

鈴木大拙の『大乘仏教概論』についての考察（中の二）

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/10.15017/4772797>

出版情報 : 哲學年報. 81, pp.1-39, 2022-03-14. Faculty of Humanities, Kyushu University
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（中の二）

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、第七十九輯に掲載）
- 三 思想形成の諸源泉（①を第八十輯に掲載、②③④を本誌に掲載）
- 四 マックス・ウエーバーと鈴木大拙
- 五 その後の鈴木大拙の思想展開

三 思想形成の諸源泉（承前）

(2) シカゴの「万国宗教会議」

鈴木大拙の『大乘仏教概論』の特徴的な思想の形成に影響を及ぼしたテキストや思想家を探っている。シヨーペンハウアーの『意志と表象としての世界』との関係、『大乘起信論』との関係を見てきた。次に、鈴木大拙の身近な存在であった釈宗演とポール・ケイラスから鈴木大拙が受け継いだ論点はどのようなものだったのかを考察してみよう。円覚寺の釈のもとで禅の修行をしていた鈴木は、釈の推薦によりアメリカに渡り、ケイラスのもとで雑誌の編集や

漢語テキストの英訳などに携わることになった。まず、釈とケイラスとの出会いの場となったシカゴの万国宗教会議（一八九三年）の話から始めよう。

① コロンビア万国博覧会

コロンブスのアメリカ大陸「発見」から四百年が経過したことを記念して、一八九三年、アメリカのシカゴで「コロンビア万国博覧会（World's Columbian Exposition）」が開催された。森孝一⁵⁰によれば、「コロンビア博は十五回目の万国博覧会であったが、その規模においてそれ以前の万国博覧会を凌駕するものであった。ホワイト・シティーと呼ばれた白亜の壮麗な建物の建ち並ぶ一つの都市を造りあげたことも、それまでの万国博覧会と異なる点であった。」（森、一頁）

しかし、それは、アメリカ社会の順調な発展状態を表現するとは言えなかった。この時期アメリカでは高い失業率、ストライキ、銀行の倒産など「経済状況の悪化にともなう社会不安が最高潮に達した時期」（同）であった。そのような状況に対して人々に娯楽を提供するものとしてコロンビア博が目論まれた。「コロンビア博の会場はまさに現実を忘れさせる空間であった」（同）。「アメリカ社会における民族的、階級的分裂が顕著になっていく状況なかで、コロンビア博はアメリカとしての統一を示すこと、すなわち、国家としてのアメリカの原理と理想を示すことが求められた」（森、七頁）。そして、そこには世界に向かって「西欧文明の完成者、西欧文明による世界の解放者」（森、二頁）としてのアメリカを自己主張するねらいもあった。

② 万国宗教会議

この万博に併設の会議として「万国宗教会議（World's Parliament of Religions）」が企画された⁵¹。シカゴ市内のキリスト教各派およびユダヤ教の関係者をメンバーとして「万国宗教会議委員会」が結成され、シカゴ第一長老教会⁵²の牧師バローズ（John Henry Barrows）が議長に就任した。

諸宗教の代表が結集して「宗教間対話」が試みられる。仏教・儒教・ヒンドゥー教・イスラム教・ジャイナ教・ゾロアスター教・神道・道教・ユダヤ教・キリスト教、計十の宗教が参加する（厳密に言えば、イスラム教側・道教側・ゾロアスター教側の内部からの代表は参加していない）。ヒンドゥー教の代表者の一人としてヴィヴェーカーナンダ⁵³が参加したことはよく知られている。

「Barrows はすべての参加者は他の参加者に対する中傷や批判あるいは妥協を排して、それぞれ自分の宗教の内容を語るべきであるという万国宗教会議の原則を示した。すなわち、万国宗教会議は論争を行なうことなく (uncontroversial)、他の参加者から学ぶことを目的とするというのである。」（森、一一頁）

と森は言う。その意味では「宗教間対話」というよりも、「対話」を避けながら結束することが目論まれていた。

③キリスト教側の思惑

一方で、「万国宗教会議は最初からキリスト教的色彩が支配的であった」（同）と森は言う。そもそも「一八九三年八月二日に万国宗教会議委員会が世界の参加予定者に発送した最後の手紙」の中には「『天にましますひとりの神の子供たち』が共に集まり、『この地上に神の国が実現することを待ち望む』という表現が見られる」（同）という。そして開会式では「登壇者が着席するとオルガンの伴奏で二曲の讚美歌が歌われた」（同）。

計画委員会の委員の一人マーサー (Pyle Mercer) の見解について森は次のように言う。

「彼はキリスト教の宗教的枠組みが他の宗教にも当てはまると考えていた。キリスト教と異質の枠組みをもった宗教の代表の発題を、彼は『焦点が外れている』としか受け取れなかったのである。Mercer の言葉の背後には、キリスト教とキリスト教文明の将来についての彼の確信があったのであり、またそれが彼の万国宗教会議に対する期待となっていたと思われる。そして、これは Mercer だけに当てはまることではなく、万国宗教会議に参加した大半のキリスト教の代表についても言えることであった。」（森、一二頁）

「表面的には宗教的リベラリズムが万国宗教会議の基調であったように思われがちであるが、その本質は正統主義的キリスト教の確実さと真実性を強調しようとするもの」だという Druyvesteyn の見解も紹介されている（森、一二～一三頁）。

議長バローズの次のような言葉を森は紹介する。

「万国宗教会議は世界がキリストの方向に (Christward) 向かっていることを示した。」（森、一四頁）

「キリスト教が万国宗教会議に参加したのは、福音の優越性と普遍性に関して妥協するためではなかった。キリスト教は他の宗教と同じレベルにあるというような発言はキリスト教の代表の発言のなかにはなかった。」（同）
一八九九年に出版されたバローズの著作のタイトルは『キリスト教によるアジアの征服 (The Christian Conquest of Asia)』という、今日から見れば異様なものだった。

「Barrows のように他宗教の人びとの発言に耳を傾けはするが、キリスト教の相対的優秀さに対する信念は最初から最後まで揺るがないというのが、万国宗教会議に参加した穏健なキリスト教の代表の典型的な在り方であった。」（同）

ジェームス・E・ケテラー⁶⁴によれば、「宗教間対話」とは言っても、バローズら主催者の目論見は、「万博」そのものと同じく、「野蛮」から「文明」への人類の「進化」、そしてあくまでもキリスト教中心・ヨーロッパ中心の世界観という基盤のもとで、東洋世界の諸宗教という異質な他者をも補完し統合しうる（「他者」を「同化」する）キリスト教の優位性を主張することでこの基盤を堅固なものにすることであった。

「世界の諸宗教はキリスト教のメッセージを投影したものであるというのが実情であり、影の薄い諸宗教は、すでに『十字架のまっただき光の内に』暮らしてきた人々と釣り合う位置にまでいつの日か進化していくものとされた。」

(Ketelaar, p.152, 岡田訳二一四頁)

「シカゴにおける『他者』の存在価値とは、ヨーロッパ中心・キリスト教中心の世界に対するその外部性であった。しかし、この外部性には結局主体としての十分な権限が与えられなかった。本当の外部であれば、宗教大会の成立自体の基盤として働いた普遍主義的な想定を打ち砕いたことであろう。」(p.152, 岡田訳二一五頁)

④平井金三による批判

キリスト教側の優越感・傲慢さに対して仏教やヒンドゥー教という東洋の側から批判的な意見も示された。とくに平井金三⁵⁵⁾の「キリスト教に対する日本の真実の立場」は会場で絶賛されたという。平井は西洋のキリスト教国から人権や倫理観を学んだことを認める一方で、日本が不平等条約に苦しめられている点を挙げ、

「何故四十年もの間、キリスト教国が日本人の権利と利益を無視し続けてきたのかを理解することができない。」(森、一八頁)

「非キリスト教国の権利と利益を踏みつけにすることがキリスト教的道徳なのだろうか。」(同)

「私のキリスト教批判の中心点は、教義と行ないとの一貫性の無さである。これが改められない限り日本人がキリスト教に入信することはないだろう。」(同)

「私が批判しているのは真実のキリスト教ではなく、誤ったキリスト教である。……私はキリスト教に対して最も辛辣な批判者である。しかし、同時に福音に対しては心から敬意を払う者である。」(森、一九頁)と敢然と主張した。

ケテラーは、平井金三の主張が、日本と西洋列強との不平等条約を批判し、実質的な「同胞愛」の現実世界での実現を呼びかけるものであり、それがこの万国宗教会議の欺瞞的な論調の土台を暴露するものであったこと、また、宗教を社会への批判的立場と自覚している点で、釈宗演らの戦争肯定（それについては後述）とは異なっていたことを指摘している。

「彼〔平井〕はキリスト教を『脱キリスト教化』し、アメリカを『脱アメリカ化』した。彼は日本が宗教的・人種的・国家的に対等の立場にあることを訴えたが、それはアメリカ建国の父たちの基本的な主張と同じ言葉遣いで表現された。……彼は話の展開に当時の国際関係という現実の政治問題を織り交ぜたが、そのおかげで『同胞愛 (brotherhood)』といううわべ——それは宗教大会のほとんどすべての参加者が引き合いに出し、大会のコスモポリタンの企画に穿たれていた無数の深刻な亀裂を塞ぐべく利用されていた——は引きはがされてしまつた。」(Kerihar, p.170, 岡田訳二二九～二四〇頁)

「釈〔宗演〕と同じようなナシヨナリスト的、あるいは帝国主義的仏教者の発言とは対極的に、平井の著作ではこれと正反対のものが追求されていたことは特筆すべきである。……平井にとって宗教は、政治的世界の構想を推進するために利用されるものではなかつた。」(p.172, 岡田訳二四二頁)

⑤ 日本仏教派遣団

万国宗教会議への参加を打診された日本仏教の代表者たちは、仏教の世界布教への格好の機会として意気込む一方で、この会議はキリスト教徒があくまでも中心となつていて、キリスト教のもとに世界の諸宗教を位置づけるイベントに過ぎないという情報もあり、西本願寺が派遣しようとしていた南条文雄と島地黙雷が不参加となつたのはそういう心配のせいだといわれる。真宗西本願寺派九州仏教同盟会の八淵蟠龍やつかほりゅうが出席することになるが、彼の参加に本山は反対していたという。

結局、日本仏教を代表して万国宗教会議に参加したのは、釈宗演あしづじつぜん（臨濟宗）、蘆津実全あしづじつぜん（天台宗）、土宜法龍ときはうりゅう（真言宗）、八淵蟠龍やつかほりゅう（浄土真宗）の四名であつた。そのほかに日本から、前述の平井金三へいけいきんざう（神智学）、神道（教派神道のひとつ「実行教」）の柴田禮一しばたれい、プロテスタントの小崎弘道こさきひろみち（同志社校長）、同志社を卒業後ハーヴァード大学に留学していた岸本能武太、通訳の野口善四郎と野村洋三（横浜に貿易会社を興し、後年鈴木大拙との親交が続く）が参加す

る。日本からの参加者は合計十名だった。

万国宗教会議に参加した日本の仏教者たちがキリスト教中心の立場に共感することはなかった。結果的には、「キリスト教と仏教の双方とも、相手の主張が不毛であることと、自分たちの真理こそが最終的には優位に立つものであることを相手に納得させたと思込んでいた」（Ketelaar, p.169; 岡田訳二三八頁）という奇妙な両者両様の受け止め方に帰結した。アメリカ側の主催者が、会議を通じて、全宗教を包摂しうるキリスト教の優位を確信した一方で、日本の仏教者もまた、仏教の世界的意義を確信し、その後の仏教運動の展開に自信をもって取り組むことになる。

「明治の仏教者たちはあくまで国内の仏教教団の再建という自分たちの目的に適う仕方、宗教大会や西洋一般を描写した。招待された仏教者たちは主催者側のキリスト教徒と同様、自分たちが見聞したいと思ったことを見聞したまでなのである。」（Ketelaar, p.156; 岡田訳二二二頁）

「日本仏教派遣団のメンバーたちは」自分たちが新しく手にした国際的な立場を利用して、日本国内で進行していた仏教の再定義を導いた。（p.160; 岡田訳二二七頁）

「仏教」概念は、『東洋』という限定された地理的範囲の文化的産物とされていたのだが、その地位は国際的なものへと上昇し、帰国した参加者たちは『仏教』が洗練された伝道手段であるという印象を人々に与えた。このような仏教イメージの変容は、国内における近代的でナショナルスティックな仏教のイメージの再構成に直接利用されるところとなった。（p.171; 岡田訳二四一頁）

⑥ 黒田眞洞の『大乘仏教大意』

ところで、シカゴ万国宗教会議で日本の仏教者が配布したいくつかのパンフレットがあった（その中には清沢満之の『宗教哲学骸骨』の英訳も含まれる）。その一つが、黒田眞洞（くろだしんとう）（一八五五―一九一六年）の『大乘仏教大意』⁵⁸を英訳した *Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha*⁵⁹ である。黒田は、増上寺で学んで浄土宗学本校の初代校長を務め、

のちに宗教大学（現在の大正大学）の学長にもなる浄土宗の代表的人物である。この黒田の『大乘仏教大意』という書が鈴木大拙の『大乘仏教概論』に類似しているという誤解が見受けられるので、それを検討してみるために、まずはその内容を確認してみよう。

「緒言 (Introductory Remarks)」の中で、まず「小乗」と「大乘」との違いを次のように述べる。

「小乗は生死の苦悩を厭捨して、涅槃に入るをもつて教旨となす、これを観苦得道の法という。大乘は生死と涅槃と平等無差別なりと体達し、大智慧を修習し、成仏の大果を期するをもつて教義となす、これを観空得道の法という。」(二―三頁、英訳 pp. 60)

苦悩からの解放を軸とするのが「小乗」、生死と涅槃とを等しく見るのが「大乘」だと書かれている（今日一般的な扱い方とは異なって、多くの人々を救うということを「大乘」の第一義とはしていない）。

仏教は西洋には伝えられてこなかったが、今や「學術の進歩は、終に西人を導き漸く基督教〔キリスト教〕を去りて仏教に帰せしめんとす (The advancement of science, however, seems to induce the Christian people of the West to inquire into Buddhism.)」(六頁、英訳 pp. 61) という「仏教について尋ねる (inquire)」ということと「仏教に帰す」という日本語との間にはいくらか齟齬があるだろう。そして、「世界宗教大会」「万国宗教大会」の開催は西洋に日本の大乘仏教を伝える「好機」だという。

「茲年〔今年〕万国博覧会北米合衆国に開かるるに際して、適々〔たまたま〕世界宗教大会の挙あり、我が邦大乗仏教を広く欧米各邦の間に伝えんには、良に千載の好機なり。多年仏教の教理學説を弘通するをもつて唯一の目的とする我が『仏教学会』は、この機に乗じて、大乘仏教の大意を叙述し、彼の基督教国において真理を求むるものに対し、我が光輝ある仏陀の教義を宣伝して、教育家の義務を果たし、友愛の情誼を全うせんことを企て、余にその述作を托せり。」(六―七頁、英訳 pp. 61-62)

「仏教学会」より、西洋人に向かって大乘仏教の大意を叙述することを筆者、黒田眞洞は依頼された。「宗派の説に党せず偏せず、つとめて大乘教普通の通理に基づきて、その梗概を記」（七〇八頁、英訳 p. iv）すことが目指された。

「第一 施教綱領 (Principles of Buddha's Teaching)」では、仏教は執着を拒み、一定不変の教えを説いてこなかった、したがって、「仏教の真相は言論字句の間においてこれを求めべからず」（二二頁、英訳 p. 3）という。

「第二 解脱涅槃 (Moksha and Nirvāṇa)」では、愛憎を超越し、「道法に住して世相を捨てず、逍遙自在なるを解脱の本相となし、一切縛着の苦悩を解脱して、究竟の楽を得るを大般涅槃だいぱんねはんとなす」（二六頁、英訳 p. 6）といい、「身心を苦悩の根本となし、これを厭捨して六道を出過し、身心永滅のところを解脱涅槃となす」という「小乗」の立場は一面的なものに過ぎないという（二七―二八頁、英訳 p. 6）。

「第三 業報因果 (Actions and Results, Cause and Effect)」では、「因あり縁来たりてその果を生ぜず」というの道理あることなし」（二九頁、英訳 p. 7）、すなわち「因果の理法 (the law of causation)」は普遍的であることを説く。

「第四 染浄因縁 (Pure and Impure Causes and Conditions)」では、菩薩や仏陀の業は「浄法 (pure things)」、六道輪廻の衆生の業は「染法 (impure things)」であり、「浄法は清浄の業より顕現し、染法は不清浄の業より顕現す」（三七頁、英訳 p. 12）とこわれる。「因縁生滅の法相 (the causality of the generation and extinction of all things)」を了知し、淳厚の深信により解脱を願樂して以来発起する諸善、これを清浄の業と名づけ、心に作善の相なく、作善において報酬の念なく、善の多少広狭を見ず、無相の心念に住して発起する万善、またこれ清浄の業と名づく。（三七―三八頁、英訳 p. 12）つまり、「因縁生滅」の真のあり方を了解し、善を為そうという意識なく、また善によって利益を求めることなくして善を行う、これが「清浄の業」である（三八頁、英訳 p. 12）。「善」には「忠孝仁慈」などの「世 (secular) 善」と、「戒定智慧」の「出世の (ecclesiastical) 善」とがある（三八頁、英訳 pp. 12-13）。

「第五 万法唯心 (All things are Nothing but Mind)」では、「染浄の差別は一心に由来し、万物の動静は一心を根本と

なす」(四三頁、英訳 p.16)、つまり、すべての根本は「心 (mind)」にある、と説かれる。「差別」の相である「心相 (the phenomena of mind)」は虚妄であるが、「心性 (the essence of mind)」は「心相において自ずから不改の理」であり(四九頁、英訳 p.19)、「本性清浄」であり「真如 (Bhutatata)」といわれる(五〇頁、英訳 p.19)。「心相」は「心性」が「縁に随」って現れた状態である(五一頁、英訳 p.21)。「心性」が海水、「心相」が波浪にたとえられている(五一～五二頁、英訳 p.20)。

「第六 宗派異同 (Sects in Buddhism)」では、インド・中国・日本で多様な宗派が成立してきたプロセスが簡略に述べられている。それぞれに様々な説が唱えられているが、「みな一仏の教化に属し、真正解脱を期するに至りてはその揆一なり」(五七～五八頁、英訳 p.24)、すなわち真の解脱を願うという根本の点では一致するという。

以上が黒田真洞の『大乘仏教大意』のおおよその内容である。

この書と鈴木『大乘仏教概論』との関係に関して、ステファン・P・グレイスが次のように述べている。

「大拙の事実上の処女作といふべき一九〇七年の『Outlines of Mahāyāna Buddhism』(『大乘仏教概論』)は、当時の浄土宗学本校初代校長であった Shinto Kuroda (黒田真洞)の著述にかかる、この『Outlines of The Mahāyāna as Taught by Buddha』(同じ一八九三年の『大乘仏教大意』の英訳)と、内容、構成、文体、さらにはレイアウトにいたるまで、非常に多くの共通点をもつ。両書があまりにもよく似ているので、大拙の『大乘仏教概論』が、黒田の『大乘仏教大意』に少許の変更を加えた『改訂増補版』のように見えるといっても決して過言でないほどである。」^[2]

グレイスの言うように黒田の『大乘仏教大意』は鈴木『大乘仏教概論』とそれほど似通っているだろうか。私には全く違うように思われる。そもそも黒田の英文の書は、緒言七頁、本文二七頁、計三四頁、一方鈴木の英文

は、序三頁、本文（付録を含めて）四〇八頁、計四二一頁である。長短の違いは明らかである（鈴木の本は黒田の書の十二倍の分量である）。また、「構成」も全く違う（第一章に挙げた『大乘仏教概論』の目次を参照）。最も重要なのは、大乘仏教をどのような思想として紹介しているのかというその内容である。鈴木の本『大乘仏教概論』にあった、すべては「法身」という实在の現れだという着想、それゆえ自己一体なのだから互いに助け合うという考え、知と愛との不可分性という立場、「業」を影響力一般と等置する考え方、キリスト教も仏教も根本は一つだとして諸宗教の一致を主張する立場、——鈴木の本『大乘仏教概論』に特徴的であったこれらの見解が黒田の本『大乘仏教大意』には見出せない⁽⁶²⁾。そもそも黒田の本の中には、「法身」という語が現れないし、また、愛や慈悲、人を救う菩薩という側面が取り上げられていない。

黒田や釈宗演らによる明治日本の仏教近代化の試みの延長線上で鈴木の本『大乘仏教概論』を位置づけること、つまり、鈴木の本を単独の個人の仕事として見るべきではないということ、そのこと自体は正当だと思う。しかし、黒田の本『大乘仏教大意』と鈴木の本『大乘仏教概論』とをほとんど類似だとする見方は間違っている。そもそもグレイスは二つの文献を読んでいるのだろうかという疑問すら浮かぶ。そして、このグレイスの文章を石井修道が岩波文庫版『大乘仏教概論』の「解説」で無批判的に引用・紹介している（五一〇～五一三頁）ことは、岩波文庫版『大乘仏教概論』の読者に、鈴木の本『大乘仏教概論』は黒田の本『大乘仏教大意』の焼き直しに過ぎない⁽⁶³⁾という余計な誤解を与えているのではなからうか。

ただ、鈴木の本『大乘仏教概論』と黒田の本『大乘仏教大意』、この両者に類似点があるとすれば、それは、「小乗」に対する「大乘」の優位を説くという大前提のほかに、前節で取り上げた『大乘起信論』を重要な依拠テキストの一つとしているということであろう⁽⁶⁴⁾。

(3) 釈宗演

① 釈宗演の生涯

さて、シカゴの万国宗教会議に派遣された日本仏教の代表の一人であり、鈴木大拙の禅の師匠でもある釈宗演という人物に話を移そう。次のような稀有な生涯を送った人物である⁽⁶⁴⁾。

安政六（一八五九）年（グレゴリウス暦では一八六〇年になるという）、若狭（福井県）の高浜の農家に生まれ、明治三（一八七〇）年に出家して臨濟宗の妙心寺（京都）に入る。明治一一（一八七八）年、鎌倉の円覚寺の今北洪川のもとに移る。明治一八（一八八五）年、東京に出て福澤諭吉の慶應義塾に入学し英語や洋学を学ぶ。

明治二〇（一八八七）年、山岡鉄舟らに饒別を贈られてセイロン（現在のスリランカ）に渡航し、二年半の間パーリ語・サンスクリット語やセイロン仏教の戒律を学ぶ。セイロンは当時イギリスの支配下にあつた。セイロンでは神智学協会のオルコットやダルマパーラに会う機会もあつた。彼らは仏教復興運動に携わっていた。シヤム（タイ）、上海を経て明治二二（一八八九）年に帰国する。

円覚寺にもどって高齢の円覚寺派管長今北洪川を補佐する。島地黙雷（浄土真宗西本願寺派）、蘆津実全（天台宗）、土宜法龍（真言宗）とともに『仏教各宗綱要』全五巻の編集委員も務めた（明治二四年に完成する）。明治二五（一八九二）年、今北洪川が急逝する（前年より居士として参禅していた鈴木大拙がその場に居合わせた）。釈宗演は三十二歳の若さで管長に就任する。

明治二六（一八九三）年、シカゴでの万国宗教会議に参加する（この会議での報告については②で後述）。この会議でポール・ケイラスと知り合う（ケイラスについては⑤で後述）。

円覚寺では、参禅する者たちを情熱的に指導した。夏目漱石も釈宗演のもとで参禅し⁽⁶⁵⁾、自らの体験を小説『門』の中に表現している⁽⁶⁶⁾。

明治三七（一九〇四）年、日露戦争において「従軍布教師」として満州の戦場に赴く。病院での負傷者慰問、戦死者埋葬に努める。

翌年、円覚寺派管長を辞任し東慶寺に移る。六月、再びアメリカに渡り布教に挑む。サンフランシスコでは、数年前に円覚寺の釈宗演のもとに参禅していたアメリカの富豪アレキサンダー・ラッセル夫妻の邸宅に滞在する。通訳として釈宗演のアメリカ布教を手伝うため鈴木大拙が合流する。その後ラ・サールでケイラスと再会し、ニューヨークに移り、ホワイトハウスでルーズベルト大統領とも会見する。釈宗演のアメリカでの講演を中心とした英文法話集 *Sermons of a Buddhist Abbot* が鈴木大拙による英訳でオーブン・コート社から出版される（この著作については（4）で後述）。

釈宗演は鈴木と別れてアメリカを発ち、イギリスに移り、ヨーロッパをまわって、スエズ運河を経由して再びセイロン島に到着し、ダルマパーラと再会する。インドの聖地ブッダガヤにも訪れた。

帰国後、全国各地に足を運んで巡教講演をおこなった。臨済宗大学（現在の花園大学）学長、再び円覚寺派管長を務めたのち、大正八（一九一九）年に生涯を閉じる。

② シカゴでの釈宗演

シカゴの万国宗教会議という舞台で釈宗演はいったいどのような内容の講演をおこなったのだろうか。

万国宗教会議の記録として、早くもその開催の年明治二六年一二月に、釈宗演『万国宗教大会一覽』⁶⁷が日本で刊行されている。その九月一八日の記録の中に、

「次は余「釈宗演」なり。問題は『仏教の要旨并に因果法』。土屋氏朗読する筈なりしも、風邪の為め咽喉を痛めたるを以て、咄嗟の際バツローズ氏に委嘱して朗読の労を取らしむ。亦喝采を博す。」（三九頁）

と書かれている。在米の居士土屋元作が朗読することになっていたが、土屋が風邪のため、急遽議長バローズが朗

読することになった。

『万国宗教大会一覽』には釈宗演の講演「仏教の要旨并に因果法」の「大要」が四頁半にわたって記されている。抜粋して紹介する。

「諸君よ、無限の時間に相續して無際的空間に羅列する所の凡ての品物は、何から出来たでありましょう乎。私の見る所に拠れば、蓋し心的二箇の原因から出来上りたる者と思ふ。而して心的二箇の元因マタとは、性と情との二であります。性は吾人が本覺の真性でありまして、一切万物が住み家として居る理体であります。……情は吾人が不覺の一念で即ち妄想の異名であります。……此通り法性が縁起して万物が世界に顯はれてくると同時に、古も今も、一物として生死の範圍を飛び越ゆることは出来ないのであります。……之れを約言すれば万物をして生死の渦中に浮沈せしむる者は、實に不覺の妄念が係累をなすと云ふに外なりません。そこで我が大聖人釈迦牟尼世尊は、……其出世五乗「人・天・声聞・緣覺・菩薩」の道路を開拓して、以て一切衆生を導き、彼の汚染の虚妄なる習慣を退け、此清淨円満なる大帝都「悟りのことだろ」に到着せしめんと誓ひ、此世に出現せられたのであります。……若しも吾人が一期の壽命を謝還して次期の壽命を受取る段に至て、知らず覺えず、冥然として其前習慣なる善惡の種類と感じ合ひまして、正に受けマタへき所の結果報酬を受くるのであります。……此五乗は、予め備へ附たる法には非ずして、皆吾人が根器の勝劣と進脩の利鈍とに因て得る所の活法と云ふことを忘れてはなりません。然り而して上の五乗の中、声聞、緣覺、菩薩、此三乗は仏出世の法と申しまして、其の法を以て超然として高く世俗の表に出て、大に其情累の汚染を潔淨して、只唯真如實際の靈域に趨向せしむると云ふ真諦的の法門でありますが、前の人天、此二乗は世情の迷妄を容易に除去することが六ヶ敷いから、暫らく世情其物に就て漸次に之を調御して、是れ又靈域に到着せしむると云ふ俗諦的の法門であります。……畢竟転迷開悟の彼岸に帰着せしむると云ふが、我が仏の大目的であります。……」(四〇～四四頁)

論点を整理しておこう。

あらゆるものは「心」から生まれる。心には性と情がある。「性」は本覚、法性であり、「情」は不覚の一念、妄想、五情の所欲である（『大乘起信論』の「心真如と心生滅」を「性と情」と言い換えたものと考えられる）。不覚の心によつて、風・水・金・地・山石・草木の外物が生じる（「法性が縁起して万物が世界に顕はれてくる」という表現は、万物は「法身」が顕現したものだといふ鈴木木の表現に通じるものと考えられる）。万物に「生死」が付随するものここに由来する。釈迦は生死する衆生のために、五つの道（「五乗」）を示した。五戒を守れば人道に生まれる。十善を守れば天道に生まれる。そして「声聞乗」と「縁覚乗」（縁覚乗の説明はこの文章に欠落している）と「菩薩乗」。人の素質と修行のいかんに応じてこれら「五乗」がある。前二者は「俗諦的の法門」、後三者は「真諦的の法門」である。迷いを転じ「開悟」に帰着させるのが「仏の大目的」である。以上のような内容である。

アメリカで作成されたシカゴ万国宗教会議の記録（註51に前掲）に収められている釈宗演の報告は二つある。一つの報告のタイトルは「仏陀によつて教えられた、因果の法則（The Law of Cause and Effect, as taught by Buddha）」である。⁶⁸ 論点は五点に整理されている。

第一に、原因の複合的な性質。炎が生じるには油と燃料だけでなく空気・空間など様々な条件が必要である。そのように原因は複合的である。「いくつかの原因が結び付かなければ結果は生じない。」（p.829）

第二に、因果の法の終わりのない進行。原因と結果の連鎖に制限はない。「原因にならない結果はなく、結果にならない原因もない。宇宙には始まりも終わりもないと仏教は考へる。……究極の原因は見出せない。」（p.830）

第三に、三世界（過去・現在・未来）における因果の法。人々の間には知恵・才能・富・血統などの違いがある。

将来における幸福は現在における善行に基づき、現在における幸福は過去における善行に基づく。「仏教に特有なのは、因果の法を現在の生活と未来の生活との関係に適用するばかりではなく、過去と現在との関係にも適用することである。……或る人を賢く知的で富裕にしているのは教育や経験だけではなく、当人の過去の人生に対応している。……我々が自分の過去の人生でしたことの結果「幸／不幸」を我々はここで楽しんだり被つたりしている。」(p.830) (こ)で過去・現在・未来と言っているのが、果たしていわゆる「過去世／現世／来世」という輪廻転生のことを言っているのか、はっきりしない。これは、必ずしもそういう輪廻転生を前提しなくてもよいという述べ方のように思われる。

第四に、因果の自己形成。自分の幸不幸をもたらずのは自分の行為である。天界に行くのか地獄に行くのかを決めるのも自分であり、神のような外的存在が決めるわけではない。「我々を幸福にしたり不幸にしたりする原因は、自分自身の行為以外にはない。……自分に報いたり自分を罰したりするのは、宇宙の中に自分自身しかいない。……このことを仏教では『自業自得 (“self-deed and self-gain” or “self-make and self-receive”)』と云う。」(p.830)

第五に、自然の法則としての因果法。因果の法は、ブッダの意志から独立し、また人間の意志からも独立している。「自然の法則」である。「事物は成長し衰退する。それをもたらずのは外的な力ではなく、事物そのものに生得の特性として存在している内的な力である。この内的な法則は因果の法則と調和して働く。」(p.831)

仏教の「道德的権威の源泉」は因果の法だと述べたあと、この報告は次のようにブッダを讃えて終わる。

「すでに述べたように、我々の聖なるブッダは自然のこの法則「因果の法則」を創造したわけではない。彼はその法則の最初の発見者であり、彼に従う者たちを道德的完成の高みへと導いた。宇宙の第一の真理を発見し、彼の高貴な教えによって何百万もの苦しむ人間を救ってきたし、これからも救うであろうブッダに誰が反対できらるだろうか。本当に、彼の聖なる名をいくら賞讃しても十分ではない。」(p.831)

さて、釈宗演がこのアブストラクトでとりあげているのは、因果の法則の一貫性ということである。「業(カル

マ」という言葉は使っていないが、内実は業の話と考えてよい。ただ、それを自然世界の法則と通じていると主張する。この点は鈴木業論と似ている。とはいえ、鈴木業論は、自業自得性を認めながらも、それをエゴイスティックな冷たい考えだとして他人を救うということを強調している。このような着想は少なくとも当時の釈宗演にはなかったようである。

人間の行為についても自然現象についても原因があればそれに対応して結果があるという法則性を主張するこの講演内容は、これが世界に仏教を紹介する舞台であったことを考えるといささか意外な印象をもつ。仏教らしさ、あるいは宗教らしさがこれで伝わるのだろうかという疑問を抱いてしまう。ただ、過去の善行が現在の幸福をもたらすという原則は確信をもって主張されている。(5)で見えるように、道徳を宗教の中心に見て「科学的宗教」を標榜するポール・ケイラスは釈の仏教論に関心をもつことになる。

この英文アブストラクトのタイトルは「仏陀によって教えられた、因果の法則」である。これは『万国宗教大会一覽』に記録されている発表当日の原稿の内容とはだいぶ違う。講演のタイトルは「仏教の要旨并に因果法」であった。講演では「仏教の要旨」を論じ、そこで省略された「因果法」の話がこの英文記録に収めたということかもしれない、あるいは同じ内容を日本人向けに紹介する場合と西洋人向けに紹介する場合とはこのような開きが生じるということかもしれない。

さて、『万国宗教大会一覽』によれば、九月二六日の夕刻よりインド・中国・日本の仏教徒が集会を開いた。最後に釈宗演の「戦に代ふるに和を以てす」という論文をダルマバラが朗読したという(六五頁)。その内容もまた約四頁にわたって収録されている(六五―六八頁)。アメリカで作られたシカゴ万国宗教大会の記録にも英文『Arbitration instead of War』[戦争ではなく仲裁]が収められている⁸⁰。「パローズ版」所収の英文(全文)を和訳して

おく。

「私は仏教徒であるが、違う国家、違う信条、違う文明に属している人間が話しているからという理由で私の意見を拒絶するような狭い心をもたないでいただきたい。

我々のブッダは、仏教に入信するすべての人々は、(すべての川が同じく海に流れていくのと同じように) 完全に平等だと教えた。この考えはちょうど三千年前に広大なインド王国で教えられた。ブッダだけではなく、イエス・キリストも普遍的な愛 (universal love)、友愛 (fraternity) を教えた。我々もまた普遍的な同胞愛 (brotherhood) の栄光を認めている。我々、ブッダの真の信奉者、イエス・キリストの真の信奉者、孔子の真の信奉者、そして真理の信奉者は、助けのない人を助け、真理の制御のもとに同胞愛の栄光ある生活をおこなうために一つになりましょう。この万国宗教大会をナイアガラの滝にたとえて、『広い、しかし実りが無い』と言う頑固な人々に反対することに成功することを希望しましょう。

国際法 (万国公法) は、諸国家を互いに守ることにたいへん有効であり、戦争ではなく仲裁に向かって貢献してきた。しかし、我々は、殺戮・戦闘・戦争という陰気な曇天ではなく、世界が永遠の栄光ある明るい平和と愛の日ざしに恵まれるほど、いっそう広大な規模においてこのシステム「国際法」が実現されることを希望できないだろうか。

我々は互いに戦うために生まれたのではない。我々は真理の導きに従って知を啓発し徳をみがくために生まれた。そして幸いにも、我々は戦争の廃止と平和を築く社会の確立に向かう動向を目にしている。しかし、我々の希望はどのように実現されるだろうか。それは真実の宗教 (the religion of truth) の助けによってのみ実現できる。真実の宗教は善意と哀れみとの基礎である。

我々は人種、文明、信条、信仰で差別をしてはいけない。我々がキリスト教徒ではないからといって『出てい

け』と言ってはならない。我々が黄色人種 (yellow people) だからといって『出ていけ』と言ってはならない。宇宙のすべての存在は真理の胸に抱かれている。我々は皆姉妹・兄弟である。真理の息子・娘である。お互いにもっとよく理解して、真理の真の息子・娘になりましょう。真理が讃えられますように！」(p.1285)

戦争ではなく仲裁によって世界の平和を構築しようというメッセージである。平和の実現には「真実の宗教」が基盤となる。人種や宗教による差別をなくすように訴えている。のちに釈が戦争を肯定し、トルストイに批判されるようになるとはいえ、少なくともこの時期に釈は平和を説いていたことが無視されてはならない。釈がシカゴ万国宗教会議でナシヨナリスト的、帝国主義的な主張を発言することはなかった。次節で見ると日露戦争を背景として釈の戦争肯定的発言が現れるのであるが、そもそも昔から釈が戦争肯定者であったかのような扱いをするべきではない。

(4) *Sermons of a Buddhist Abbot* (『閑菴藤』)

ところで、釈宗演の「口述」の『閑菴藤』という興味深い著作(一九〇七年)がある⁷⁰。前年にオープン・コート出版社で刊行された *Sermons of a Buddhist Abbot* (註)の邦訳という形をとっている。「緒言 (Translator's Preface)」によれば、本書は、釈宗演の一九〇五年から翌年にかけてのアメリカ滞在中の講演内容を集めたものを骨子としている (p.iii, 鈴木訳一頁)。ジョン・バローズ宛ての書簡や、すでに雑誌『オープン・コート』に掲載された論文なども含まれている (pp.vii, 鈴木訳三―四頁)。鈴木が「通訳」してできた英語版が先に出版されて、翌年その日本語版が出版された(一九〇七年というのは、まさにアメリカで『大乘仏教概論』が刊行された年である)。邦訳者もまた鈴木である。「師の主意」は変更していないというが、英訳者鈴木がかなり編集の手を加えたいらしい (pp.i-v, 鈴木訳二―三頁)。鈴木『大乘仏教概論』との比較を念頭に置きながら、この著作の内容を概観してみよう。

最初に『四十二章経』が解説されている。『四十二章経』とは、『岩波 仏教辞典』によれば、「漢訳經典から倫理的・実践的教説を記した章句を集め、四十二章にまとめたもの」で、「五世紀ごろ中国で編纂された」と推測されている⁽⁷²⁾。また、『仏典解題事典』によれば、「本経は仏教倫理に關しての四十二章ともいふべき内容を盛り、苦・無常・無我の根本道理や愛欲を断ち、慈悲・布施の行為をなすべきことを適切な譬えをもつて説いている」という⁽⁷³⁾。釈はラッセル邸で『四十二章経』の講義をしていた。仏教を知る上での基本文献と見做されたのであろう⁽⁷⁴⁾。

① 神（法身）の「表顕」

『四十二章経』解説に続く諸論文の嚆矢に置かれた「仏教における神の觀念（The God-Conception of Buddhism）」では、仏教は「無神論（atheistic）」であるとか、人格神の存在を否定する「万有即神論（pantheistic）」（「宇宙即神論」とも訳されている。今日一般的には「汎神論」と訳される）であるという仏教批判に対して「仏教における神」とは何かを論じる。仏教は「最高の実在にして真理たる神」を認め、「宇宙はその神を通して存在し、その神の内に存在する」と考える。したがって「無神論」ではない。この世は神の「表顕」〔表現〕（manifestation）であり、森羅万象は「二つの実在より生じ、その中に存在する」。神は「平等」・「一」であり、この世は「差別」・「多」であるが、両者は一体である。創造される世界とは離れて存在するような神を仏教は認めない。しかし、「万有を破壊し尽くすも「尽くしても」、神はなお存在する」のだから、神を万物の総計と同一視するのは誤解である。神は「万物の総計以上」である。したがって仏教は「万有即神論」ではなく、近代ドイツの学者の造語の「全一神教」「万有在神論」〔Pantheism〕と呼ぶのが適切であると述べられている⁽⁷⁵⁾。

仏教の神は我々の内にある。花にも鳥にも川にも神はあり、永遠に働き続ける。仏教の法身論は「ヨハネによる福音書」の「我「イエス」は父「神」の中にあり、父は吾れにあり」、「我が父「神」と吾「イエス」とは一なり」⁽⁷⁶⁾という考えに近いと指摘されている⁽⁷⁷⁾（鈴木訳五七頁）。

「法身」の「表顕」については第四論文「仏教の主旨」の中でも、「法身 (Dharmakāya)」「仏身 (the Buddha-Body)」は「万物の道理、生命、原則 (the reason, life, and norm of all particular existences)」(p.65; 鈴木訳七四頁)であり、

「仏身は決してこの世の事物の外にあるにあらず、自らその中にありて万物に生命を与え万物を活動せしむるものなり。すなわち仏身はその超絶的本性を棄てて自ら或る条件（時間、空間、および因果律の如き）の支配を受くるに至りたるものなり。換言せば、その本質や絶対なりといえどもその表顕において有限となりたる也。」(pp.65-66; 鈴木訳七五頁)

と書かれている。

第六論文「仏教とは何ぞや」の中でも、

「吾々の周囲にある特殊の事物がすべて、全智全能にしてかつ全愛なる一の至高の源より来たれる」

「世界はただこの至高の一理、精神または生命（その名はこれを何と呼ぶも可なり）の表顕たるに過ぎざるをもつて、世の事物はいかに千態万状「多様」なりといえども、みなこの至高の實在の性質を分有するものなれば、感覺を有する者たると將た有せざるものとの別なく各々その本元たる至高の一理の栄光を反映「反映」するものとす。」(p.83; 鈴木訳九三頁)

と書かれ、ここではエマーソンに言及されている。

第一四論文「観音菩薩」では、「實在（神）」について、

「仏教はこの實在に対して、定まりたる名を付せんとする者にあらず。あるいは神と呼び、道理と名づけ、生命と言ひ、愛と称し、または『斯くの如きもの「真如」(suchness)』なる名をもつてするも、そ「それ」は人々の意のままなり。ただこれをもつて全然宇宙以外にある者なりとなし、または具体的なるこの世には何らの関係なき単純なる抽象なりと思惟すべからざるのみ。」

と書かれている (p.163, 鈴木訳一八〇頁)。

「万有即神論」ではなく「万有在神論」であるという論点については第六論文でも次のように言及されている。

「神は天にいますにあらず。この世以外の或る所に閉じ籠りて宇宙を支配するにもあらず。神は無より天地を作られたるにもあらず。仏教より言えば、この世の外に神を求め、この生涯以外に神を索むるが如きは非常なる間違いにして、神は吾々の中において万物を支配せるなり。しかれども仏教が神は吾々の中にと称するは、決して神は万有の総計 (the totality of existence) にはかならずという意味にあらず。仏教は宇宙即神論「汎神論」(pantheists) にあらず。神は万物の中に存すといえども、しかも万物の総計より大なり。世界は消える時あらん、宇宙は滅する時あるべしといえども、神は決して滅ぶ時なく、直ちにこの宇宙の破片をもつて再び新しき宇宙を作るなり。万有の遺灰は決して飛散し尽くすにあらずして、常に働ける神の手に帰りて再び新しき万物となりて神の栄光を輝かすなり。」(p.8, 鈴木訳九四頁)

仏教は無神論ではなく、最高の実在としての神を認めていて、この世界はその神の「表顕(表現)」であるという主張は鈴木『大乘仏教概論』に踏襲されることになる。そして、「万有即神論」ではなく「万有在神論」だという主張は、のちに西田幾多郎の「場所的論理と宗教的世界観」でも主張されることになる⁷⁷。

なお、第七論文で「道徳法」を「永劫不滅」の「法身」と言い換え、

「これ「法身」は釈迦の体内に存したるのみならず、すべての偉人はみなこれを有し候らいき。最も偉大なるキリストは言うまでもこれなく、リンカーンにもワシントンにも將たその他の米国の偉人にもこの道徳法は存し候。」

と言う (p.163 鈴木訳一三六頁)。法身をすべての偉人が共有するというこの話もまた鈴木『大乘仏教概論』に見出せる。

② 自他 一体と愛

第二論文「肯定と否定」では、仏教の道に二つあり、両者は相互補完的であると言う。一つは、靈魂ないし自我を否定する「無我」という消極的な教えであり、もう一つは、キリスト教の「神性 (Godhead)」に相当する「法身」という積極的な教えである⁽⁷⁸⁾。

キリスト教徒は、敵をも愛すという普遍的な隣人愛をキリストの命令として説くが、その隣人愛の理由は説かなかつた。しかし、仏教はその理由を答えた。すなわち、「この我と他の我とは全く同一のものにして、余は諸君の内にあり、諸君は余の内にあり」という「一切平等」の立場が隣人愛の「理由」に相当する (pp.45-46, 鈴木訳五一～五三頁)。

第六論文の中で、仏教の実践に関して次のように書かれている。

「仏教の目的は、一言にして言えば、無智 (ignorance) の雲を去りて「追ひ払って」、悟りの日光を輝かしむるにあり。我々が利己的なるは自我「自己」の何たるかを知らざるに坐す「による」。人間の天職 (destiny「運命」) を解し能わざるがゆえに世人は情欲を充たすことにのみ汲々たる「夢中になる」なり。吾々が争いを好み、同胞を害して「犠牲にして」までも勢力を得、地位を得んとするは、宇宙の至高の理 (the ultimate reason of the universe) を解せざるがためのみ。仏教は決して始めより罪惡の存在せしことを認めず。ただ『無智』の存在を認め、これに除かば「これさえ取り除けば」必ず救わるべきことを主張するなり。ゆえに前述せし仏教の哲理に悟り、至高の理において万物の一に帰すること、現象界は至高の理を表顕する (manifests) 範囲において実在なること、したがいてこの世において利己主義は絶対的勢力を有するものにあらざるのみならず、あくまでもこれを主張すれば却りて自ら亡ぶをもって、自己の内に他人を認め、他人の内に自己を認めて始めて完全なる平和の得らるべきことを知り、無智と利己主義とを去り、自他の間にある障壁 (the wall that divides) を壊り「破り」、

敵をも愛せざるべからざるに至らば、ここに神の愛 (love) の泉は吾々の心の内に開き同情 (sympathy) の流れは流れて洩ることなしと訓う。」(pp.85-86; 鈴木訳九五〜九六頁)

人は「無智」ゆえに利己主義に走ることがある。しかし、万物は「宇宙の至高の一理」の「表顕」であることを悟り、「自己の内に他人を認め、他人の内に自己を認め」、「自他の中の障壁」を壊すとき、「神の愛の泉」から我々の心の内には「同情」があふれてくる。

隣人愛の理由をキリスト教は答えないが仏教は答える、という論点は鈴木『大乘仏教概論』でも採用されている(本稿第二章(4)を参照)。し、自他一体という意味での「愛 (love)」、「同情」という論点は鈴木『大乘仏教概論』において強調されることになる。本稿第二章で、ショーペンハウアーの「意志」を鈴木が「法身」に置き換えて万物一体を説いていると指摘した論点である。

ところで、第五論文「仏教道徳」の中に、

「清浄なる心とは、これを分析すれば、同情 (sympathy) と智識 (intelligence) とより成り。実行の仏教はこの二者を基礎として建設せらる。同情とはすべての人の心を結べる、情緒の震動にして、各人にこの神聖なる情緒あることを発見し、この緒を纏れざらしむるもの即ち智識なり。」

という一節がある(p.74; 鈴木訳八四頁)。ここで「同情」と「智識」とを並べていることは、鈴木が『大乘仏教概論』で「法身」の二局面として愛と知とを並べていたこと、また、のちの『仏教の大意』などで仏教の二大要件として愛と知とを並べていることとの連関を思わせる。

また、「慈悲と愛 (mercy and love) との女神」たる観音菩薩について論じる第一四論文「観音菩薩」でも、愛と知との連関について次のように述べられている。

「菩薩は愛 (love) によりて動き、智識 (wisdom) によりてその運動を節制す。」(p.164; 鈴木訳一八二頁)

「観音は愛の権化〔化身〕たると同時に、また智識と悟りとの表顕〔表現〕(representation)なり。しかれども智識は文殊・勢至両菩薩によりて表顕せられ居るに反し、観音菩薩は、慈悲の徳とくに秀でたるを見る。」(pp.164-165 鈴木訳一八二頁)

菩薩は「愛」を根本とし、「智識」によってそれを制御する。観音菩薩もまた愛と智識とを原理としているが、文殊菩薩と勢至菩薩とが智識を表現するので、観音菩薩にはとりわけ「慈悲」という特質が際立ってくる。愛はともすれば憎悪と一体の「偏頗」なものとなりかねないが、観音菩薩の愛は「廣大無辺の愛」だという。仏教における観音菩薩は、キリスト教における聖母マリアに相当するともいう。

鈴木『大乘仏教概論』に見られる「愛」の強調、そしてそれを「智識」と不可分のものとしている主張は、この観音菩薩論にも認められる。

③業の不滅

第三論文「靈魂不滅説」では、「心の中に寓する不可思議なる形而上の或る物にして、自己の思うがままに人の精神作用を支配し、吾々をして自我てう」という物質の存在を信ぜしむる者」(pp. 鈴木訳六三頁)という意味での「靈魂」が永遠に存在する(不滅)という一般の通念を否定する。そして、「靈魂の不滅」ではなく「業の不滅」について論じられる⁽⁹⁾。

「もし各人の思想・事業および感情にして、神の意思に叶いなば、各人の死後に残存するものは即ちこれらなり。換言せば、各人はこれらの思想・感情または事業において永劫の生命を得るなり。吾人は大美術家の手に成りたる画の前に立つ時、画家の思想・感情がその画に表われたるが如く、画家自身のおお吾人の眼前にあるにあらざるやとの感を禁じ難し。吾人はこれを称して画家がその事業においてなお生を保ち居る者と言うも、決して不可なきを信ず。」(pp. 88-89 鈴木訳六七頁)

各人の為したことが「神の意思」にかなっていたのなら、その思想・感情・事業は「永劫の生命」を得る。素晴らしい絵画を見る鑑賞者が感動するとき、画家は生きている。これが「業の不滅」ということである。「靈魂の不滅」よりも「業の不滅」のほうが「はるかに近世」近代」(modern) 科学の研究の結果に一致する」(p.59; 鈴木訳六八頁)とも書かれている。我々が今日あるのは祖先の「業」の結果であり、我々の「業」が子孫の運命を決定する (p.60; 鈴木訳六九頁)。

次の第四論文の中では、「業の原則」について「仏教家はこの原則を世の物質界に用うるのみならず、道徳および精神界にも応用するなり」(p.62; 鈴木訳七三〜七四頁)と書かれており、業の原則は自然科学上も道徳上もあてはまると考えられている。

第一五論文「仏教と東洋の文化」^⑧は、仏教的人生観を論じつつも日本的な死生観や「武士道」や「愛国心」を説いている点で特徴的である。

「人間にしてその行為・感情または思想が真理に合し高尚にして道徳に叶い自我的ならざらんか「非利己的ならば」、彼はその思想において、感情において、将^はた事業において、永劫死せざる「永遠に生き続ける」なり。」(p.70; 鈴木訳一八九頁)

その具体例として、七度生まれ変わって朝敵を滅ぼしたいと最期に語った楠木正成が挙げられる。彼が七度生まれ変わるかともかく、その後彼に感化された多くの忠臣義士が現れたという点で正成は「永遠の生命」を獲得したのである。廣瀬中佐を含む近年の日露戦争で命を落とした勇敢な兵士たちは「正成の権化」だと考えられている。

さらに、個人の存続を最重要視する「個人主義」の立場とは異なって、仏教の「無我」の思想は、日本軍人の武士道の発達に貢献してきたとも言う^⑨。

「真の仏教徒は無我 (non-egoism) の真理を確信し、個人そのものの価「価値」の至高のものにあらざるを知る。

ゆえに彼らは死に臨んで少しも乱々「動揺せ」(disturbed)ず、静かに天命(ordinance)を待てり。かく人生を全く個人的眼点「見地」より見ざりしことは、日本軍人の武士道を發達せしむるに非常なる功ありしなり。」(p.176. 鈴木訳一九五頁)

Sermons (閑葛藤)の「業」論は鈴木木の『大乘仏教概論』に特徴的だった「業」論を思い起こさせる。鈴木は『大乘仏教概論』において、自然科学上の因果律を含み込んで(たとえば水素の「業」「業」論を展開していた。そして、この世での行為の影響力が残り続けることが「業」であり、絵を見る人に画家の「業」が影響を及ぼすと考えられていた。感化の力が残り続けるという話は、鈴木木の『大乘仏教概論』の「業」論の中で継承される。そしてそこでも楠木正成の例が挙げられていた。

④小乗と大乘・「涅槃」観

第六論文「仏教とは何ぞや」では、今日西洋では、仏教といえはいわゆる「小乗仏教」のことだと考えられているが、小乗仏教は「大乘仏教」のための「予備」などと主張されている。小乗仏教は「多少悲觀的、厭世的「禁欲的」(ascetic)、かつ倫理的(宗教的にあらず)「に」してまたいわゆる出家的(monastical)」という特徴をもち、「仏の精神を完全に説きたるものにあらずしていまだ人間の宗教心「宗教的欲求」(religious yearning)を満足せしむるには甚だ不充分」である。これに対して、大乘仏教は「遙かに広汎「包括的」(comprehensive)にして、はるかに宗教的かつ人道的(humanistic)なれば、したがいて人間の宗教心を充たすことまた遙かに大なり」と言われる(p.80. 鈴木訳九〇頁)。

第一〇論文「キリスト教信者の批評に答う」は、もともと一八九六年にジョン・バローズに宛てた書簡である。バローズが「キリスト教と仏教」と題してシカゴ大学でおこなった講演の内容に関して、そこで語られた仏教論が、今日西洋によくある誤解と同質の誤解であるとして批判している。仏教は、「愛及び生命を断つ」(the extinction of love

and life)」という意味での「涅槃 (Nirvana)」を目的としているというバロースの見解に対して、本来の涅槃とは、欲望や利己主義を断つことであって愛を断つことでも生命を断つことでもない、と主張している (pp.121-122. 鈴木訳一三四頁)。これは鈴木木の『大乘仏教概論』の重要な論点の一つである。

⑤ 悟り (宗教的感得)

第一二論文「靈的悟り」では、宗教と哲学との違いが論じられている。哲学はあくまでも「智力的」だが、宗教は「靈的悟りを開く」ことを不可欠とし、これは「智力」をもっては説明できない。「靈的悟り (spiritual enlightenment)」とは、「人間が自己」の経験によりて自己」の内的実在の至高の天性を自覚する (a man's becoming conscious through personal experience of the ultimate nature of his inner being)」¹⁾である (p.132. 鈴木訳一四七頁)。宗教は「直覚的」である。宗教的能力 (般若 (Prajna)) は「万物の内的生命 (the innermost life of things)」 (p.142. 鈴木訳一五九頁) を捉える。哲学や科学は物事の「皮相」を明らかにするだけであり、それゆえ人の悩みを鎮めることはできない。多様な宗教がそれぞれ意見を異にしているとはいえ、

「信仰の事実 (the fact of faith) に至りては、キリスト教徒も仏教徒も将た老子の道教を奉ずる者も、みな根本において同一なり」

「神 (God) も Allah (アラビヤの神) も法身 (Dharmakaya) も道 (老子の) (Tao) も聖霊 (Holy Ghost) も梵天 (Brahma) も、将たその他これと類するいかなる言葉も、みなこれ吾々人間の心底に感じたる同一事実を種々の異なる語をもって言表わしたるに過ぎず」 (p.138. 鈴木訳一五四頁)

という。つまり、その表現方法はそれぞれ異なっても、宗教的感得において諸宗教は一致するという見解が示されている。この論点も、鈴木木の『大乘仏教概論』に見出せる主張である。

第一三論文「坐禪『禪の修行』」では、坐禪 (瞑想) について論じられているが、その中で、東洋人は自然の力を

制御しようとするよりも瞑想・内省する傾向がある、西洋人の中では「ドイツ人の神秘主義」だけインド人に近いところがあると指摘されている（pp.148-149; 鈴木訳一六五―一六六頁）。「西洋人は活動的にして、東洋人は神秘的なり。」（p.154; 鈴木訳一七一頁）「禪（*dhyaana*）」とは、「騒がしき俗界より離れて、時々静かに自己の意識を検し見る「点検する」（*inspection*）」ことであり、「人をして五感に感ぜらるべき以上の事物に興味を感ぜしめ、人間の心に有限と無限を結び得る精神的能力の存することを知らしめ、最後に吾々を無智の絆「束縛」と苦悶より救いて涅槃の「とう」彼岸に達せしむる「導いてくれる」もの」（pp.149-150; 鈴木訳一六七頁）である。「人の心が人間存在の至高の道理と合一してその合一せしむるのみ自覚する」に至ったとき「三昧（*samadhi*）」に入ったという（p.151; 鈴木訳一六八頁）。自分の感情を制御できようになることは現実の生活にも役に立つ。禪を「失神」「忘我」（*trance*）」とか「自己催眠（*self-hypnosis*）」のことと誤解しないように注意されている。

なお、第七論文「中道」の中に、「仏教における修行の目的は、この安心を得、自由を得、純潔「純真」（*simplicity*）の域に達して、かかる靈性（*spirituality*）を得んとするにあり。」（p.100; 鈴木訳一〇九頁）という一文があり、ここに「靈性」という、のちの鈴木キーワードが現れている²⁸⁾。

⑥ 戦争へのスタンス

第九論文「現象界と超現象界」の中で、自分達の立場にしか真理はないという独断をもって「神聖戦争（*holy wars*）」や「宗教裁判（*Inquisition*）」をおこなってきた宗教（名指していないがキリスト教を指しているだろう）とは異なつて、仏教は「異教徒に対して寛大」であり、「仏教の歴史がまだかつて血を流すが如き惨憺たる事実を有せざるは、仏教徒の他に向かつて誇る所なり。」と書かれている（pp.112-113; 鈴木訳一二四―一二五頁）。仏教の歴史において「流血の汚点」がなかったのは「僧兵」などをイメージするとき疑問だが、ここではキリスト教に比べれば「神聖戦争」、「宗教裁判」に加担することは、ないと言つてよいほどに少ない、と言いたいのである。

第一九論文「仏教より見たる戦争」には、戦争を仏教の立場から正当化する主張が見られる。

万物は一体で「無窮の愛」の対象であるべきなら、何故戦争があるのか。

「何故に人間は戦うか。吾々人間がいまだ宇宙の真相 (as it ought to be) を解せず、世には多くの悪人あり、頑迷なる思想を有する者あり、邪念を有する者 (すべて無智より来たりし) あるがためなり。ゆえに仏教徒は常に無智より起こりし者と戦いてこれを伏せざればやまず。人間の不幸の原因となるべき者は、すべてこれを絶つて、決して仮借せず。」(pp.193-194. 鈴木訳二〇七頁)

つまり、この世には「無智」ゆえの悪人がある。これを絶滅するべきだという。一方で、敵を憎まず、敵に対して悪意をもたず、仏教徒は「無我の実行」を武器とするとも言われているが、「無我の真理を実行する」のだから敵と戦わないというわけではなく、「無我」において敵の命を奪うことが肯定されている。

「国家のために戦場に行くも」「行くとしても」、決して敵を憎むべからず。常に無我の真理を実行し、敵の命を奪うも「奪うとしても」、互いの自我が戦争しつづありと思うべからず。」(p.195. 鈴木訳二〇九頁)

利己主義・我欲のない状態(「無我」)で戦うことが推奨されている。

「仏が、構成的」「総合的」なる愛の貴ぶべきことを説かれたると同時にまた解剖的「分析的」智力の欠くべからざることを忘れたまわざりしは即ち仏教の特質とも言うべく」(p.196. 鈴木訳二一〇頁)。

つまり、愛と智力という仏教の二契機(鈴木が終生強調する二契機)を表明した上で、愛は誰にでも普遍的にそそがれるにしても、「智力」あるゆえに善人と悪人とは当然区別されるべきである、といわれる。

この寄稿は一九〇四年五月に雑誌『オープン・コート』に掲載された⁸³⁾。この年二月に日露戦争が始まっている。当時の時代背景を考慮するべきだとしても、今日の目から見れば、仏教が世界を「愛」の局面、すなわち戦争反対の方向に導かず、国家による戦争を正当化している点は、ブライアン・ヴィクトリア⁸⁴⁾ならずとも違和感を感じる。

戦争の正当化というこの論点は鈴木氏の『大乘仏教概論』には継承されなかった。ただし、のちに第二次世界大戦のさなかに書かれた『日本的靈性』では、「利己主義ならざる戦闘」が許容されている⁽⁸⁾。

第二〇論文「南山の役」もまた一九〇四年一月に雑誌『オープン・コート』に掲載された。日露戦争の戦場に赴き、その惨憺たる有り様を目にして驚愕するとともに、その悲惨さにもかかわらず、戦争の正当性を主張している。

「この世において人間の為しうる最も高尚に最も大なる事業は、邪悪と戦いてこれを降すにあり。」(p.200, 鈴木 訳二二三頁)

「戦争は罪悪 (evil) なり、しかも最も大なる罪悪なりといえども、悪魔 (devil) との戦いはあくまでこれを続けその目的を達してのちにやむべきものとす。日本がやむをえずして始めたる日露戦争は、決して利己的目的のためにあらずして、平和の敵たり、文明の仇たり、かつ悟り (智識^{マツ}) の敵「文明・平和・啓蒙に敵対する悪魔」(evils hostile to civilization, peace, and enlightenment) を伐たんがためなり。戦争の重かつ大なることを知るがゆえに、日本はまずこれを熟慮したるのち遂に武器を取りたり。自ら正義を有すと自信「確信」するがゆえに、非常なる勇氣を生じ、いかなる險難を冒しても勝たざればやまず。」(p.201, 鈴木訳二二四頁)

日露戦争が日本の利己的目的のための戦争ではなく、「文明・平和・啓蒙に敵対する悪魔」たるロシアを討伐する「正義の」戦争であったのかどうかはともかく、釈宗演がこの時代のアメリカでこのような主張をする必要を感じたということとは間違いない。日本国民としての当時の心情だったのかもしれないが、仏教者としての主張といえるのかどうかは疑問である。

第二一論文「日露戦争における戦死者追悼の席にて」は一九〇五年一月サンフランシスコでの講演で、このときすでに日露戦争は終わっている。

戦争中の「正義」の戦争正当化の情熱はだいぶ冷めている。むしろ戦争が罪悪であり、多くの死傷者をもたらしたその家族を悲しませることを忘れがちであったことが反省されている。肉体は亡び、個々人の霊魂も不滅ではないが、偉大な人間の精神は後世に継承されて生き続けると説かれる。その論旨は第三論文「霊魂不滅論」と同様であり、ここにも楠木正成と廣瀬中佐の名前が挙げられている。

⑦ 『大乘仏教概論』との比較

以上、*Sermons of a Buddhist Abbot*（閑葛藤）の中の論点を抽出してみた。そのつと指摘したので、すでに明らかだろうが、この著作の中には、鈴木木の『大乘仏教概論』と通じ合う論点が驚くほどに数多く見出される。具体的に確認してみよう。

仏教は「無神論」ではなく、「最高の實在」としての一種の「神」を認める。

この世界を離れたところに人格的な創造神が存在することは認めない。

この世の森羅万象は、神とも呼ぶべき一つの實在（「法身」）の「表顕（表現）」であるから、両者は一体である。世界中の偉人は「法身」を共有する。

キリスト教が隣人愛を説く際にはその理由を示さなかったが、仏教では、自分と他人とが同一なのだということとを隣人愛の理由として示してきた。

「愛」（同情）と「智」（知性）とを重要な契機として併記する。

個々の霊魂が不滅のではなく、なにか真実味のある行為をしたなら、その影響・感化は当人が死んでも残り続けるという意味で「業」は不滅である（具体例として、画家のケースと楠木正成のケースが挙げられている）。

業は自然科学上も道德上も一貫する因果の法則として捉えられている。

「小乗仏教」に比べて「大乘仏教」はより「包括的」である。

「涅槃」とは、欲望や利己主義を断つことであって、愛や生命を断つことではない。哲学が「知的」にとどまるのに対して、宗教は「直覚的」で、霊的悟りを目標とする。

諸宗教間で表現方法は異なっているけれども、宗教的感得において諸宗教は一致する。

仏教は異教徒に対して寛大であったので、「神聖戦争（宗教戦争）」や「宗教裁判」がキリスト教に比べれば多くなかった。

これらの論点において、釈の *Sermons of a Buddhist Abbot*（閑葛藤）と鈴木『大乘仏教概論』とが非常に近接していることをどう考えたらよいただろうか。釈のこの書の内容は、釈自身の思想が表明されたものだと考えると、鈴木『大乘仏教概論』執筆にあたっての釈宗演の思想の影響は絶大だったということになる。一方、この釈の書には、むしろ鈴木が編者兼翻訳者として自らの思想を混入させている可能性もある。そうだとすれば、鈴木は同じ思想を *Sermons of a Buddhist Abbot*（閑葛藤）と『大乘仏教概論』とに別々のバージョンで展開したということになる。釈の思想なのか鈴木思想なのか。私は後者の可能性が高いのではないかと予想しているが、*Sermons of a Buddhist Abbot*（閑葛藤）以外の釈宗演の思想を把握できていない今はこの点について断定できないので、判断を保留せざるをえない。いずれにせよ、釈宗演から鈴木が何よりも受け継いだものは、大乘仏教を世界に向けて発信するという姿勢そのものであったと言えよう。

註

- (50) 森孝一「シカゴ万国宗教会議…一八九三年」(同志社大学アメリカ研究所(編)『同志社アメリカ研究』第二六号、一九九〇年、一—二二頁)。
- (51) シカゴでの万国宗教会議に関してアメリカで作成された記録には下記の三種類のものがある。1. *The World's Parliament of Religions* (2 vols, edited by John Henry Barrows, 1893, Chicago: The Parliament Publishing Company, 「パロース版」と略記する), 2. *Neely's History of the Parliament of Religions and Religious Congresses at the World's Columbian Exposition* (edited by Walter R. Houghton and others, 1893, Chicago: F. T. Neely, 「ニリー版」と略記する), 3. *The World's Congress of Religions: The addresses and papers delivered before the Parliament, and an abstract of the Congresses* (edited by J. W. Hanson, 1893, 「ハンソン版」と略記する)。本稿で中心的に依拠したのは「パロース版」であるが、他の二点にも目を通した。
- (52) 安息日を遵守するために日曜日はコロンビア博を閉館すべきだというピューリタンたちの根強い主張が通らなかつたため、長老教会は万国宗教会議の全体会議への参加を中止した(森、九頁)。森は次のように指摘している。「キリスト教界の大半の教派によるロビー活動によって成立した日曜閉館を条件とするコロンビア博に対する援助に関する法律にもかかわらず、シカゴの実業家たちの経済的なもくろみによって議会の決定が実質的に覆されたことは、何が当時のアメリカを動かす勢力であったかのを示すとともに、アメリカの価値観の潮流が変化しつつあったことを示すものである。」(同)長老教会の万国宗教会議不参加の理由として、「万国宗教会議の基調にあつたコスモポリタン主義(包括主義)への反対もあつたという(森、一三頁)。
- (53) 森孝一によれば、ヴィヴェーカーナンダは「万国宗教会議に参加した後、三年間アメリカに留まって特にニューヨークを中心に伝道を行ない、Vedanta Societyを設立し、インドに帰国したが、一八九九年に再びアメリカを訪れ、アメリカ各地にVedanta Societyを設立した。」(森、一九—二〇頁)。ヴィヴェーカーナンダについての鈴木回想には本稿第二章(4)で言及した。
- (54) James Edward Keelahr, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*, 1990, Princeton University Press. 岡田正彦(訳)『邪教／殉教の明治——廃仏毀釈と近代仏教』(二〇〇六年、ベリかん社)。ケテラーは、次のように近代日本仏教とナショナルリズムとの一体性を主張する。明治の前期、仏教は手痛い弾圧をこうむつた。「廃仏毀釈」である。一度は無用とされた仏教を立て直し、国際的にアピールできる日本文化の基軸として提示することが明治後期の仏教界の課題であつた。役に立たないとされた仏教が、不平等条約を改正して日本の国際的威信をかちとるといふ壮大な目的に貢献するものとして再登場する。そこでは課題設定の時点で

コスモポリタンのな普遍性と、日本ナショナリズムとの二面性が共存していた。

不平等条約の不当性を直接に糾弾した平井はともかく、仏教派遣団全体に、不平等条約改正に貢献したいというナショナリズムがあったのかどうかは検討を要すると思う。宗教と政治との連動（宗教者のナショナリズム）を今日の西洋の歴史学者（ケテラーやスノッドグラス）は強調するが、結果として（意図せざる結果）として、連動したということと、本人たちの主観において連動していたか否かという問題とは切り離すべきだと思う。

(55) 森孝一によれば「平井金三は一八五九年、京都に生まれ、語学を中心に学び、一八八二年ごろ翻訳官として政府に採用された。しかし、一本気であったため、不平等条約の交渉のなかで外国の代表を批判したため、六か月で翻訳官を辞めさせられた。一八八五年、平井は京都の室町御池に『オリエンタル・ホール』という私立学校を設立した。……後に日本の宗教学の草分けとなった姉崎正治はオリエンタル・ホールで平井の薫陶を受けた者の一人である。……平井は万国宗教会議の前年渡米して、アメリカ、カナダの各地で仏教について講演を行なった。」（森、一七頁）シヨーペンハウアーを翻訳した姉崎正治と平井金三の間には意外な接点があった。

平井金三の生涯、著作、人脈についての克明な考察として、吉永進一「平井金三、その生涯」（同『神智学と仏教』、二〇二二年、法蔵館、所収）がある。吉永によれば、一八八九（明治二二）年に平井は神智学協会会長のオルコットを日本に招聘した。姉崎正治だけではなく、シカゴ万国宗教会議の通訳の一人で清沢満之の『宗教哲学骸骨』を英訳した野口善四郎もまた平井に感化された人物であった。平井はしばしば「わけのほる麓の道は多けれど同じ高嶺の月を見るかな」という句を引用しながら、不可知の実在への信仰においてすべての宗教は共通し、諸宗教を総合することで、より完全な真理が得られるという「総合宗教」論を唱えたという。シカゴ万国宗教会議のち帰国してからは、岸本能武太らとともにユニテリアンの活動に携わったり、心靈現象を研究したりすることになる。諸宗教の一致（とりわけ仏教とキリスト教との一致）という論点は、鈴木木の『大乘仏教概論』と共通する（本稿第一章(5)を参照）。

(56) そのご土宜法龍が南方熊楠と書簡を交わしたことはよく知られている。

(57) 小崎は日本の宣教師たちに批判的であったという（森、一六〇―一七頁）。宣教師たちへの批判は新渡戸稲造や内村鑑三にも共有されていた。

(58) 黒田眞洞『大乘仏教大意（全）』（一八九三年、一八九四年再版、仏教学会発行）。引用にあたって現代的表記に改めている。

- (59) S. Kuroda, *Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha*, translated by Waku, Kano and Narita, edited by the Bukkyo Gakkuwai, 1893. Tokyo: Shueisha.
- (60) 和文の頁と英文の頁を併記する。以下同様。
- (61) ステファン・P・グレイス『鈴木大拙の研究——現代「日本」仏教の自己認識とその「西洋」に対する表現』(二〇一四年、駒澤大学大学院博士學位請求論文)、三三三頁。
- (62) スノッドグラスは註2に前掲の論文で黒田真洞の『大乘仏教大意』が「法身」(dharma-kāya)としてのブツダが、現象世界の多様な形態を超越する絶対的実体であり、それはすべての現象存在がそれに依存し、そこから作り出される基礎的実体である、と説明している」と論じている。Judith Snodgrass, "Publishing Eastern Buddhism: D. T. Suzuki's Journey to the West", p.53. しかし、黒田の著作についての管見のかぎり、スノッドグラスが示す第五章には、「万法唯心 (All things are nothing but mind)」というテーゼはあるが、「法身 (dharma-kāya)」という言葉は登場していない。すべてが「心」に帰せられること「法身」論とは論点が異なるのではなかろうか。
- (63) 黒田の『大乘仏教大意』には、差別相である虚妄な「心相」は不変の「心性」・「真如」の現れだという『大乘起信論』の立場が表明されている(前者を波、後者を海にたとえる叙述もある)し、『大乘起信論』に登場する「染法/浄法」、「熏習」といった用語も見出せる。『大乘仏教大意』は『大乘起信論』を一つの重要な依拠テキストとして構成されていると言ってよいだろう。
- (64) 釈宗演の生涯については、古田紹欽「近代日本の禅者の歩み——釈宗演の生涯」(古田紹欽著作集 第五卷、一九八一年、講談社、四三九〜四六三頁)、井上禪定「釈宗演伝」(二〇〇〇年、禅文化研究所)、朝比奈宗源「楞伽窟老師の思い出」(禅文化研究所編集部編『新版明治の禅匠』、二〇〇九年、禅文化研究所、所収)、井上禪定「宗演禅師の生涯」(同書、所収)、中島美千代「釈宗演と明治——Zen 初めて海を渡る」(二〇一八年、ぶねうま舎)、『釈宗演遠譚百年記念特別展 釈宗演と近代日本——若き禅僧、世界を駆ける』(二〇一八年、円覚寺)、『季刊 禅文化』第二五〇号(特集 釈宗演老師壹百年遠譚、二〇一八年一〇月、禅文化研究所)を参照。
- (65) 夏目漱石(一八六七〜一九一六年)は明治二七年の暮れから翌年一月八日まで鎌倉円覚寺に参禅している。夏目漱石がロンドン留学時代(一九〇〇〜一九〇二年)に下宿にもつて書き留めたノートの中に「超脱生死」というタイトルのついたものがある。次のような内容である。「十年前」「正確には、六〜八年前だろう」に円覚寺で釈宗演に禅の指導を受けた折のことを回想している。「父母未生以前」のことを問われて夏目が「物を離れて心なく、心を離れて物なし」と答えると釈は、そういう「理」の上での答えではなく

「電光底の物を捻出し来たれ」と対応した。しかしその後も「いまだこの電光底の物に逢着せず」と夏目は記している。「余は知らざることを強て知れりとなすを恥ず」という「批評眼」の立場から、「意識」の範囲内で「理」によって考慮しようとするとき、彼にとって禅の内容は不可知であり断念するしかない、禅は「術術」、「山師」、「狂人」だと言わざるをえないと述べる。村岡勇（編）『漱石資料——文学論ノート』（一九七六年、岩波書店、一四—一六頁）。

(66) 夏目漱石『門』（夏目漱石全集6、一九八八年、ちくま文庫、所収。悩みをかかえた主人公、野中宗助は、十日ばかり鎌倉の禅寺に入ってたちなおろうとする。初めて面会した老師の眼には「一種の精彩が閃め」き、「暗中に卒然として白刃を見る思があった」（二二頁）。公案について自分が準備した答えを老師に話すと「もっと、ざろりとしたところを持って来なければ駄目だ」と言われた（二三頁）。新生面を開く機会なく山を去る日が来る。「彼は門を通る人ではなかった。また門を通らないで済む人でもなかった。要するに、彼は門の下に立ち竦んで、日の暮れるのを待つべき不幸な人であった。」（三三頁）『門』に出てくる「老師」のモデルは釈宗演だという。前註の「電光底ノ物」が『門』では「ざろりとしたところ」と表現された。

(67) 釈宗演『万国宗教大会一覽』（二八九三年、鴻盟社。この書の後半に、八月三日から八月二日にかけての『渡米紀行』が収録されている）。

(68) 「パローズ版」、pp.829-831、「ニリー版」、pp.378-380、「ハンソン版」、pp.388-390。三つはほぼ同一の文章である。

(69) 「パローズ版」、p.1285、「ニリー版」、pp.707-708、「ニリー版」の“Arbitration instead of War”は「パローズ版」の“Arbitration instead of War”よりも二倍程度長い文章で、ここから所々カットされたのが「パローズ版」の“Arbitration instead of War”である。カットされた中には、「三國同盟」（独伊塊）への疑念といった時事的な話題もある。

『釈宗演と近代日本』（前掲）によれば、この“Arbitration instead of War”という演説の英文原稿が東慶寺に保管されているという。同書にその英文が掲載されている（二〇五—二〇七頁）。これは「ニリー版」の“Arbitration instead of War”とほぼ同一の文章である。(70) 鈴木大拙（訳）『釋宗演禪師口述 閑葛藤』（一九〇七年、民友社）。『閑葛藤』からの引用にあたっては現代の表記法に改めている。「」内は引用者による挿入である。鈴木による用法（たとえば、鈴木全集七卷三四頁）を踏まえれば、「閑葛藤」とは、余計なこと、どうでもよいこと、というような意味であり、自著を謙遜して称しているものと推測される。

(71) Soyen Shaku, *Sermons of a Buddhist Abbot: Addresses on Religious Subjects* (1906, Chicago: The Open Court Publishing Company), 英語版タイトルを直訳すれば「仏教僧院長の説教——宗教的テーマについての諸講演」となる。

- (72) 中村元ほか(編)『岩波 仏教辞典』(一九八九年、岩波書店)、三五二頁。
- (73) 水野弘元ほか(責任編集)『仏典解題事典』(一九六六年、春秋社)、七四頁。
- (74) 松ヶ岡文庫の鈴木大拙の書齋には釈宗演の筆になる『四十二章経』の一節が掛けられている。横田南嶺「釈宗演老師が鈴木大拙に与えた座右の銘」(『公益財団法人 松ヶ岡文庫研究年報』第三四号、二〇二〇年、所収)、参照。
- (75) ドレスデンでショーペンハウアーともつき合いのあったクラウゼ(Karl Christian Friedrich Krause、一七八一―一八三三年)は、神の世界超越性と世界内在性とを独特の形で統合するものとして「万有在神論(Pantheismus)」を唱え、これを、神と世界とを同一視するスピノザの「汎神論(Pantheismus)」と区別した。クラウゼの生涯とその「万有在神論」については、安酸敏眞『キリスト教思想史の隠れた水脈』(二〇二〇年、知泉書館)第六章を参照。安酸によれば、のちにフェヒナー(実験心理学の祖)、トレルチ、ホワイトヘッドなども「万有在神論」を唱えたという。
- (76) 「私「イエス」と父「神」とは一つである。」「(ヨハネによる福音書 第一〇章第三〇節)「私が父の内におり、父が私の内におられることを信じないのか。」「(同、第四章第一〇節) 聖書の引用にあたっては「聖書(聖書協会共同訳)』(二〇一八年、日本聖書協会)に依拠した。
- (77) 『西田幾多郎全集』第十卷(二〇〇四年、岩波書店)、三二七頁。拙稿「鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察(下)」(九州大学大学院人文科学研究院編『哲学年報』第七八輯、二〇一九年三月、一―五四頁)第四章(3)を参照。
- (78) 「無我」と「法身」という二側面から仏教を説明する仕方は『大乘仏教概論』でも採用されている(佐々木訳六五頁)。
- (79) 靈魂の不滅ではなく業の不滅だと切り換えていくこの論法は、『大乘仏教概論』で第七章「無我説」の次に第八章「業」が連続しているという構成にも反映されている(本稿註13を参照)。
- (80) この論文はもともとアメリカでの講演原稿であり、英語版では、今日の日本の繁栄がアメリカのペリー以来の友好的な態度のおかげであるという讃辞が最後に書かれている(註18)が、日本語訳では省略されている。
- (81) 禅の精神が日本の軍隊の士気に貢献しているという指摘がマックス・ウェーバーの『ヒンドゥー教と仏教』の中に見出せる。Max Weber *Gesamtausgabe*, Abteilung 1, Band 20, 1996, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S.443. 深沢宏(訳)『ヒンドゥー教と仏教』(二〇〇二年、東洋経済新報社)、三八四頁。釈宗演の文章をウェーバーが読んだのかどうかは確定できないが、その可能性は高い。向井守はウェーバーの指摘の出所を新渡戸稲造の『武士道』と推測したが、私は釈宗演の文章をウェーバーが読んだのであろうと推測し

ている。向井守「武士のエートスと資本主義——マックス・ウェーバーの日本像」(『九州産業大学国際文化学部紀要』第十五号、二〇〇〇年、所収)、八九頁、拙稿「新渡戸稲造の『武士道』に描かれた規範体系」(平成12〜14年度科学研究費補助金基盤研究(B1) 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)、一六七〜一六八頁を参照。

(82) 鈴木の「靈性」概念については、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『哲學年報』第七七輯、二〇一八年三月、二五〜七六頁)第二章を参照。

(83) トルストイがこの論文に言及して非戦を説いているという(参:鈴木訳三〜四頁)。

「日本社会主義唯一の機関新聞」である『平民新聞』第三九號(明治三十七年八月七日)に六頁にわたって「トルストイ翁の日露戦争論」が掲載される(二〜六頁)。六月二十七日に『ロンドン・タイムズ』に掲載された文章を和訳したものである。その中に、

「彼等は仏陀が禁じ玉ひし殺生を許すのみならず、是を是認して憚らざる迄に、仏教の大教理を紛更「むやみに改変すること」す、彼の八百以上の寺院を統轄せる仏学者釈宗演は説て謂らく、仏陀は殺人を禁じ玉ひしと雖も、而も彼も尚ほ一切衆生が無辺「果てしないこと」の慈念を以て結合するに至る迄は、平和は決して来ることなげんと曰へり、然らば即ち扞格「意見が食い違い、互いに相手を受け入れないこと」せる所の物をして調和せしむるの手段としては、戦争殺人も亦必要なり」と

という一節がある(五頁)。戦争を肯定する釈宗演を名指して批判している。「戦争殺人も亦必要なり」という強烈な表現は先に紹介した *Sermons* では見られないので、やや誇張があるかもしれない。

(84) Brian Daizen Victoria, *Zen at War*, Second Edition 2006, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. エイミー・ルイーズ・ツジモト(訳)『新装版』禅と戦争——禅仏教の戦争協力』(二〇一五年、えにし書房)。

(85) 前掲拙稿「鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察(下)」第六章(3)を参照。

紙幅の制約のため、第三章(5)以降は次号以降に掲載いたします。