業の帰結と見て正当化する現状追認的な解釈には疑念をもつし、むしろ自分自身を超えて他人へと関わる影響力・感化力を「業」と見る解釈に斬新さを感じるからである。

以上、『大乘仏教概論』に込められた特徴的な思想七点を明らかにした。

「○○概論 (outline)」と今日我々が言うとき、それはその領域を全体的に見渡して片寄りなく一般的に解説することをイメージする。しかし鈴木『大乘仏教概論』はそのような内容にはなっていない。大乘仏教の中のいくつか

の論点をとりだし、時にはそこに新たな解釈を施している。「あるべき」大乘仏教を示しているとも言える。このような鈴木の見解に対しては批判もあった。批判や評価については後述することにして、次の第二章と第三章では、この『大乘仏教概論』の仏教思想がどのような思想を受け入れながら成立したもののかを探っていききたい。鈴木が手がかりにした思想家の一人がショーペンハウアーであったと考えられる。次章は鈴木とショーペンハウアーとの思想的関係をテーマとする。

二 アルトゥーア・ショーペンハウアーと鈴木大拙

(1) 『意志と表象としての世界』

アルトゥーア・ショーペンハウアー（一七八八―一八六〇年）の『意志と表象としての世界』¹⁶（初版一八一九年）という著作は、明治後期の日本人の宗教的思索に大きなインパクトを与えた¹⁶。一つの思潮をつくりあげたと言ってもよい。実は、鈴木『大乘仏教概論』もまたショーペンハウアー思想の骨組みを下敷きにして仏教論を展開しているのではないかと私は考えている。この連関を明らかにしていくために、まずはショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』のうち、鈴木が継承したり反発したりすることになる論点をあらかじめ紹介しておこう。

この著作のキーワードは「意志 (Willie)」である。ショーペンハウアーは、人間の意志についての確信を「全自然の内奥の本質を認識するための鍵」として、全自然の内的本質を意志だと考える。「動物」にも意志を認めるのみならず、「植物」を生長させる力も、「結晶」を形成する力も、磁力も重力も、「これらすべては、現象においてのみ異なるが、その内的本質においては同一だと認識される」(S170, 西尾訳一四二―一四三頁)。そして、個々の個体の意志は、本体としての一つの意志の現れだと考えられる。意志は、「個別化の原理 (principium individuationis)」

の埒外にあるという意味で「一つ」であり、「分割不可能」である (S.193, 西尾訳Ⅰ二八四頁)。ショーペンハウアーは「意志」を、カントが認識の対象外にあるとした「物自体」にあたると考える。意志という本質は「自然のいかなる事物の中にも、いかなる生物の中にも、そっくり全体のままに分割されずに現存している」(S.195, 西尾訳Ⅰ二八七頁)とショーペンハウアーは言う。

さらに、ショーペンハウアーによれば、苦しみを与える側の人間と苦しみを受ける側の人間とが区別されて見えるのは、「個別化の原理」——「マヤーのベール」——にとらわれた「現象」世界での見え方にすぎない(第六三節)。苦しみを与える側の人間も苦しみを受ける側の人間も別々なのではなく本来一体であるという自他一体の認識を直接的に表現したのが、インドの古代思想ウパニシャッドの *vat tvam asi*、すなわち「それがおまえである (*dis bist du*)」という「大格語 (*Mahavakya*)」だとショーペンハウアーは言う (S.485, 西尾訳Ⅲ一〇頁)。このように真理を表現したインドの思想をショーペンハウアーは高く評価し、当時の西洋人はインド人に対して一般に優越感をもつていたのだが、むしろ「インド人の英知がヨーロッパに逆流し、我々「西洋人」の知識と思索とに根本的な変革を産み出すだろう。」(S.485, 西尾訳Ⅲ一三頁)と書いている。

意志における連帯性が追求される一方で、ショーペンハウアーは最終的にはこの「生への意志」を否定し放棄することに帰着する(第六八節)。意志には「目標」がない (S.240, 西尾訳Ⅰ三六六頁)。彼によれば、「絶え間ない消滅、取るに足らない努力、内的な抗争、たえず苦悩」のうちにあるこの世界の「全体 (*Ganze*)」の本質を認識すると、この認識は「いつさいの意欲の鎮静剤 (*Quieti*)」となり、生への意志を否定し、「自発的な断念 (*Entsagung*)」、諦念 (*Resignation*)、真の落ち着き (*Gelassenheit*)、完全な無意志 (*Willenlosigkeit*) の状態」(S.515, 西尾訳Ⅲ一六五—一六六頁)をもたらすと言う。

(2) 鈴木による批判的受容

このような骨組みから成るシヨールペンハウアーの思想を下敷きにして、鈴木はそこに大乘仏教の何を重ね合せ、何を対立させるのだろうか。ここではそれを見究めていきたい。

『大乘仏教概論』の次の一節（すでに一度引用した）に注目してみよう。

「我々は本来、法身においては一体なのだ、マーヤーのベール、すなわち主観的無知が、法身の普遍的光明を認識するのを一時的に妨げる。しかし、人の心への法身の反映である菩提すなわち知性というものが完全に目覚めたときには、我々はもはや霊的な眼の前にエゴイズムの人工的障壁を築くことはなくなる。我と汝との区別は消し去られ、いかなる二元主義も、我々をもつれさせる網を投じることとはなくなり、私はあなたの中に自己を見出し、あなたは私の中にあなた自身を見出すことになる。『それがおまえである (Ist twan asi)』」（p.47、

佐々木訳六四頁）

「マーヤーのベール」という言葉や、ウパニシャッドの「それがおまえである」という言葉を使って、我々の本来の一体性を説明している論じ方に、鈴木がシヨールペンハウアーの思想を活用していることが認められる。鈴木は「個別化の原理」という言葉も使っている。

シヨールペンハウアーにおいては、万物に顕現する本体としての一つの意志が想定されていた。この「意志」が鈴木大拙においては「法身」に置き換えられた。鈴木にとって「法身」とは、宇宙の中すべての個々の存在を成り立たしめる存在根拠である。仏教で「神」に相当するのが「法身」である。法身は宇宙に「遍満」している。「法身」は、我々人間をも含めて地上のすべての存在に遍く「顕現」する。

意志が法身に置き換えられたとはいえ、それはシヨールペンハウアーの「意志」の包括性、自他一体性という局面に限られ、シヨールペンハウアーの「意志」が全面的に鈴木の「法身」と重なるわけではない。シヨールペンハウアー

の「意志」は「盲目的」なものであった。「法身」は我々に方向性を与えてくれるものであって、決して盲目的ではない。絶対者が歴史において自己の本質を実現していくというヘーゲルの考え方をショーペンハウアーは拒否していたのだが、鈴木の方法論にはヘーゲルの着想も混入しているように思われる¹⁷。

第八章の中で鈴木はショーペンハウアーの名を出して次のように書いている。

『無始「以来」の無明』とは自然の中に普遍的に内在するものであって、ショーペンハウアーの言う『意志』すなわち盲目的活動に相当する。なぜなら無明は、真如のネガティヴな現れであって、業の原理によつて動かされる絶え間ない活動を特性とする現象世界の始まり、展開を特徴づけるものだからである。』(p.102, 佐々木訳一

九六頁)

つまり、「無明」はショーペンハウアーの「盲目的」な「意志」に対応すると鈴木は考えている。

ショーペンハウアーがその著作『意志と表象としての世界』の中で最終的な結論としたのは、「生への意志」を否定することであった。それは一見、欲望一般の克服を目指す仏教の理想と同じようにも見える。しかし鈴木にとつての大乗仏教の目指す生き方は、「自己否定」ではなく、生の「肯定」、「成就」であった。自分の安らかな状態を望むのではなく、それよりも衆生を苦難から救うために自己を犠牲にする生き方こそが涅槃である。煩惱の世界から自分一人が脱け出して「無為」や「永遠の消滅の状態」にとどまる「隠遁主義 (anchoretism)」(p.356, 佐々木訳三六六頁)ではなく、むしろ自ら積極的に煩惱の世界に飛び込まなければならない。鈴木は「世界は隠遁 (self-seclusion) や自己否定 (self-negation) のためにつくられているのではない。」(p.314, 佐々木訳三二六頁)と主張していたが、ショーペンハウアーが最終的な理想としたのは「隠遁」、「自己否定」であった。

ショーペンハウアーの「意志」論と鈴木の方法論との関係は次のように整理できるだろう。

まず、自分と他人とは一体であるということを、すべては本体としての「意志」の現象だということから説明し

ていたシヨールペンハウアーの立場を鈴木は継承し、すべては本体である「法身」の現象だと主張した。とはいえ、規範性がなく「盲目的」だと言われるシヨールペンハウアーの「意志」とは異なつて、「法身」は規範的で生の目的を与えてくれるものだと言え、鈴木は考へる。その際、「盲目的」なのは「法身」ではなくて「無明」なのだとして、シヨールペンハウアーの「意志」の「盲目」性をも「無明」論において継承しようとした。つまり、シヨールペンハウアーの「意志」の本体性・根源性は鈴木の「法身」や「真如」に継承され、シヨールペンハウアーの「意志」の「盲目性」は「無明」論において継承された。そして、シヨールペンハウアーが最終的に「生への意志」の否定を提唱することには鈴木は追従せず、むしろ生の肯定・成就を大乘的「涅槃」として説いたのである。

(3) 「それがおまえである」

ウパニシャッドからシヨールペンハウアーがとりだして自他一体の境地を示すものとして言及した「それがおまえである」という言葉をめぐつて検討しておきたい。

「ウパニシャッド」と呼ばれるインドの古典が成立したのは紀元前の八〇〇〜五〇〇年頃と言われている。多様な諸個物は、究極的には、すべて一つのものが転化した諸形態にはかならないのであり、やがて再びこの一なるものにたちかえる、という思想が、『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』第六章の中で、次のように表現されている¹⁸⁾。
父ウツダーラカ・アールニは、子シヴェータケートウに語る。

「太初には、愛児よ、この世界には『有』だけがあつた。それは唯一のもので、第二のものはなかつた。」

太初にあつたのは、「無」ではなく「有」だとウツダーラカは言う。この「有」から熱・水・食物という三つのもものが生じる。有から生じた熱・水・食物を混合することによつて様々な個々の形態が成立する。さらに、それら個物には「生命としてのアートマン」が入り込んでいる。アートマンという形で入り込んでいるのは「有」である。様々

な個別の川の川の水も一つの海へと流れ注いだあとは、もはや個別性はなく、すべて一体である。これと同じように、すべては「有」において一体である。

「この微細なもの、——この世のすべてのものはそれを本質としている。それは真にあるもの、それはアートマンである。シヴェータケートウよ、それがおまえである。」

「この微細なもの」とは、「生命としてのアートマン」である。「それがおまえである (tat tvan asi)」。「おまえ」という個人を成り立たせているものは、アートマンであるとともに、アートマンの源にある「有」でもある。「おまえ」は、本来「有」が「シヴェータケートウ」という一つの形をとったものであり、やがては「シヴェータケートウ」という個別性を剥奪され、「有」という全体にたちかえる存在なのだ。個別的存在は普遍的存在の現れであり、やがては普遍的存在に再び帰一する。それゆえ、個別的存在は本来は普遍的存在である。

ところで、シヨールペンハウアーはこの『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』第六章の「それがおまえである」という言葉を、自分と他人（あるいは、動物を含むあらゆる生きとし生ける者）とは一体である、という倫理的な意味として理解した。これはウパニシャッドからすれば外れた解釈であり、生きとし生ける者への「同情」というシヨールペンハウアーの倫理思想はウパニシャッドの哲学には存在しない¹⁹⁾。

ウパニシャッドの思想は、それぞれの個体と普遍とのいわば垂直的關係をテーマとしている。これに対して、シヨールペンハウアーの思想は、個体どうしの水平的關係をテーマとする。すべての個体が普遍者と一体であるとなれば、すべての個体は一体であり、連帯性をもつ、というのがシヨールペンハウアーの着想であつた。それは論理的には前者からの帰結のように思われ、筋が通っているようにも思えるのだが、本来のウパニシャッドにそのような連帯性の主張はなかつた。

ショーペンハウアーは、盲目的な「意志」とウパニシャッドの「有」とを重ね合わせようとした。たしかに、両者は永遠で不滅という点では同一である。しかし、ショーペンハウアーの「意志」は人がその否定を望むべきだとされるのに対して、「有」は決してその否定が望まれることはなく、人はいつかは「有」に帰着すると考えられている。

このように、全体的な本体と個別的な現象との対応を想定するかぎりにおいては、ショーペンハウアーの「意志」説とウパニシャッドの「有」説とは一致してはいるものの、その「本体」の内実はだいぶ異なるものであった。

『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』第六章に「ブラフマン」という言葉は登場しない。「それがおまえである」はのちに「梵我一如」として解釈される。その際の「ブラフマン」は、ウパニシャッドの「有」・「生命としてのアートマン」というダイナミズムよりもむしろ永遠・全知の神性である。「有」よりも一層ショーペンハウアーのいう「盲目的」な「意志」から遠ざかっているとと言える。

鈴木大拙の『大乘仏教概論』について、ここで示されている思想は仏教というよりヒンドゥー教に近いという批判がある²⁰。はたして仏教の法身を実体であるかのように捉えてよいのかという批判もある。本来の仏教は実体視を拒否するものだったからである。鈴木が描いた「法身」は「ブラフマン」に近いと言えるかもしれない。とはいえ、法身の現れだからすべての生きとし生ける者に慈悲の感情を抱くという鈴木着想は、「有」や「ブラフマン」の理論からは帰結するものではなく、ショーペンハウアーの「意志」論を介することで初めて成立するものであり、「大乘仏教」という東洋思想を論じつつも、ショーペンハウアーという西洋思想がなければ成立しない内容であった。その意味で鈴木『大乘仏教概論』は明治時代の東洋思想と西洋思想との交流の一つの産物である（「法身」の遍在的顕現とそれゆえの相互の一体性・愛という思想がそもそも仏教思想の中にあって、鈴木がそれを表現するにあたってショーペンハウアー思想を、形だけ援用したのか、それとも、ショーペンハウアー思想に導かれて仏教思想の中にそのよ

うな思想を鈴木が投入したのか、今のところ保留にしておく。

(4) ドイセンとヴェーケーカーナダ

鈴木『大乘仏教概論』の中で、シヨーペンハウアーと関連するところをもう一つ挙げておこう。

パウル・ドイセン（一八四五—一九一九年）は、ニーチェの高校時代以来の親友で、ニーチェに勧められてシヨーペンハウアーを読み、感銘を受けてインド学者になった。一八九三年、インドに旅行し、ボンベイで「ヴェーゲーナ哲学について——西洋の形而上学との関係において」と題する講演をする。その中に次のような一節がある。

「福音書は正しく道德の最高原理として『あなたと同じようにあなたの隣人を愛しなさい』という原理を定める。だが、なぜ私がそうしなければならないのだろうか——自然の道理から言えば、私が苦や快を感じるのは私自身だけで、私の隣人にはないというのに。その答えは聖書——この立派な書は、セム族の現実主義を免れてはいない——の中にはない。しかし、答えはヴェーゲーダの中にある。すなわち、三つの言葉において形而上学と道德とをともに示している『タット・トヴァム・アシ』「それがおまえである」という偉大な定式の中にある。あなたがあなた自身と同じようにあなたの隣人を愛するのは、あなたがあなたの隣人であるからだ。あなたの隣人をあなたとは違う何物かだとあなたに信じさせているのは、たんなる幻想にすぎない。」²¹

「あなたは、あなたの隣人をあなた自身のように愛すべきである」というキリスト教倫理の根柢は聖書には与えられていないが、ヴェーゲーダの中の『タット・トヴァム・アシ』「それがおまえである」という偉大な定式」において与えられている、すなわち、「あなたが、あなたの隣人である」からだというのがその根柢である、とボンベイ講演でドイセンは主張した。

ドイセンと同じ論理を使って、鈴木は『大乘仏教概論』の中で、隣人愛という規範の理由をキリスト教は示さな

いが仏教はその理由を答える、という。

「黄金律 (Golden Rule) は、なぜそのようにしなければならないのかという理由は一切示さない。それは、ある超人的存在に帰せられる権威をもつ命令にすぎない。これは、知的に養成された精神にとっては満足しがたいことである。そういう精神は、物事の根底にまでたどりついて、自分達が立っている基盤を見究めたいと願うものであるから、権威だからという単なる理由で何かを受け入れるということを拒否するものだからである。仏教は、そこから慈悲 (love and sympathy) の永遠の流れがわきでる法身というものがあり、事物はそこにおいて一体化している (oneness) ということを発見することによって、この問題を解決した。」(p.74, 佐々木訳七一頁) つまり、鈴木によれば、我々が自分と同じように隣人を愛すべき理由、自分のしてほしいことを他人にすべき理由、これらの理由をキリスト教は問わなかったが、感情よりも知性に訴える傾向の強い仏教はこの理由を問う。その理由として提示されたのが、「法身において我々はすべて一つだ」という命題である (p.48, 佐々木訳六五頁)。別の文脈の中ではあるが、鈴木はドイセンの当該講演に註で言及している (p.107, 佐々木訳四一〇〜四一一頁)。

なお、インド思想家ヴィヴェーカーナンダ (一八六三〜一九〇二年) もまた、ドイセンの影響を受け、「文明における一要因としてのヴェーダーンタ」と題する講演の中で、ヴェーダーンタ哲学が「倫理的規範」の「理由 (根拠づけ)」を与えたと主張している。

ラーマクリシュナの弟子、ヴィヴェーカーナンダは一八九六年ドイツでドイセンを訪ねた。その後、イギリスでおこなった「文明における一要因としてのヴェーダーンタ」と題する講演の中には、次のような主張が見出される。

「すべての宗教が『殺すな、傷つけるな、あなたの隣人をあなた自身と同様に愛しなさい』などの倫理的規範を教えてきたが、それらの宗教はその理由を与えてこなかった。私の隣人を傷つけてはいけないのは何故なのか。

たんなる教条には満足できないヒンドゥー教徒の形而上学的思索がその答えを導き出すまではその問いへの満足のいく決定的な答えは現れなかった。ヒンドゥー教徒によれば、アートマンこそは絶対的で遍在的で、それゆえ無限である。無限なものとは二つありえない、互いに限定し合い有限になるから。したがって、それぞれの個人は、無限な普遍的魂の一部である。それゆえ、自分の隣人を傷つけると、その個人は実際には自分自身を傷つけていることになる。これが、すべての倫理的規則の基礎をなす根本的な形而上学的真実なのである。」²²

シヨールペンハウアーからドイセンへと受け継がれた「タット・トヴァム・アシ」の倫理学はヴィヴェーカーナンダにも継承された。つまり、「タット・トヴァム・アシ」の倫理学は、ヒンドゥーの世界に受容された。インドから発してシヨールペンハウアーとドイセンが受け入れたものが、いわば「逆輸入」されてインドに流入した。

規範の根拠を示すという点においてキリスト教を凌駕する、という論点は先の鈴木の本張もドイセン、ヴィヴェーカーナンダの本張も同様である。ただし、後二者はそれをヴェーダ、ヒンドゥー教の本質として語っているのに対して、鈴木は仏教（大乘仏教）の本質として語っているという違いはある。

鈴木がアメリカでヴィヴェーカーナンダに会ったのかどうかはわからないが、ヴィヴェーカーナンダの存在を知っていたことは間違いない。自らの回想の中で鈴木はヴィヴェーカーナンダのことを次のように語っている。

「そのころまたこのヴィヴェーカーナンダといふ有名な印度のフィロソフィストの代表者が「一八九三年のシカゴでの万国宗教会議に……引用者」来てをつたです。そいつがまあ英語が上手で、帰りに、色々そのアメリカ中をしゃべり歩いてですね。それで、東洋に関する関心がアメリカ人の間に湧いて来て、それに附属して仏教に対しての興味もアメリカ人が持つやうになつて来たわけですな。」（鈴木全集二十九卷一五七頁）

隣人愛の根拠は自他の一体性だという論点を鈴木がヴィヴェーカーナンダから継承したのかどうかは明らかではない。鈴木がドイセン論文を読んでいることは、前述のようにその論文が『大乘仏教概論』の註に挙げられているの

で明らかだが、ヴィヴェーカーナンダへの言及はないからである。

(5) 鈴木大拙にとつてのショーペンハウアー

以上、『大乘仏教概論』とショーペンハウアーとの思想的関係を論じてきた。この『大乘仏教概論』という著作以外で鈴木はショーペンハウアーに言及しているのだろうか。

① 「妄想録」と「基教徒の謬見」二、三を弁ず」

雑誌『日本人』第七二〜七四号に掲載された「妄想録」の中にショーペンハウアーへの言及がある。この雑誌の刊行は一八九八年八月〜九月であり、そのとき鈴木はすでにアメリカにいる。この論文の後半（鈴木全集三〇巻一六三〜一七二頁）は「自然の大化（進化）」をテーマとしている。「世に進化論は宇宙を器械視し、唯物論的にすると思ひ、之を非難する宗教家往々にして之れあれども、余は進化論に思ひ到る毎に吾生涯の目的を自覚せずんばならず。」（鈴木全集三〇巻一六五頁）と鈴木は言う。鈴木は「進化論」を自然科学上の進化論から逸脱させていく。宇宙は「何とも形容しやうなき目的に向ひつつある」が、その目的は「理」では把握できない。それは宗教として把握できないが宗教は人を「宇宙の大化と渾融し」て生きることに着させ（鈴木全集三〇巻一六五〜一六六頁）、「自然」の大化と円融して無礙自在、活卓々の妙用を捕捉」（鈴木全集三〇巻一六四頁）すること、「一身を捨てて絶対的に大化の為に任せ」（鈴木全集三〇巻一六六頁）ることへといざなう。

この「自然の大化」の話の延長上に次のような見解が示されている。

「ヘーゲルの凡理論 [Panlogian] よりもショッペンハウアーの意欲論こそ面白けれ。併し彼は意欲の目的を存在に止めて、其以外に著眼せざりし故、自から不健全なる厭世主義となり、意欲を滅絶して、始めて解脱すべしと曰ふに至りぬ。是は哲学の分別の境に迷ひて超然独脱する能はざる見解なり。さはいへ哲学にては是以上を説

き難かるべきか。たとひ意欲の目的は存在せんとする処にあらざして、存在は畢竟手段に過ぎず、究竟は善に在りとか、美に在りとか曰ふも、やはり分別了知の境を出でぬ故、矛盾を見ては明なり。如かじ、有るは有るに任せ、無きも強ひて、求めず、『自然』の大化そのものと共に遊戯三昧の妙境に住せんのみ。」（鈴木全集三〇卷一七〇―一七二頁）

ショーペンハウアーが「生への意志」を究極としたことについて、ヘーゲルより「面白」と言っている。しかし、「意欲」（意志）が目的とするものはたんなる「存在」（生）ではない。とはいえ、その意欲の目的を、代わりに「善」とか「美」とか言うのも「哲学」的な「分別」であつて、鈴木はそこに新たな目的を提示して見せるようなことはせず、「自然の大化」に随順した生き方（有るは有るに任せ）へと帰着させる。

一方、一九〇〇年に『^{サンフランシスコ}桑港 仏教青年会会報』に掲載された「基督教徒「キリスト教徒」の謬見二、三を弁ず」の中に次のような一節がある。

「宗教と云へば何れの宗教か厭世ならざらん。厭世を以て恐るべきものとなすは基督教を知らず、仏教を知らざるものなり。……シヨッペンハウエルが基督教と仏教とを以て共に厭世の宗教となすは、説の当を得たるものなりと知るべし。」（鈴木全集三〇卷二二五頁）

ここで鈴木はショーペンハウアーの「厭世」観を評価している。「厭世」ということを「宗教」の一つの局面として認めている。「厭世」とは現世をいったん否定することである。もちろん宗教の端緒としての「厭世」を認めるとはいえ、宗教が「厭世」で終わつてよいとは考えられていない。いったん現世を拒否した上で反転して現世でのポジティブな活動へといざなわれる。「否定」から「肯定」へ、である。

のちの『日本の靈性』（一九四四年）では、ウィリアム・ジェイムズの「二度生まれ」の議論を踏まえて現世否定

は「靈性」にとつて不可欠な局面だと主張されることになる²³。ショーペンハウアーの「厭世」への評価は一九五二年の『宗教入門』でも次のように繰り返されている。

「苦しいことを余計に感ずるといふのがショーペンハウエルの厭世的考へ方のもとですな。……仏教を厭世教と申しますけれども、厭世教でない宗教はない。私等も子供の時よくいはれてをつた。キリスト教は楽天教、仏教は厭世教でいけないといはれて、なるほどさうかと思つたこともありましたが、厭世教でない宗教は宗教でない。みんな厭世といふものが入つてをる。」（鈴木全集一〇巻四一〇〜四一一頁）

宗教の原点に「厭世」（現世否定）がある。この点でキリスト教も仏教も同様であるというショーペンハウアーの見解に鈴木は共感していたのである。

② 『神秘主義』

『大乘仏教概論』以後の鈴木著作に、〃本体としての「法身」からの現象[〃]という図式は見出せなくなる。この図式は、背景に想定されているのかもしれないが、少なくとも表面には現れなくなっている。『大乘仏教概論』のように、「それがおまえである」というウパニシャッドの章句をもちだして、個々人の間の本来の一体性をそもそも同じ本体からの現象だからだと説明することは後期の著作にはもはやない。「法身」という、宇宙に普遍的な究極的實在が個々の姿に現象するという着想、すなわち、ショーペンハウアーと類似した発想は、少なくとも『日本の靈性』や『仏教の大意』といった後期の著作ではもはや見出せない。

『神秘主義』と題して一九五七年に刊行された英文著作がある²⁴。キリスト教神秘主義の代表的思想家であるマイスター・エックハルト（一二六〇年頃〜一三二七年）の思想と大乘仏教思想（禪と浄土真宗）との親近性をテーマとしている。『神秘主義』の中には、ショーペンハウアーへの言及を見出せる。

鈴木によれば、仏教哲学では「渴愛 (Mithos)」こそが「事物を存在せしめる第一原理」であり、渴愛が「自己表現、

つまり自己主張のために形をもつことを希求する」(p.106、坂東・清水訳一七三頁)。渴愛が空を飛びたいと思えば鳥になり、水の中を泳ぎたいと思えば魚になり、咲き誇りたいと思えば花になる。「創造主であるから、渴愛こそ個別の原理なのである。それは限りない多様性をもつ世界を創り出す。」(p.107、坂東・清水訳一七四頁)「渴愛は我々の存在の中で意識を構成する要因の一つとしてあるのではなく、それが我々の存在そのものなのである。」(p.108、坂東・清水訳一七五頁)

このように「渴愛」を説明した上で、鈴木はこれをショーペンハウアーの「生への意志」と比較してみせる。

「ひよつとして渴愛を、ショーペンハウアーのいう『生への意志』と対比したいと思う人がいるかも知れないが、私の言う渴愛は、彼の意志よりもつと深いものである。その理由は、彼の考えている意志は、すでに死や破滅に抵抗して生きんと努力する意志として識別されているからだ。意志は二元的思考を宿している。ところが、渴愛は、いわばいまだ創造の仕事にとりかからない神の心の中にじつと潜在している。この動きが渴愛なのである。活動が渴愛なのだ。神をして『光あれ』と発令させたものこそ渴愛にほかならない。渴愛はショーペンハウアーの意志の背後にある。渴愛は意志よりもつと根本的な概念である。ショーペンハウアーにとつて、意志は盲目的である。しかし、渴愛は盲目でも非盲目でもない。なぜなら、両者とも渴愛に対してはまだ付けられていない述語だからである。渴愛はまだ何物でもない。純粹意志とも呼ぶことができるだろう。」(p.108、坂東・清水訳一七六頁)

つまり、「渴愛」はショーペンハウアーのいう「意志」よりも深く、根本的なものであり、そして、ショーペンハウアーの「意志」は「盲目的」だが、「渴愛」は、盲目的とも非盲目的とも形容する以前の「純粹意志」だと鈴木は言う。

このような渴愛論を踏まえて鈴木は「輪廻」について、「我々は死後になって初めてそれを体験したり、測り知れ

ない長い時が経つのを待つまでもなく、現世を生きている間のどの瞬間にも、輪廻そのものを現におこないつつある」(p.110. 坂東・清水訳二七九頁) という興味深い解釈を示している。つまり、輪廻を通時的なものではなく共時的なものとして捉えている。犬も花も同じ渴愛がそれぞれの形をとったものだとして鈴木は考える。通常、花(植物)が輪廻するとは見做されないが、鈴木にとっては花も石も一括されている。ショーペンハウアーの「意志」より「根本的」な「渴愛」を想定して論じているとはいえ、人間・動物・植物・植物・鉱物すべてひっくるめて「意志」の現れだというショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』の着想の痕跡を感じさせる。

この「渴愛」論は次の文章——駒澤大学教化研究所編『禅と念仏』(一九六〇年、講談社)に掲載された「正力氏の坐禅体験について」(原英文)より——と重ねて読むことができる。

「ショーペンハウアーの『生きる意志』にはまだ私たちに訴えるなにもかがあると思う。いうまでもないことだが、この意志の概念は余りにも狭く、余りにも特殊で、十分透徹したものではない、これは最高の水準にまで高められ、岩の存在、海のうねり、星の輝きにまですすめあげられねばならない。というのは、こうしたことはすべてひとしく意志の発現だからである。この意志が魚を泳がせ、鳥を飛ばせ、人を愛させ、……」(鈴木全集三四卷二〇六頁)

ショーペンハウアーの「生への意志」という概念が十分ではないというのは、「生への」という特定の方向性を与えているからだと考えられる。「魚を泳がせ、鳥を飛ばせ、人を愛させ」るのは、『神秘主義』では「渴愛」であった。「生への」という特定化を除いた「意志」は「渴愛」だということになる。

また、一九五二年のコロンビア大学での講義録^⑤の中にショーペンハウアーのいう「意志」についての次のような文章がある。『神秘主義』と同じ趣旨だと言ってよい。

「とくに注意すべきなのは、意志は啓発させられるべきものであって、消滅させられるべきものではありません。もちろん、大文字の Will (意志) は普通の意味の意志ではなく、またショーペンハウアーの『生への意志』のような単なる生物学的次元の意味でもありません。それは、最も深遠な意味での『意志』であり、生命そのものと同一の、自己存在の全体性と一体の『意志』なのです。」(『コロンビア大学セミナー講義』、英文 p.24 重松 訳三二頁)

ここで「大文字の Will」と呼ばれているものは『神秘主義』における「渴愛」と考えてよい。

一八九八年の「妄想録」で、意志の目的はたんなる生ではない、かといって意志の目的を善とか美とかいう分別で置き換えることもできない、と主張していた鈴木が半世紀を経てこれらの論考にも一貫している。そもそも、ショーペンハウアーの「意志」について、鈴木は「生への」という限定が不要だとか、意志は否定すべきものではない、という批判を表明しているとはいえ、ショーペンハウアーが万物の背後に「意志」という不可知の原動力を想定したことに共感を抱き続けていたと言えるのではなからうか。

註

原文の隔字体（ゲシュェルト）および斜字体の部分には訳文では傍点を施し、それらの原語を記す場合には斜字体で表記した。邦訳のあるものについては参照させていただいたが、訳文は必ずしもそれらに従っていない。「」内は引用者の挿入である。

『鈴木大拙全集（増補新版）』全四〇巻（一九九九～二〇〇三年、岩波書店）を参照する場合、たとえば、『鈴木大拙全集（増補新版）』第八巻（一九九九年、岩波書店）五頁を「鈴木全集八巻五頁」と略記する。

(1) Daisetz Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, 1907, London: Luzac and Company. 佐々木閑（訳）『大乘仏教概論』（二〇〇四年、岩波書店、二〇一六年、岩波文庫）。本稿では文庫版のほうの頁を示す。

参考までに、筆者が閲覧した東京大学文学部所蔵の *Outlines of Mahāyāna Buddhism* には、“To Prof. J. Takakusu / with compliments / Author / Tokyo, 1909” という鈴木大拙のサインが書かれている。献本されたのは高楠順次郎（一八六六～一九四五年）だと考えられる。(2) 管見の限りで知りえた資料・先行研究としては、アメリカ滞在中の鈴木が釈宗演に宛てて書いた十二通の書簡を紹介している井上禪定「アメリカ遊学中における大拙先生の書簡」（『鈴木大拙の人と学問』、一九九二年、春秋社、所収）、秋月龍珉「世界の禪者——鈴木大拙の生涯」（一九九二年、岩波書店）第十三章「ラサールの十年」、竹村牧男「西田幾多郎と鈴木大拙——その魂の交流に聴く」（二〇〇四年、大東出版社）第一章第二節「大拙の渡米後、帰国まで」、『大乘仏教概論』（前掲）の邦訳者佐々木閑による「訳者後記」、Judith Snodgrass, “Publishing Eastern Buddhism: D. T. Suzuki’s Journey to the West”, Thomas David Dubois (ed.), *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*, 2009, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp.46-72. として近年刊行された安藤礼二「大拙」（二〇一八年、講談社）がある。

ジュデイス・スノッドグラスの論文「東方仏教の提唱——D・T・鈴木 の西洋への旅」は、ラ・サールのポール・ケイラスのもとにいた鈴木の一十一年の「徒弟期間（apprenticeship）」について「明治日本の仏教復興という広い文脈」(in) という視野から考察している。

安藤礼二の近著「大拙」は、鈴木大拙の『大乘仏教概論』とアメリカ時代とをクローズアップする点で、私のアプローチと重なるところがある。安藤は言う。

「『大乘仏教概論』は大拙思想のアルファでありオメガである。」（七九頁）

「研究」とは距離を置いた「文芸批評」という立場（二三、三五〇頁）からの、鈴木思想の多面性への安藤の目配りは啓発的な示唆に満ちている。たとえば、①ポール・ケイラスの著作の鈴木訳を熱心に読んでいた藤無染ふじむせんという人物を通じて鈴木が折口信夫の「産霊むすび」の民俗学へとつながること（第一章）、②ブラヴァッキーが説いた「神智学ふじむせん」を信奉し真言密教を探究していたピアトリス夫人との影響関係（第一・四章）、③胡適こてきによる禅の「歴史」的理解と鈴木による禅の「体験」的理解（第六・七章）、④エックハルト思想をアメリカに紹介し老子「道德経」を英訳したブレイクニーへの鈴木との共感（第六章）、⑤一九〇〇年に敦煌莫高窟で発見された文書のうち、初期禅宗史に関わる神会の北宗批判の文書への着目（第七章）、⑥禅思想史における、白隠による看話禅（臨濟宗の公案禅、瞬間の悟り、「頓とん」、慧能えいねの法脈「南宗」と、沈黙の坐禅の立場（曹洞宗の黙照禅、持続する坐禅による悟り、「漸ぜん」、神秀しんしゅうの法脈「北宗」との対立と、禅にとつては公案も坐禅も不要と見做した盤珪ばんけいの不生禅、という禅の三類型（第七章）、⑦神会の法系であり「華嚴宗」第五祖である圭峯宗密けいほうしゅうみつの「原人論」（道教・儒教・仏教の総合）における「霊性」という言葉の使用（第七章）など、論点は多岐にわたり、学びうることは多い。ただ、いくつか疑問もある。

『大乘起信論』あるいは鈴木が『大乘仏教概論』の思想——それは井上哲次郎らによって「現象即實在論」と呼ばれてきたし、私は「本体／現象」図式と呼んだりもしているし、「梵我一如」類型と言つてもさしつかえないかもしれない——を安藤はしばしば端的に「如来蔵思想」と表現する（たとえば、九一—一〇頁）のだが、それは適切だろうか。如来の素質をすべての衆生が含み込んでいるという「如来蔵」思想を『大乘起信論』が含んでいることはたしかだが、それは一面にすぎず、『大乘起信論』を代表させる概念として「如来蔵」を鈴木が強調しているとは言えないのではなからうか（安藤が「如来蔵思想」という言葉にこだわっているのは、安藤のヴィジョンの中で、折口信夫の「産霊」と鈴木の「如来蔵」とをリンクさせたかったのではないかと推測される）。「如来蔵思想」が「唯識派の流れのなかから」生み出された（四七頁）という系譜は正しいのか、という疑問もある。

鈴木思想の一貫性（あるいは変化）に関わる安藤の次のような記述も、ただちに肯定してよいか考えさせられる。

『大乘仏教概論』刊行の後、大拙は正面から『大乘仏教』や如来蔵思想について論じなくなる。その代わりとして、禅を論じ、真宗を論じる。佐々木閑はそのように記しているが、それは正確ではない。大拙は著作のなかで一貫して如来蔵思想に言及している。『禅』や『真』（浄土真宗）が成り立った背景にも如来蔵思想は伏在しており、大拙はそうした事実をなら隠そうとはしていない。（四九頁）

「大拙は『大乘仏教概論』で依拠した『如来蔵』という考えを生涯捨てることはなかった。逆に、それをより論理的かつ実践的

に深めて行った。」（八〇頁）

「如来蔵思想」という言葉の適否は描くとして、『大乘起信論』的な、本体／現象、図式は、鈴木の後期の思想にも「伏在し」、「一貫して」言及されているだろうか。たとえば、『大乘仏教概論』と『日本的靈性』とを比べると、明らかに方向性の違いを感じる。鈴木が『日本的靈性』で「如来蔵」と「真如」との関係、『靈性』という言葉……によってまったく新しく読み替え」（五〇）五一頁）たと書かれているが、少なくとも鈴木は『日本的靈性』で「靈性」と「真如」ないし「如来蔵」との関係に言及していない。その関係を連続的なものと見てよいかは検討を要する。

以上示したように、安藤の『大拙』は啓発的な本ではあるが、思想への内在的分析に関して私はいくつか疑問を感じており、その点を本稿の研究で克服していきたいと考えている。

- (3) 本稿の研究内容に関しては、そのつどの進捗状況に応じて、次の六つの学会や研究会で口頭発表したことがある。①エアフルト（ドイツ）での国際宗教学会での口頭発表（“Daisetz Suzuki's *Outlines of Mahāyāna Buddhism* and its influence upon Max Weber's sociology of religion”, 21th Quinquennial World Congress of the International Association for the History of Religions (IAHR), 27 August 2015, Erfurt, Germany）②北京（中国）での世界哲学会議での口頭発表（“A point of contact between Daisetz Suzuki and Max Weber: On Suzuki's *Outlines of Mahāyāna Buddhism* and Weber's reference to it”, 24th World Congress of Philosophy, 16 August 2018, Peking, China）③日本宗教学会での口頭発表（鈴木大拙の『大乘仏教概論』に関して）、日本宗教学会第七七回学術大会、二〇一八年九月八日、大谷大学、④九州大学哲学会での口頭発表（鈴木大拙の『大乘仏教概論』——ショーベンハウアー、ウェーバー、ジェイムズとの関連に着目して）、二〇一八年九月二九日、九州大学、⑤ショーベンハウアーに関する国際会議での講演（“Suzuki's *Outlines of Mahāyāna Buddhism* and its relation with Schopenhauer”, International Conference: *The Worlds Will and Representation Re-read - The Whole Conception, the Central Themes and <Schopenhauer and "the Orient">*, 21. February 2019, Ryukoku University, Kyoto）、⑥ウェーバー研究者の会合での口頭発表（鈴木大拙とマックス・ウェーバー）、ウェーバーシンポジウム、二〇一九年二月二日、東洋大学。

- (4) 鈴木『大乘仏教概論』に光をあてるにあたって、鈴木思想の全体像の理解が必要だと考え、あらかじめ、主著といわれることとの多い『日本的靈性』を中心に考察した。その研究成果は拙稿「鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察（上）」（九州大学大学院人文科学研究院編『哲学年報』第七七輯、二〇一八年三月、二五〜七六頁）および「鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察（下）」（同『哲学年報』第七八輯、二〇一九年三月、一〜五四頁）に示した。

(5) 目次には「実践的大乗仏教 (Practical Mahayanaism)」と書かれているので、本文中 (p.216, 佐々木訳二二六頁) で「実践的仏教 (Practical Buddhism)」と書かれているのは誤植だと考えられる。

(6) 鈴木は大乗仏教の思想に肯定的な態度をとるとはいえ、大乗仏教のテキストが——小乗仏教のテキストとは異なっており——釈迦を超人化・神格化し荘厳で神秘的な物語をつくりだした「架空」性を伴っていることを認めている (pp.223, 246, 佐々木訳二六一—二六四頁)。

「大乗仏教」と「小乗仏教」との違いについて鈴木は次のように言う。

「大乗仏教と小乗仏教との違いは次のようなことである。大乗仏教は自由で進歩的だが、多くの点であまりに形而上学的すぎる。しばしば見事な卓越性を示す深い思索的思想に満ちている。他方、小乗仏教はいくぶん保守的であり、多くの点で単なる合理的な倫理システムと考えられている。」(p.2, 佐々木訳一六頁)

「小乗仏教」は倫理システムで保守的、「大乗仏教」は進歩的で思索的だという(「小乗仏教」という名称が大乗仏教側からの片寄った呼称だということは鈴木も認めている)。「小乗仏教」はセイロン(スリランカ)、シヤム(タイ)、ビルマ(ミャンマー)に維持され、「大乗仏教」はネパール、チベット、中国、朝鮮、日本へと広がった。それゆえ、小乗仏教は「南方仏教」、大乗仏教は「北方仏教」と呼ばれている。仏教の二つのグループについてのこのような理解は、今日でも語られる一般的な理解だと言える。

ただ、鈴木はこの二分法にもう一つのグループをわりこませる。「東方仏教 (Eastern Buddhism)」である。ネパールやチベットにはないが、中国や日本では展開した仏教思想、たとえば浄土系思想の展開などがあるからである。

「中国や日本にはありながら、いわゆる北方仏教つまり北インドで花開いた仏教の中にはそれに相当するものも、それと類似するものもないような流派もある。たとえば、日本や中国の極楽を説く流派のようなものはネパールにもチベットにもない。……仏教を地理的に分類するなら、二つではなく三つに分けるほうがよい。すなわち南方仏教、北方仏教、そして東方仏教である。」(pp.34, 佐々木訳一七頁)

『大乗仏教概論』で「東方仏教徒 (Eastern Buddhists)」という表現が現れるのは「法身」論の中 (pp.220, 222, 佐々木訳二四〇、二四二頁) であり、「東方」性の強調と「法身」の重視とは連関しているように思われる。「東方仏教」という言葉を彼はこの先も使っていくことになる。大正十(一九二二)年、真宗大谷大学の教授に就任した鈴木は、学内に「東方仏教協会」を設立し、英文雑誌『イースタン・ブディスト』を創刊する。

- (7) 宇井伯寿・高崎直道（訳注）『大乘起信論』（一九九四年、岩波書店）。鈴木大拙はこの『大乘起信論』の英訳を一九〇〇年に刊行した。 *Acyaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*, translated by Teitaro Suzuki, 1900, Chicago: The Open Court Publishing Company. 鈴木における『大乘起信論』の位置づけについては後述。
- (8) 『大乘起信論』（前掲）の本文を挙げておく（表現に若干の違いがあるように思われる）。
- 「真如の自性^{じじょう}は有相にも非ず、無相にも非ず、非有相にも非ず、非無相にも非ず、有無俱相^{うむくそう}にも非ず、一相にも非ず、異相にも非ず、非一相にも非ず、非異相にも非ず、一異俱相にも非ず」（二七頁、鈴木による前掲英訳書では p.99）
- (9) 鈴木は *>principle individuations* を *>principle individuum* と誤記していると考えられる。「個別化の原理」については第二章のショーペンハウアー論で後述。
- (10) 「真如」論が主として『大乘起信論』に依拠しているのに対して、「法身」論では『華嚴経』から多く引用されている。
- (11) 鈴木は *>panentheism* を意識して *>entheistic* へという表現を使っているのかもしれない。*>panentheism* へ（万有在神論）に関しては、前掲拙稿「鈴木大拙の『日本の靈性』についての考察（下）」第四章第三節およびその註50を参照。
- (12) 「法身」をキリスト教の「神」と同じだとした上で、
- 「その神は、彼にとつて価値のあるあらゆる存在の中に自分の姿を現す。その神は歴史上の特定の時期にだけ現われるのではなく、どこでも、そしていつの時代にも現れる。彼の榮光は、人類の文化のあらゆる場面で認識される。」(pp.261-262; 佐々木訳二七八頁)
- と鈴木は書いている。いかなる時代にも、いかなる地域にも神が顕現するという着想は、クリスチャンとなった新渡戸稲造（一八六二〜一九三三年）や内村鑑三（一八六一〜一九三〇年）が抱いていた神観に近い。新渡戸は、神は世界中のいかなる地域にも（したがって日本にも）関わってきた、日本民族において「神の国」の理想を体現してきたのが「武士道」だったと考えていた。拙稿「新渡戸稲造の『武士道』に描かれた規範体系」平成十二〜十四年度科学研究費補助金基盤研究（B）研究成果報告書『価値語の様態とその構造』（研究代表者・野崎守英）、二〇〇三年三月、一四五〜一六九頁）第三章「武士道とキリスト教」を参照。
- (13) 「業」は行為に関わる問題であるから、理論よりは実践のカテゴリーである。前半に理論、後半に実践を扱うという『大乘仏教概論』の構成の中で、「業」が理論グループで論じられていることには違和感がある。ただ、実体としての個我（靈魂）は存在せず（無我）、個々人は死を迎えるが、個人の行為の影響力は当人の死後も残り続ける（不死である）、という後述の『閑葛藤』に見出せる見

地を考慮すれば、第七章「無我説」の次に第八章「業」が置かれていることが納得される。

- (14) 社会主義への共感は、『六合雜誌』に掲載された「社会民主党の結党禁止につきて（社会主義の宗教的基礎）」（一九〇一年）にも表現されている（鈴木全集三〇巻二六五―二六九頁）。「社会主義」がまだ弾圧されない時代だった。天皇暗殺計画を謀ったという容疑で僧侶三名を含む社会主義者たちが処刑ないし無期懲役とされた大逆事件は明治四十四（一九一一年）年のことである。

- (15) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Sämtliche Werke Band 1*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, Stuttgart: Suhrkamp. 西尾幹一（訳）『意志と表象としての世界 I・II・III』（二〇〇四年、中公クラシックス、中央公論新社）。

- (16) 西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアーとの関係については、拙稿「西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアー」（九州大学哲学会編『哲学論文集』第五五輯、二〇一九年九月、一―三三頁）で考察した。

- (17) 明治の日本人において、ショーペンハウアー的な盲目的意志とヘーゲルのな理知とが接合されている点については前掲拙稿「西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアー」第四章「明治日本のショーペンハウアー受容のあり方」を参照していただきたい。

- (18) 長尾雅人（責任編集）『中公バックス 世界の名著 バラモン教典・原始仏教』（一九七九年、中央公論社）、一一八―一二四頁。

- (19) サンスクリットで書かれた『ウパニシャッド』の一部を十七世紀にモハメッド・ダーラシャコー（Mohammed Daraśekhah）がペルシア語に翻訳したものを『ウプネカット』と呼ぶ。この書をアンクナル・デュペロン（Anquetil Dupéron）がラテン語に翻訳する（一八〇一―一八〇二年、パリで出版）。福島直四郎「全ウプネカット（奥義）解題」（『ウパニシャット全書』七、一九三三年、世界文庫刊行會四〇九―四二六頁）、参照。ショーペンハウアーが読んだのはこのラテン語訳「ウプネカット」だと言われている。

『ウプネカット』のドイツ語訳 *Das Upanek hat* (Überragen von Franz Mischel, 1882, Dresden: Kommissions-Verlag und Druck von K. Heinrich) の第一章第一四節 (S.32-36) は、『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』第六章の第八―一六節（長尾編一―七―二四頁）に対応している。この中に何度か「O Sopakati! Tarounes, d. i. jener atma bist du!?”（「シヴェータケートゥよ、それがおまえである。」）という言葉が登場する。

ショーペンハウアーのウパニシャッド理解に問題があったことについては、パウエル・ハッカーなどが指摘している。Paul Hacker, *Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus, idem, Kleine Schriften*, 1978, Wirsbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, S.531-564. 西尾幹一「ショーペンハウアーの思想と人間像」（同責任編集『中公バックス 世界の名著45 ショーペンハウアー』一九八〇年、中央公論社、所収）、七三頁、湯田豊「ショーペンハウアーとインド哲学」（一九九六年、晃洋書房）、二二一―二二九頁、参照。

- (20) たとえば、佐々木閑「訳者後記」(同訳『大乘仏教概論』前掲、所収)。
- (21) Paul Deussen, "On the Philosophy of the Vedānta in its relations to occidental Metaphysics", in: idem, *Erinnerungen an Indien*, 1904, Kiel: Verlag von Lipsius & Tischer, S.250-251.
- (22) Swami Vivekananda, "Vedānta as a factor in civilization", *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Volume 1, Ninth Edition, 1955, Calcutta: Advaita Ashrama, pp.383-384.
- (23) 前掲拙稿「鈴木大拙の『日本の靈性』についての考察(上)」(三一～三二、三四、七一頁を参照していただきたい)。
- (24) D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (1957, 2002, New York: Routledge). 坂東性純・清水守拙(訳)『神秘主義——キリスト教と仏教』(二〇〇四年、岩波書店)。
- (25) 重松宗育・常盤義伸(編訳)『鈴木大拙 コロンビア大学セミナー講義』(二〇一六年、公益財団法人松ヶ岡文庫発行)。

紙幅の制約のため、第三～五章は次号以降に掲載いたします。