

## 鈴木大拙の『大乘仏教概論』についての考察（中の三）

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/10.15017/6779700>

---

出版情報：哲學年報. 82, pp.1-35, 2023-03-14. 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（中の三）

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を第八十一輯に掲載、⑤を本誌に掲載）
- 四 マックス・ウェーバーと鈴木大拙（『理想』第七〇七号に別稿「鈴木大拙とマックス・ヴェーバー」として掲載）
- 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）

### (5) ポール・ケイラス

鈴木大拙の『大乘仏教概論』（一九〇七年）の思想内容の形成に影響を及ぼした思想や人物を探っている。その探索の最後に、アメリカでの鈴木の上役にあたるポール・ケイラスという人物の思想にアプローチしてみたい。

前述のように、釈宗演はシカゴでポール・ケイラスと出会い、ラ・サールの自宅に招待された。井上禪定<sup>86</sup>によれば、『渡米紀程二』（釈宗演と野村洋三との合作、東慶寺所蔵、未刊）の中に次のような記述があるという。

「九月三日 ドクトル・ケーラス氏来る。氏は文学社会赫赫たる「立派な」人なり、……炯炯たる「鋭く光る」眼光、偉大なる五体、鐘の如き音声、人をして奇傑と思はしむ。初対面の挨拶ありて、その著作の品評を乞ふ。彼博覧強記、立論正確、引証明晰、了解頗る速かなり。……」（七六頁）

「九月二一日 ……午後、ケーラス氏に誘はれてシカゴより百哩「二里は約三、九二七キロメートル」を隔つらサールに到る。博士もと独逸「ドイツ」の人、……モニスト及びオープンコートなる雑誌を刊行し科学教主義拡張に従事す。……」（八一頁）

「九月二二日 博士「ケーラス」の抱く所の説は全く仏陀の教に符合す。……万里異域に於て知己を得、同じく真理の月を視る、……」（八二頁）

釈宗演はケーラス邸に二泊してシカゴにもどる。英語と日本語との壁により意思疎通には苦労したと思われるが、二人は意気投合した。

### ① ポール・ケーラスの生涯

ポール・ケーラスの生涯と思想についての包括的な考察として、ハロルド・ヘンダーソンの『議論を触発する人——オープン・コート社のポール・ケーラス』<sup>①</sup>という著作がある。残された書簡などの多くの資料に基づいた克明な研究である。この研究に依拠してポール・ケーラスの生涯と思想の概略をつかんでおこう。

ポール・ケーラス（一八五二—一九一九年）は、ルター派牧師の子としてドイツに生まれた。ギムナジウムで教わった教師の一人に、数学者でインド学者でもあったヘルマン・グラスマンがいた。チュービンゲン大学で古典文献学の学位を取得し、ドレスデンのザクセン王立士官学校で教員となり、ラテン語・ドイツ語・歴史などを教える。しかし、「一八八〇年の夏に彼が出版した論説で、聖書の文字通りの真实性を否定し、聖書を『オデュッセイア』〔ホメロス作と伝えられる古代ギリシアの長編叙事詩〕に匹敵する偉大な文学作品だと説明した。」このような見解は当時

珍しくなかったのだが、王立士官学校としては、「士官候補生の訓練と教育がそれに沿っておこなわれるキリスト教精神とは調和しない」と判断した。謙虚に許しを請うという選択肢もあったのだが、ケイラスはこれを拒否し、辞職し、移住することになる（Henderson, pp.78）。ドイツからベルギーへ、そしてイギリスへ、最後に一八八四年もしくは一八八五年にアメリカに落ち着く。発表した英文著作『モニズム（一元論）とメリオリズム（改善説）』がヘゲラーに認められ、雑誌編集の手伝いをするようになる。

ヘゲラー（Edward C. Hegeler, 一八三五～一九一〇年）は、一八五六年にドイツからアメリカに渡り、二年後に亜鉛の加工業をラ・サールで始め、仕事を順調に成長させた<sup>88</sup>。彼は思想の世界にも強い関心を抱き、神と宇宙とは一つで、その「連続的、全（the continuous All）」の限られた部分・現象が人間だという或る種の「汎神論」を抱き、科学与調和する哲学的・宗教的システムを信念としていた。自分の考えを出版によって表現したいと考えたヘゲラーはシカゴで出版業を始める。

当初その雑誌の編集を依頼されたのは、ヘゲラーより四歳年下のベンジャミン・アンダーウッド（Benjamin Underwood）というジャーナリストであった。彼は唯物論哲学とダーウインの進化論を擁護していて、しばしばキリスト教の護教論者と論争していた。奴隷制反対を指すユニテリアン左派が創設した自由宗教同盟（Free Religious Association）の機関誌『インデックス（The Index）』の編集にアンダーウッドは携わっていた。この『インデックス』が廃刊となり、その寄稿者と購読者とを受け継ぐ形でヘゲラーの新しい雑誌が登場する。『オープン・コート（The Open Court）』と名付けられたこの隔週刊行雑誌は「科学的基礎に基づく倫理と宗教との確立作業のために」というサブタイトルを付けて、その第一号が一八八七年二月一七日に刊行される。

宗教を尊重するヘゲラーと、宗教から距離をとろうとするアンダーウッドとの間にはもともと溝があった。すべ

ての宗教に共通する真理の要素を含むような合理的・科学的哲学を雑誌は目指していたが、アンダーウッドによる不可知論寄りの論調が雑誌創刊当初の考えに合わないことにヘゲラーが不満をもつようになる。一八八七年一月二四日の号でアンダーウッドは去り、一月二二日の号からケイラスの編集に代わる。ケイラスはヘゲラーの長女メアリーと結婚することにもなる。

一八九〇年にはもう一つの雑誌『モニスト (Monist)』（今日まで続く季刊の学術誌）の刊行も始まる。オープン・コート社は大西洋を越えてヨーロッパの思想をアメリカに紹介することを目指した。ヨーロッパの学者の様々な著作を出版したが、中でも物理学者であり哲学者であるエルンスト・マッハ (Ernst Mach, 一八三八―一九一六年) は、個人的にも哲学上もケイラスと親密だった。ケイラスはマッハの一元論に賛同していた。『感覚の分析』などマッハの著作数冊が英訳されてオープン・コート社で出版された。

パース (Charles Sanders Peirce, 一八三九―一九一四年) は、宇宙での出来事が正確に法則に決定されているというそれまでの通念に反駁し、「偶然主義 (tychism)」と呼ばれる哲学的非決定論を唱えていた。ケイラスはパースの論理学と科学哲学を高く評価し、世に認められる前のパースに『モニスト』と『オープン・コート』への寄稿を依頼することを通じて、経済的に困窮していたパースの哲学研究を支援した。編集者ケイラスと投稿者パースとの間には、パースが原稿を手直ししすぎる点や一般的にわかりやすい文章を書かない点などをめぐって、いろいろトラブルもあったらしい。

一八九三年にシカゴで開かれた「万国「世界」宗教会議 (the World's Parliament of Religions)」(この会議については②で紹介した) は、ケイラスのこの先の仕事の方向性を変えることになった。彼はこの宗教会議の助言評議員の一人に任命されている。彼自身は九月一九日に「科学、一つの宗教的啓示」という三十分の講演を担当している(その内

容については③で後述する）。この会議には、既存の諸伝統の最良のものから真理を探るという点で、オープン・コー出版社の理念と相通じるものがあつた。この会議でケイラスは様々な人々と出会い、仏教をはじめとする東洋思想への興味をかきたてられた。中でも、前述のように円覚寺の禅僧、釈宗演とは意気投合し、このことが鈴木木の渡米につながることになる。ケイラスはこの会議の再開のために尽力することにもなる（実現することはなかったが）。キリスト教以外の諸宗教思想に対して非寛容な意見は当時の社会に根強かつたのだが、ケイラスは自分たちとは対立する意見に耳を傾けることの重要性を訴えた。既存の諸宗教の間の違いを明らかにして、この違いの中から、各伝統の最良の要素を混合することを通じて一つの宗教的真理が現れることをケイラスは期待した。『モニスト』への寄稿「万国宗教会議拡張」（二八九五年）の中では、「宗教の本質はただ一つでありうるし、すべての民族・すべての地方・すべての条件のもとで一つで同一であり続けるに違いない。それを人類が認識するのが早ければ早いほど、進歩にとつても幸福にとつてもすべての国際関係にとつてもより一層良好になるだろう」<sup>89</sup>と書かれている（Henderson, p.74）。

ケイラスは、この世には人間の命よりも重要なものがある（たとえば名誉や国家の正当な権利）と考えていて、戦争は必要悪であり、平和主義をよしとはしなかった。彼は米西戦争（一八九八年）を熱狂的に支持していたという。一九一四年に第一次世界大戦が勃発するとすぐに『オープン・コート』誌に戦争関係の論考を載せる。ケイラスはドイツの軍国主義を肯定的に見、イギリスのドイツへの裏切りに批判的な立場をとる。米国の参戦には反対だった。米国が参戦すると、米国内のドイツ系住民への反感が広がり、ケイラス一家は敵国ドイツとの関係を疑われ、当局から監視されるといふ不本意な事態になった。

一九一九年、ポール・ケイラスはその生涯を閉じる。

## ② ポール・ケイラスの思想

数学上の公理は人格神を信じなくても妥当するから人格神に依存しない。諸法則は神が創造したのではなく、むしろそれらの諸法則に神が適応したのであり、人格的な創造神よりも究極的なものが真の神だとケイラスは考える。

宗教史は迷信や偏狭さを脱する方向に発展してきたとケイラスは見る。一八九三年の著作『科学の宗教』の中で、科学から宗教への影響の最終的な目標は、「宗教的信仰を合理化し、偏狭な信条を寛容にして一つの宇宙的宗教 (cosmical religion) —— それは唯一真実で普遍的な信仰、真理の、すなわち、科学的真理の宗教、科学の宗教 (the Religion of Science) であろう —— に至ること」<sup>92)</sup>だと書かれている (Henderson, p.56)。

ケイラスは『形式の哲学』(一九一一年)という著作で、「我々が生きている世界はカオスではなくコスモスであり、……その構造はすべての細部に至るまで一貫している」<sup>93)</sup>と述べている。自然科学のように客観的な哲学を構築しようとしていた。「ウィリアム・ジェイムズのプラグマティストたちや、相対性理論の物理学者たちや、ベルクソンの生気論者たちからの『反知性的』攻撃に対して」自説を擁護しようと努めた (Henderson, p.179)。ケイラスはウィリアム・ジェイムズに、パースを高く評価する点で共感するところがあったが、一九〇八年から一九一一年にかけての論考でジェイムズのプラグマティズム論に対して、それが厳密性を欠くことをくりかえし批判する。実在を絶対的に写す理論はなく、真理は見出されるものではなく作られるものだというジェイムズの主張に対してケイラスは反発した<sup>94)</sup>。「真理」の普遍性が認められないとすれば、「多元論 (pluralism)」、<sup>95)</sup>「ヒリズム」に行き着いてしまう。それはケイラスが若い頃から一貫して主張してきた「一元論 (monism)」という科学の原理とは反するものだった。ケイラスにとって、科学の客観性という理想を無効にするというかぎりでは相対性理論の支持者はプラグマティストと共通するところがあり、「反科学的」「反知知的」なものだと感じられた。ケイラスは「不

可知論 (agnosticism)」に反対していた。それは人々の心を害し、不活発で無関心にし、真理探究を放棄させるものだと考えていたからである。

ケイラスは実体としての魂を否定する（その点で仏教に通じる）。死後も存続する魂はないが、それでかまわない。なぜなら「我々は我々の子供達の中に生き、我々の言葉の中に生き、我々の作品の中に生き、どこであれ我々の存在の痕跡を残すところに我々は生きる」<sup>93</sup>、その意味で「不死」だからである、とケイラスは一九〇二年の『オーブン・コート』への寄稿「どこからどこへ——批判への応答」で書いている (Henderson, pp.54-55)。たとえば車輪や針の発明が受け継がれていくことは発明者の魂が今も生きていくことであり、それらが改良されていくことは人類の進歩につれて人間の魂の重要性が増大していくことなのだ。とケイラスは考える。

過去の人々の理念や経験を現在の我々が受け継ぎ、我々の理念や経験は我々の死後も生き続けるという見解は、ケイラスの『形式の哲学』（一九二一年）の中でも次のように示されている (Henderson, pp.143-144)。

「それら『我々の形式・理念』は、我々が他者にそれらを主張した仕方に応じて生き続ける。それらは人間性という寺院の積み石となる。何百万人も祖先たちが見たことは我々の目に生き、何百万人も祖先たちが聞いたことは我々の耳に生きる。我々の現在の文明は過去の偉大な思想家たちの最良の理念によつて培われている」<sup>94</sup>

このように、魂は不死ではないが、影響が生き続けるという意味での「不死」はある、とケイラスは主張する。（ケイラスのこの主張は、鈴木が『大乘仏教概論』で「靈魂」は不死ではないが影響としての「業」は不死であると主張したことと符合する。鈴木は「業」論は仏教論としては類例を見ないたいへん特異なものであったが、それがケイラスに触発された見解であったことが判明した。ケイラスのいう影響関係の「不死」を仏教の「業」と結び付けた点は鈴木の独創だったと言えよう。）

## ③シカゴ万国宗教会議での発表

シカゴの万国宗教会議の公式記録の中に「科学、一つの宗教的啓示 (Science a religious revelation)」というポール・ケイラスの発表原稿の要旨が収録されている<sup>95</sup>。抜粋して訳出してみる。

「……宗教は人間の心の奥の信念で、人間の行動を規制するものであるから、宗教は不滅である。人間が道德なしに生きられないかぎり、宗教は人類に必要とされるだろう。……」

神は、私にとっては、人類の大部分にとってそうだったように、道德の意味をもつ観念である。神は道德上の『べき』の根拠である。……

科学は神の一つの啓示である。科学は我々に真理についての情報を与える。そして真理は神の意志を示す。……宗教上の真理の本性は科学的真理の本性と同じである。真理は一つしかない。互いに対立し合う二つの真理はありえない。……

人間の宗教的直観は我々の祖先に最も重要な道德的真理のいくつかを教えた。それは知の限られた彼らの時代には他の方法では決して知られなかっただろう。……

機械についての科学が過去に発明された機械を破壊するようにはならない。むしろ反対にもっと役立つようにする。それと同じように、宗教的真理への科学的洞察は宗教を破壊するようになるのではなく、宗教を純粹化し広めることになるだろう。……

一部の宗教的人間が科学を嫌うことは、自然で無理もないことなのだが、それにもかかわらず嘆かわしい誤りだと認識されるべきである。……

我々の宗教的神話 (mythology) は宗教それ自体とあまりに同一視されていて、宗教的神話が誤りだと認識されたら宗教それ自体も不可避的に崩壊するだろうと思われるほどである。……

教条主義 (dogmatism) の破壊は宗教それ自体の破壊のように見える。しかし、実際には、それは宗教上の前進なのである。……

科学を拒絶するという宗教の考えは必ず破綻する運命にある。そのような考えは存続できないし、文明の進歩とともに消滅する運命にある。しかし、宗教は消滅しない。宗教は残る。人間は宗教なしにはありえない。なぜなら、宗教は道德の基礎であり、人間は道德なしに生きていけないからである。

宗教は科学と同じように不滅である。なぜなら、科学は真理を追求する方法であり、宗教は真理に則る生き方をしようとする熱意と善意だからである。」

冒頭でケイラスはフランスのギュヨウの『未来の無宗教』という書に言及し、そこで主張された「宗教は次第に消滅していく」という見方に反対して宗教の意義を主張する。鈴木もまた『大乘仏教概論』第三章の最後にギュヨウの『未来の無宗教』に言及して、科学とともに宗教は消滅するという見解に反対し、宗教から迷信的部分がなくなっても宗教の核心部分は残ると主張している (Outlines, pp.84-86; 佐々木訳九九―一〇〇頁)。

宗教の中の「神話」的な部分がなくなっても宗教それ自体が消滅することはない、とケイラスは言う。この論点は、聖書の文字通りの受け取り方を批判してドイツの士官学校を辞職することになったケイラスにとって切実な問題だったろう。この見解はショーペンハウアーも『意志と表象としての世界』の中 (第六五節の註) で言及していた<sup>96)</sup>。ショーペンハウアーの思想にケイラスは感化されていたのかもしれない。

宗教は消滅しないというとき、ケイラスは宗教の中心を「道德」に置いている。道德がなくなることはないから宗教もなくならないという考え方である。宗教と同様に「科学」もまた「神の啓示」だとケイラスは言う。ともに「真理」を示しているのだから、宗教と科学との対立はありえない。宗教が科学を拒絶するのも、科学が宗教を拒絶するのも、ともに誤りだと主張する。宗教と科学との相互補完関係を主張するケイラスの立場は、鈴木が『大乘仏

教概論』で継承することになる。ただ、鈴木が宗教の本質を道徳に見ているかどうかについては検討を要するだろう。

ケイラスの東洋思想への関心を示す叙述もある。

「キリスト以前、倫理学がまだ科学として知られていないとき、アジアの賢人が人々に敵を愛することを教えた。」として、『ダンマパダ』<sup>(97)</sup>の「憎しみは憎しみによつては終わらない。憎しみは愛によつて終わる。これは古いルールである。」という言葉を挙げてゐる (p.980)。

#### ④ 『仏陀の福音』

シカゴの万国宗教会議で知り合った釈宗演のもとに、のちにケイラスはその著作 *The Gospel of Buddha* <sup>(98)</sup> (一八九四年) を送る。これを釈宗演の弟子、鈴木大拙が和訳し『仏陀の福音』<sup>(99)</sup>として日本で出版する (一八九五年)。さらにこのことが縁で鈴木は一八九七年よりアメリカのケイラスのもとに滞在することになる。鈴木のアメリカ滞在の成果としての『大乘仏教概論』を考察している本稿にとつて、アメリカ滞在の端緒となつたこの『仏陀の福音』翻訳は大きな意義をもっている。

鈴木への渡米について、鈴木本人の約六十年後の回想では、『仏陀の福音』邦訳のあと、ケイラスがひきつづき東洋思想に興味をもち、老子の『道德経』を英訳するための助けを必要とし釈宗演に誰か推薦してほしいと頼んだのがきっかけだと書かれている<sup>(100)</sup>。しかし、ヘンダーソンによれば実情は、ケイラスの思想に惹かれた鈴木の方からケイラスのもとに行きたいと釈に申し出、釈がケイラスに依頼の書簡 (一八九六年一月一五日付け) を書いたようである (Henderson, pp.100-102)。

鈴木が本書の翻訳を引き受けた理由は次のように「凡例」に書かれている。

「従来我が邦には汗牛充棟の「非常に多くの」仏教大意書あれども、佶屈聱牙<sup>こうが</sup>「堅苦しくて難解」のものにあらざ

れば奇怪変幻のもの、高尚深遠のものにあらざれば平易卑俗のものにて、今時の中学教育を受けたる人々のため恰好なるものはあらず。予、居常「つねひごろ」これを遺憾としたりしに、たまたま馨蘭西博士ケイランより送り來たる『仏陀の福音』の正にこの需要に応ずるが如きものあるを認めたるをもて、先年これを和訳して世に公にしたり。」（鈴木二五卷二八一頁）

つまり、仏教の「大意書」には難解すぎたり簡単すぎたりして適切なものがないと考えていた鈴木が、この書なら仏教大意書を求める日本人の需要に応じられると見做して和訳したのだという（これは鈴木を考えただけではなく、この書の邦訳を勧めた釈宗演の考えでもあったろう）。

この『仏陀の福音』という書の内容を確認しておこう。

基本的には、釈迦の生涯と教えが本書の内容である。たとえば、次のような生き方・心のもち方についての教訓が述べられている。

「人に施しをなすものは最大の福德を亨くべし、償いを与えずして人より取るものは最大の損亡を招くべし。」（p.145, 鈴木二五卷四二五頁）

「慾心を断ち、嬌慢を離れ、もろもろの情念を制せるものは、法のりにかなえり、福さいわいを全うせり、不退転の志をもてり。」（pp.148-149, 鈴木二五卷四二七頁）

「他ひとを欺くを得ざれ、他ひとを軽んずるを得ざれ、曠恚はつしの炎ほむらにはらわれて他ひとを害ひとうを得ざれ。」（p.149, 鈴木二五卷四二七頁）

「この世における人間の生涯は短くしてかつ苦しみなり。一たび生まれたるものは、いかなる術を運らすとも遂に死まぬがを脱だる能よはず。」（p.187, 鈴木二五卷四六四頁）

「固く真理を持してこれを燈光ともしびとなせ。ただ真理の中にのみ解脱を求めよ。自己以外のものはその何たるを問わ

ず、決して頼みとなすことなかれ。」(p.206; 鈴木二五卷四七九頁)

これらは仏教らしい教えであり、仏教の紹介として順当だろう。

ケイラスの仏教論には、永久不変の一つの真理が存在するという想定がある(ここに「真理は一つだ」というケイラスの信条を読み取ることもできるだろう)。それは次のように表現されている。

「主なる仏は人生の罪悪を嘆き、またこの世のはかなさを看たまいて、常住不死の一物 (the one thing that will not fade or perish) を獲て、もつて救いの道を求めたまえり。」(pp.23; 鈴木二五卷一九三頁)

「万有遷流の間にも絶えて変わる」ことなき一物 (the immutable in the changes of existence) に「われらを」帰依せしめよ。」(p.4; 鈴木二五卷二九四頁)

「真理は転変する万物の間に潜み匿れ、万物をして実在ならしむるなり。真理は変変化化のうちにありてもしかも恒に存して変わる」ことなし。(Truth is the permanent in change.) (p.5; 鈴木二五卷二九五頁)

「万有の実性は一なり (All things are made of one essence), されどその千状万態の形を現わせるは種々の形象に従えるが故なり。……譬えば陶器師が同一の粘土を以て種々の器物を造るが如し。」(p.14; 鈴木二五卷四二二頁)

「真理は無窮なり、天地崩ることあらんも、真理は依然としてこれあらん。」(p.23; 鈴木二五卷五〇二頁)

釈迦は「瞿曇悉達多」[ゴータマ・シッタールタ]は逝けるとも、仏 (Tathagata) は恒に在らん。」(p.220; 鈴木二五卷四九二頁)と語って死去する。第九八章は「仏陀の三身 (the three personalities of Buddha)」——法身・応身・報身——を説いている (pp.225-228; 鈴木二五卷四九五―四九八頁)。

「我 (Self) は人を迷わずに愉快を以てし、これに天上の極楽を与うべしという。されど我は幻なり (Self is as a veil covering our eyes), 物の実相を隠して見せしめず」(p.6; 鈴木二五卷二九五頁)として、「我」(自我意識)を「幻」と見ている点や、「摩耶の黒雲は汝曹の眼を遮れり (The veil of self-delusion covers your eyes)」(p.178; 鈴木二五卷四五五頁)

という表現を踏まえると、ショーペンハウアーの「マールヤーのペール」の思想をいくらか連想させるのだが、少なくともショーペンハウアーの名前、あるいは宇宙は「法身」の自己「顕現」だというような着想は登場しない。つまり、「一物」という主張はあっても、それが「顕現」するという考えはここにはない。

「奇蹟」や「魔術」や「不可思議なこと」を求めることを仏が阻止する姿勢をケイラスは描いている。奇蹟というなら、罪人が善人になつたり、僧が快樂を捨てることそれ自体が奇蹟だと言える（pp.151-152; 鈴木二五卷四二九〜四三〇頁）。阿弥陀仏の極楽浄土が存在するのも、あくまでも「心の上のこと（spiritual）」であり、決して不可思議な話ではないと言う（p.152; 鈴木二五卷四三〇頁）。「神通」についても、たとえば遠く離れた故郷にいる父のことを思い起こせるように、通常の生活の中で起こりうることなのだと説明し、不可思議なことだという印象をもたせないように論じている（pp.154-155; 鈴木二五卷四三二〜四三三頁）。一種の（ウエーバーのいう）「脱呪術化（エントツァウベルンク）」の姿勢だと言える<sup>10)</sup>。

『仏陀の福音』の附録「保羅馨蘭西「ポール・ケイラス」小伝」の中では

「世界宗教大会の折、博士は科学的宗教を代表して、真理は科学の研鑽し拡張し得るところにして、またかくの如き真理にあらざれば宗教的黙示として吾曹の信憑を博するに足らずとの説を主張せり。しかして博士は仏教の最も忠実にこの主義に合えるを見て、……」（鈴木二五卷五〇八〜五〇九頁）

と書かれている。科学と宗教とは相反するものではなく、とりわけ仏教は科学と調和しようというのがケイラスの立場であった<sup>11)</sup>。自然科学と仏教とを統合的に捉える鈴木の立場（第一章(5)を参照）にはポール・ケイラスからの影響が考えられる。

ところで、本書の最も大きな特徴は、タイトル「仏陀の福音（The Gospel of Buddha）」が示す通り、イエスの誕生

を救いとして描く「福音書」の形を借りて釈迦の生涯とその教説を描いているというスタイルである。ケイラスは冒頭に

「好よき音おとずれ信しんを喜よろこべ。吾われら曹そうの主なる仏ぶつは諸悪しよあくの根源こんげんを看み出したまえり。吾曹われらに救すくいの道みちを示ししたまえり。(Rejoice

at the glad tidings! Buddha, our Lord, has found the root of all evil. He has shown us the way of salvation.)」(p.1, 鈴木二五卷二九

一頁)

と書いている。つまり、ブツダの悟りを「好よき音おとずれ信しん」すなわち「福音」として喜よろこびなさいという言葉からこの書は始まっている。「帰依」の対象たる「仏法僧」が仏と教法と「教会 (church, community)」になっている点 (pp.43-45, 鈴木二五卷三三二―三三三頁) や、教説を普及させるべく弟子を派遣する場面 (pp.48-49, 鈴木二五卷三三五―三三六頁) などに、釈迦の生涯をイエスの生涯と近接させて紹介していることがうかがえる。

仏の言葉として挙げられる数多くの言葉の中に、

「女人の美かたちわしきを見て心乱こころごたごたるるものは、邪慾じやくよくの雲うみに掩おほわれて智ちの光昏くらくらまん。汝等なんぢらの心に肉慾にくよくを熾さかんにせんよりは、女人にんねんの容かたちを見て邪慾じやくよくを起おこさんよりは、如ごとかず熱鉄ねつてつを以もつて汝等なんぢらの両眼りやうがんを抉くり去はらうには。」(p.79, 鈴木二五

卷三六三三頁)

という一節がある。これは新約聖書の

「情欲を抱いて女を見る者は誰でも、すでに心の中で姦淫を犯したのである。右の目があなたをつまずかせるなら、えぐり出して捨てなさい。体の一部がなくなっても、全身がゲヘナ「地獄」に投げ込まれないほうがましである。」(「マタイによる福音書」第五章第二八―二九節)

という教えを仏教に投入しているものと推測される。仏典にそのような教えはないのではなからうか。釈迦の教えをイエスの教えに近づけようとする強引さが時に感じられる。

ケイラスが仏の言葉だという次の教え、

「宝財たからを深く土中に蓄うるも何の益かあらん、空しく竭つくるに至らんのみ。慈善・愛憐・節慾・克己などもろもろの善行によりて積み重ねたる宝財たからは奪たれることなく、竭つくることなし。こは他ひとを譏あざわむもの得る能わざる所なり、また盗人の窃かに持ち去る能わざる所なり。浮雲の富はいかに積むこと多きも、死しての後は何の用かあらん、ただ徳行の宝財たからは到るところ人に従う。さらば賢き人々よ、善行を為せ、善行は決して亡ぶる時なし。」(pp.149-150, 鈴木二五卷四二八頁)

もまた、新約聖書の中の

「あなたがたは地上に宝を積んではならない。そこでは、虫が食って損なったり、盗人ぬすびとが忍び込んで盗み出したりする。宝は、天に積みなさい。そこでは、虫が食って損なうこともなく、盗人が忍び込んで盗み出すこともない。あなたの宝のあるところに、あなたの心もあるのだ。」(「マタイによる福音書」第六章第一九～二二節)

という話を仏教にもちこんだものと考えられる。「魔王(Mara)」が釈迦を二度「迷わさんと」したという話(pp.207-209, 鈴木二五卷四八〇～四八二頁)もイエスを悪魔が三度誘惑したという聖書の話(「マタイによる福音書」第四章第一～二二節)を投影しているものと考えられる。

本書には出典に関して信憑性のないケイラスが少なくない。そもそも出典を示していない。イエスが説いていた教えを釈迦の教えとして挿入することなどは今日では考えられない牽強附会だと言わざるをえない。

ところで、或る將軍の問いに答えて仏は次のように語ったとケイラスは書いている。

「如来は兄弟相争いて互いに斬り果たさんとするが如きは痛むべきわざなりと教う。されど彼は平和を保たんとて万般手段あらゆるてだてを尽くせるのち義の爲めに戦うものを非難せざるなり。……争いはなかるべからず、この生何もの

か争いならざらん。されど争うものは、真理と義とに逆らいて私心を逞うせんとするが如きことなからんを要するなり。」(p.127, 鈴木二五卷四〇七頁)

つまり、戦争は総じて拒否されるべきかという問題について、戦争が望ましくないものだとはいつつも「義の為め」の戦争であれば認めるといふ立場が表明されている(②で言及したケイラス自身の戦争観が投影されていると考えられる)。それだけでなく、正義の戦いにおいては「勇猛」たるべく激励されている。

「將軍よ、決烈の志を奮いて戦え、勇猛の心を励まして戦え、ただ真理の將士となれ、如来は汝に福さいわを与えん。」(p.129, 鈴木二五卷四〇九頁)

このような戦争論は、(4)⑥で指摘したように釈宗演の *Sermons of a Buddhist Abbot* (『閑菴藤』)にもまた見出せる立場であり、それは仏教の戦争協力としてブライアン・ヴィクトリアが批判する論点である。時間的な前後関係を考えれば、「義戦」肯定論は釈がケイラスから継承した立場なのかもしれない。

##### ⑤ 『カルマ』(鈴木訳『因果の小車』)

『仏陀の福音』を皮切りに、鈴木はポール・ケイラスの著作をいくつか邦訳することになる。Karnu: A Story of early Buddhism の邦訳『因果の小車おんぐさ』もその一つである(註)。一八九四年に発表された英文の邦訳が一八九八年に日本で刊行された。これは次のような物語である。

昔インドで、宝石商人バンドーとその僕しもべマハードータが商用のため馬車でバーラーナシーに移動中、旅の僧侶ナーラダを馬車にのせることになる。バーラーナシーに米を運ぶ途中で車をぬかるみにとられて立ち往生していた農夫デーワラを商人は助けずに見捨てて去る。馬車を降りた僧は農夫に「御身が前世にて、かの宝石商人に為せる所を今生にて報いらるゝに過ぎず 御身は自ら蒔ける種子を自ら刈れる也、されば御身の運命は御身自ら行へる所の果報なり……吾等の今日は皆吾等の自ら為せるにて過去の業報ならずと云ふことなし、即ち吾等は吾等自ら作

れるなり」(Karma, pp.4-5、鈴木二六卷六―七頁)と語る。

商人が落とした財布を拾った農夫は僧のいうとおりに商人を訪ねて彼に手渡す。僧を訪れた商人に僧は「他を視ること全く自れと同一にすべし、自ら欲する所を推して他に施すべし、かくして善行の種子を蒔きおきたらんには、他日必ず豊饒なる収穫を得るならむ……我は幻なり (Self is an illusion)……我の幻なるを知らざれば摩耶 (Māyā) (the veil of Māyā) に鎖されて眼昏み、己れと他人との間には免れぬ種々の因縁ありて、御身の体中にある五臟六腑の相互に關係あるよりも尚一層親しき關係あるを看る能わず……他を害ふは己を害ふなり 他を助くるは己の福德をつむなり……摩耶の迷霧 (the veil of Māyā) に蔽はれたるものは、靈界にも彼れ我れの種々限りなき差別あるが如く視ゆるなり……」(pp.89、鈴木二六卷九―一〇頁)と説く。感化された商人はその故郷に寺を建てる。

一方、財布を盗んだという濡れ衣を着せられた僕マハードータは商人のもとを去って山賊の首領となる。金銀宝玉を積んで移動する途中の商人バンドーを山中でマハードータら盗賊が襲撃する。しかし、今度はそのマハードータが仲間の盗賊の手下たちに襲われ、ナーラダの弟子の僧パンタカに助けられ介抱される。このときパンタカがマハードータに語った話が、いわゆる「蜘蛛の糸 (The Spider Web)」である (pp.13-16、鈴木二六卷一三―一六頁)。地獄で苦しむカンダタのもとに仏陀が「蜘蛛の糸」を垂らした。カンダタがかつて森で、害をなさない蜘蛛を踏み殺すまいと思ったことがあったからである。しかし、カンダタだけでなく地獄の大勢の人々が糸をつかんで下から登ってこようとするのに動揺して「去れ去れ、此糸はわがものなり」とカンダタが絶叫したとき糸は切れた。パンタカは「我執の念は亡びにして (selfhood is damnation) 真理は生命なればなり」と語る (p.16、鈴木二六卷一五頁)。

瀕死のマハードータは僧パンタカに商人バンドーから奪った宝のありかを教える。バンドーを訪ねた僧は「浄も不浄も皆己自らに属せり 誰か他人を清め得るものあらん……われらの業はわれら自らがなせる行為の果なり……」と語る (p.18、鈴木二六卷一七頁)。バンドーは「他を害ふは己を害ふなり 他を助くるは己の福德をつむなり」と遣

訓を残す (P.51: 鈴木二六卷一八頁)。

以上のような物語である。

鈴木が「因果の小車」というタイトルを付けたのは、物語の端緒となる冒頭の馬車の場面に着目したからだろう。鈴木木の「緒言」によれば、この作品はトルストイがロシア語に翻訳し、さらにそれが独仏英で重訳されたという(鈴木二六卷三頁)。

日本では鈴木訳『因果の小車』を読んだ芥川龍之介がそれをモデルとして「蜘蛛の糸」<sup>(10)</sup>を『赤い鳥』に発表し(一九一八年)、そのストーリーは人口に膾炙している。吉田精一の解説<sup>(11)</sup>によれば、ドストエフスキの『カラマーゾフの兄弟』(一八八一年)第七編の中に出てくる「一本の葱」というロシアの民話がそっくりの内容だという。「一本の葱」は、意地の悪いお婆さんが死んで火の池にいたところ、生前乞食女に葱を一本施したことがあったことに免じて上から葱がさしのべられ、お婆さんはこれにつかまったが、火の池の中のほかの人々もそれにつかまりだしたので、お婆さんは足でけちらかした。そのとき葱はぷつりと切れた、という話である<sup>(12)</sup>。

「この民話は、どんな罪人にも慈悲の心があること、それによって人間が神仏に救われ得ること。しかしまた自分ひとりだけよい目にあおうとするエゴイズムが、結局は他の人々を救われないものにする」とともに自分をも破滅させる、そういうテーマを『カルマ』とともに共有している。」

と吉田は言う(『蜘蛛の糸・杜子春』について、一七五頁)。

ドストエフスキの「一本の葱」というキリスト教世界の話ポール・ケイラスが仏教風の話に変形させて『カルマ』の中に挿入したということであろうか。いずれにせよ、この作品はドストエフスキとトルストイというロシアの作家たち、鈴木と芥川、キリスト教と仏教、と様々な人間・思想への広がりをもつ興味深い一つの結節点だ

といえる。

『カルマ』（『因果の小車』）の説く思想内容に着目してみよう。

この作品では、自分のおこった悪行の結果は必ず自分に不幸な結果として返ってくる、自分の善行の結果は必ず幸福な結果として返ってくるという「自業自得」の原理が一貫して主張されている。人は「マーヤーのベール」ゆえに自分を差別しがちであるが、それが幻だと見抜くべきだという教えには、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』を彷彿とさせるところがある。

「業」というテーマは鈴木木の『大乘仏教概論』でも一章をあてられている。ただ、この鈴木木の「業」論は、第一章(7)で述べたように、自業自得といつてつきはなすことなく、むしろ他者との関わり合いを強調する点や、善行悪行の結果は経済的なものよりも個人の満足感にこそあるとする点など、かなり特有の思想であった。『カルマ』（『因果の小車』）の業論も、自他の差別という「マーヤーのベール」をなくすことを訴え、利他行を勧めている点は鈴木木の『大乘仏教概論』と同じなのだが、『大乘仏教概論』に特有の業論はここには見られない。

⑥ 『アミターバ』（鈴木訳『阿弥陀仏』）

一九〇六年にケイラスの著作 *Amitha: A Story of Buddhist theology* が刊行され、早くも同年のうちに鈴木による邦訳『阿弥陀仏』が日本で刊行されている<sup>(註)</sup>（このとき鈴木はすでにアメリカのケイラスのもとに滞在しており、『大乘仏教概論』の刊行は翌年のことである）。次のような物語である。

紀元前三世紀の頃、アシヨールカ王の死後、世が乱れていたが、北方部族が来てガンダーラ王国を建てる。ここで再び仏教が栄える。これが物語の舞台である。

北方豪族の一人、チャラカが山寺に来て出家し、スプーティを師として得度して仏教を学ぶ。しかし、次第に既存の教えに疑問を抱くようになる。

「生きて動くが罪にあらず、悪にあらず……徒らに寂靜に耽りて何の益かあらん……此心、動きて而して道を離れざればこそ、人たるの用を遂ぐると云ふべけれ、心を死灰にしては瓦石と何の扱ふ所ぞ。……活潑潑地の源泉、是吾が求むる所にぞある。」(pp.10-11、鈴木二五卷五二四〜五二五頁)

つまり、枯れ木のような寂滅を求める「仙人主義」、「隱遁主義」ではなく、むしろ「心の平和」を求めつつも「活潑潑地」に「動く」ことこそ望ましいのではないかという疑念である。法堂で長老に向かつて

「敢て世の虚栄を遂ふとはあらざれど、故らこゝろに之を避けんとの要あらんや。苦と楽とは人生を織りなせる経緯なり、而して吾は必ずしも生を悪まず、吾は此生の發展して理想の実現せられんを願ふ。これ吾がためのみにあらず、亦利他を兼ね。……」

と懺悔する (pp.38-39、鈴木二五卷五三九頁)

チャラカはまた、「常一主宰の存在 (the Supreme Being) があるのではないかと議論する。「多神 (the gods)」ではなく「一神 (God)」、そして「吾が法界における一切の善・知・真・美の根源」であり、「一切の根源にして万物究竟の理なり、常一主宰の实在、一切知者、一切世界の造物主・作成者・勝者・征服者・支配者、而して一切衆生の父となるもの、未だ曾て生れず、未だ曾て死せず」というような主宰者である (pp.14-21、鈴木二五卷五二五〜五二九頁。すべての「根源」であることまでは仏教の「法身」だとしても、「造物主」・「作成者」という点では、もはや仏教を離れキリスト教の神の特性にまで及んでいるといえる)。「根源」は「神」とも換言される。スプーティは「彼「チャラカ」が謂ふ所の神なるものは、宇宙に於ける善・真・美の本源にして、菩提の由りて来る処なるに似たり。」という (p.40、鈴木二五卷五三九頁)。

チャラカの懺悔を受けて、スプーティはチャラカがマガダ国の馬鳴(アシユヴァゴーシヤ)を訪ねることを勧める。馬鳴は当代一の人物として評価されていた。

チャラカはガンダーラ国からの誘いを受けてこの国に旅立つ。かつて医学を修めていたチャラカは病床の王子カニシカを診察し、治療にあたる。回復したカニシカは王となる。軍を率いてマガダ国を降す。カニシカ王はガンダーラ国を仏教を基礎として栄える国にした。

チャラカとカニシカは、マガダ国から来た馬鳴に会って教えを聴く機会を得る。「吾等は慈悲・智慧・功德・正義の源泉を以て神となす。」(p.73 鈴木二五卷五五八頁) というカニシカに対して馬鳴は

「此の如き本源は確かに実在 (a reality) なり。此の実在は万有の上に如来の善法として現前し、一切の有情を一歩一歩進めて大覚の境に到らしむ。此善法を領得する者は正道に入る、吾等は此法の本体を名づけて法身仏 (Dharmakāya, the body of the good law) とす。……無量光 (Amiṭha, the source of infinite light) とす。」

と説く (p.73 鈴木二五卷五五九頁)。つまり、慈悲や智慧の本源として万物において実在するものを「法身仏」ないし「無量光」と呼ぶ。

チャラカが問う。

「眼に色を見、耳に声を聞く、そのことが根本において一大過失ならざるか。果して然らんには、此生を享受するは咎なり、此れを昂進し、増長し、継承せるは非法なり、而して夫婦の愛、男女の情は正しく後悔の因縁となるべし。」(p.75 鈴木二五卷五六〇頁)

つまり、日常生活を楽しむことは罪なのかというチャラカの問いに対して馬鳴は、

「法身仏に平等と差別との二相あるをわするべからず。差別は平等の具象化したるなり。……差別は無明に始まる、現実界は無明の返照なり。而して此無明あるがために平等の法身、具体化され、一切の法、現実となる。平等のみを存せば無に偏す、寂滅為樂ありて努力精進なきは中道にあらず。是をもつて此生を享受する必ずしも諍訛（こうか）「あやまり」となさず、夫婦相愛し、男女相慕ふ亦咎むべきなし。」(p.76-77 鈴木二五卷五六一頁)

と答える。つまり、平等と差別という二つの相はともに法身仏のあり方であり、平等のほうだけを偏重してはいけない。男女の恋愛、夫婦の愛といったこの生の享受は捨て去るべきものではない。

馬鳴の話に納得しチャラカは

「平等の智慧は差別の慈悲によりて動き、差別の慈悲は平等の智慧によりて明かなり。智ありて悲なければ空に偏し、悲ありて智なければ情に迷ふ。悲智円満して上求菩提下化衆生の実全きを得ると云ふべし。」

と語る (p.77; 鈴木二五卷五六二頁)。ケイラスは Love と Wisdom とを併置してはいるが、悲と智との相互補完性の説明は鈴木が加えたものである。

それに応えて馬鳴は

「吾等は個体的我にあらず。故に一身の解脱を計り、個我の化度けど「迷いから救うこと」を願ふは正教と違反せり。……吾等個個に一切衆生をして無明の繫縛より離れしめざるべからず。吾が茲ここに在るは吾がためにあらず、一切有情のためなり。彼を救ふに由りて我始めて解脱す。」 (p.77; 鈴木二五卷五六二頁)、

つまり、一切有情を救うことで自分も解脱するのであって、自分だけの解脱を願うのは間違いだと言う。さらに馬鳴は

「必ずしも俗情を斥くる勿れ、必ずしも日常差別の中を恐るるなかれ。要は真諦と俗諦との円融無礙なるを期するに在り。平等の妙は千差万別の裡にのみ現はる。……仏陀の所説は寂滅にあらず、枯木寒巖に倚るが如きにあらず、吾が靈性をして我執の桎梏をはなれて、悲智の二徳を円満にするに在り。仏教は家を捨て、俗縁を断つ処にあらずして、之を靈化する処にあり、生生の妙用を害するにあらずして、無明を除き、懈怠を退け、瞋恚を去り、而して常樂我淨の大涅槃を此に現成し、円満し、吾と衆生と共に法身無量光仏の性徳を完うするに在り。」

と説く（pp.28-30、鈴木二五卷五六三〜五六四頁。「悲智の二徳を円満にするに在り」は原文にはなく鈴木木の加筆。同じく原文にない「靈性」や「靈化」という言葉が使われていることにも注意しておこう）。家族間の愛情のような「俗情」を退けてはいけない。仏教は家を捨てて俗縁を絶つて枯れ木のような寂滅を目指すのではなく、「我執」を離れて「悲智」の二徳を完うすることを勧める。

別の機会にチャラカは馬鳴に問う。

「もし法身無量光仏にして一切智を有し、慈悲無辺、精進無窮の、法界を造成し、一切衆生の運命を司どる者ならば、何とて此世をして本来無苦無憂のものならしめざりしか。四聖諦の第一は生を以て苦の始まりとなす、これによりて見れば、如何に自己を窮め去りたりとて此生の続かん限りは苦海に浮沈せざるべからず。其上大慈大悲の法身仏は何とて無辜の民が其自ら招く所ならざる禍害に苦しむことあるを救ひ給はざるか。是れ法身仏の本願力と相容れざるに似たり、尊者、願くば吾がために此疑ひを解き給へ。」（p.95、鈴木二五卷五七二頁）

「法身無量光仏（Amiṭha）が無限の「慈悲」をもち、かつ「一切衆生の運命を司どる」のだとしたら、この仏はなぜこの世に「苦（suffering）」をもたらしたのか。なぜ苦しむ民をこの仏は救わないのか（ウェーバーのいう「神義論（Theodizee）」の問ごである<sup>(16)</sup>）。

馬鳴は次のように答える。苦は「自業」という「因」より生じる「果」である。「吾が業は吾が作る所なり、而して其果は吾自ら感ず。」（p.95、鈴木二五卷五七三頁）。そして「業」は「無明の一念」より生じる。「吾等は法身仏の所造にあらず、自業自得の果報なり。」（p.97、鈴木二五卷五七四頁）

チャラカが俗に還り、カニシカ王の妹と結婚することになってこの物語は終わる。

さて、「阿弥陀仏」といえば、我々がただちにイメージするのは、「南無阿弥陀仏」と念仏してこの仏に帰依すれ

ば極楽浄土に往生できて成仏するというあの「阿弥陀仏」である。ところが、ここでケイラスのいう「アミターバ」はその阿弥陀仏ではない。この作品には極楽浄土の話は出てこない。訳者鈴木が「例言」で

「このにいふ『阿弥陀』は、『無量光』の義なり。故に、書中“*Amitābha*”とあるところは、大抵、『法身無量光』と訳し置きたり。蓋し、書名もまた、『法身仏』と題すべかりしなり。」

と書いている（鈴木二五卷五二三頁）ように、ケイラスのいう「アミターバ」は「法身仏」を意味している。

この作品の特徴は、第一に、馬鳴という人物を釈迦亡きあとの仏教を担う最大の人物と評価していること、第二に、万物の本源としての「法身仏」という「一神」の存在を主張していること、第三に、山寺にひきこもって枯れ木のような寂滅を求めるのではなく、我執は捨て去った上で家族どうしの愛情を育んだりという世俗の生を楽しむことを肯定すること、である。これら三つの論点は、先に見たケイラスの二つの仏教著作には見出せなかった（『仏陀の福音』に、永久不変の一つの真理が存在する、という考えは見られたが、それを「法身」として論じてはいなかった。しかし、この三つの論点はいずれも鈴木の『大乘仏教概論』には見出せる。

この共通性について、どう考えたらよいだろうか。ケイラスから鈴木への影響という線も考えられなくはないが、この書の刊行された一九〇六年までに鈴木はすでに九年間をアメリカのラ・サールでケイラスとともに過ごしている。むしろ、鈴木のがケイラスに影響を及ぼしていると考えられることもできる。あるいは相互に影響を与え合ったと言べきかもしれない。

バローズの仏教論に対する釈宗演の反駁（釈からバローズ宛ての一八九六年の書簡が *Sermons of a Buddhist Abbot* に収められている）に本稿第三章(4)④で言及した。ヘンダーソンによれば、この反駁に至る経緯については、まずケイラスがバローズの見解に反駁し、この反論を仏教の専門家である釈に書くように促したというのが実情のようである（Henderson, pp.97-100）。釈からバローズに宛てて送るべき文章の見本としてケイラスが釈に送った原稿には、「涅槃

とは、愛の根絶ではなく欲望の根絶であり、存在の根絶ではなく邪悪の根絶であり、生命の根絶ではなくエゴイスティックな渴望の根絶である。人間の心の中の邪悪なものをすべて根絶することは自分のエネルギーを善行に向かつて解き放つだろう。その友人をも見知らぬ人をも、その敵さえも拒絶しないで彼らに役に立つ活動に自分の生活を捧げようとしないうような人は真正の仏教徒ではない。」と書かれていた<sup>10)</sup>。そして同じ文章がそのまま釈のバローズ宛て書簡に含まれている（*Sermons of a Buddhist Abbot*, p.122, 鈴木訳一三四～一三五頁）。（涅槃は生命の根絶ではなくエゴイズムの根絶だというこの論点は、ここで確認したように『アマターバ』にも含まれる立場であるとともに、本稿第一章(6)で見たように鈴木が『大乘仏教概論』で主張する立場でもある。）釈がケイラスを代弁している面があることには注意しておくべきだろう。

*Sermons of a Buddhist Abbot*（『閑葛藤』）について考察した本章(4)では、法身が万物に顕現するという論点、自他の一体性という論点、感化力として「業」を捉える点、「涅槃」は愛を断つことではなく利己主義を断つことだと捉える点、などの論点において、釈と鈴木思想もまた、互いに代弁し合っているところがあり、本来どちらの思想だったものが他方に影響を与えたというような区別をつけにくいことを指摘した。

このように、この時期の釈、ケイラス、鈴木三人は、相互に啓発されながら相互に代弁し合うという形で近似した思想を担っていたと言えることができる。釈、ケイラス、鈴木のうち誰が言い出した見解なのかはわからないが、似たような思想を互いに代弁し合っているという事情は、鈴木思想の源泉を探りたいという本稿の当初の目論見からすれば収まりのわるい結論ではあるが、このような事情が解明できたということもまた収穫と考えてよいだろう。

⑦ ケイラスにとっての仏教

仏教関係のケイラスの著作三点を見てきた。ケイラスと仏教との関わりについてヘンダーソンがその著作『議論

を触発する人」(前掲)の第六章(Looking Toward the East)で考察している。その中でヘンダーソンは、ケイラスと仏教との初期の接点として、ケイラスがドイツで「キタバタケ」という日本の僧侶に会ったことを指摘している(Henderson, p.90)。この日本人僧侶が示したのは、「信じるべきドグマを何も説かない」宗教だったとケイラスが記している。長尾佳代子によれば、この日本人僧侶は北島道龍という人物で、彼はのちに「明治大学の前身である講法学舎を設立し、武術に優れ、豪快なエピソードに事欠かないユニークな人物」であったという<sup>10)</sup>。

そのような出会いがあつたにせよ、シカゴ万国宗教会議までのケイラスはほとんど仏教ないし東洋思想に関心を示していなかった。それらへの関心を抱き、それらについての文章を自ら書いたり、それらについての研究者たちの論文を雑誌『オープン・コート』と『モニスト』に掲載したりするようになる転機はシカゴ万国宗教会議であつた(Henderson, pp.90-92)。

ケイラスの『仏陀の福音』についての私の違和感は先に指摘した。ヘンダーソンも次のように述べている。「様々な時代と伝統をもつ仏教のテキストを区別したり、それらとケイラス自身による『純粹化』された付加部分とを区別したりするための手がかりを、ケイラスは「仏教に」無知な読者にほとんど与えなかった。」(Henderson, p.96) (のちに鈴木木の『大乘仏教概論』もまた、プサンから同様の批判を受けることになる点に注意しておきたい。)このように批判されるものだったにもかかわらず、釈宗演や鈴木大拙といった東洋で仏教改革を目指す人々がケイラスの試みを好意的に迎えたことは、今日から見れば不思議なほどである。

ケイラスと仏教との関係は、キリスト教を捨てて仏教に転向するというような単純なものではない。彼はダルムパーラ(一八六四〜一九三三年。セイロン、のちのスリランカの仏教改革者。シカゴ万国宗教会議に参加した)への書簡の中で次のように述べている。

「私は自分が仏教徒だとくりかえし言ってきましたが、キリストの教えの何らかを受け入れるかぎり私はキリス

ト教徒でもあるということを忘れないでください。老子の教えの何らかを受け入れるかぎり私は道教徒でもあります。イスラエルの預言者たちの志に共感するかぎり、私はイスラエル思想の支持者です。一言で言えば、私は、「シカゴの」宗教会議の化身です。」（一八九六年二月二六日付け書簡）

ケイラスにとって、自分がただ仏教だけを支持すると言うことは、一つの宗教を最高だと言わないようにという仏陀自身の教えを犯すことであった（Henderson, p.116）。

ケイラスが想定していたのは、様々な宗教が競合することによって、迷信やささいな違いが排除され、「以前より純粋で健全な」宗教が残るだろうということだった（Henderson, p.108）。ヘンダーソンによれば、「彼「ケイラス」の目的は、——『仏陀の「福音」でもその後の作品でも——彼が迷信だと見做していたキリスト教を『純粋化する』ために仏教を利用し、仏教を『純粋化する』ためにのみキリスト教を利用し、最終的に、普遍的真理の宇宙的宗教たることを求めるような、『両者を超えてその上にある』一層高貴な信念（a nobler faith）をつくりだす』ことであつた」（Henderson, p.94）と云う。

ケイラスは、「キリストの死による身代わりの贖罪という教義は野蛮時代の残存だ」と主張している<sup>100</sup>。つまり、一般的にはキリスト教の教義の根幹と考えられていることさえも批判している。そのような教義がないという点で仏教を進歩的な宗教だとケイラスは考えた。「仏教が目指すところは、我々が『科学の宗教』と呼ぶものの確立にほかならない。『xとy』と『科学』とは相互交換可能な言葉である」と先のダルマパーラ宛て書簡の中でケイラスは言う。そして、「xとy」と「科学」とが両立しないとき、ケイラスが選ぶのは「科学」の立場だったろうとヘンダーソンは言う（Henderson, p.115）。シカゴ万国宗教会議で主張した『科学と宗教との相互補充』という立場の一環としてケイラスは仏教に関与していた。釈宗演と鈴木大拙の思索と活動があくまでも仏教を基軸としていたのに対して、ケイラスの基軸は科学の客観性・真理性を哲学的に追究することにあつたと言えよう。

本稿第二章と第三章では、鈴木『大乘仏教概論』の思想の源泉と考えられるいくつかの思想——ショーペンハウアー、『大乘起信論』、華嚴哲学、釈宗演、ポール・ケイラス——をとりあげ、鈴木との関係を論じてきた<sup>(10)</sup>。第一章で『大乘仏教概論』の特徴的な論点を七点——①「生きている宗教」（活力と包括性）、②知性的傾向（宗教と科学との相互補完）、③「真如」と「無明」、④「法身」と「愛」、⑤諸宗教の一致、⑥（生の肯定としての）「涅槃」、⑦「業」についての新しい解釈——紹介した。②はケイラスを継承し、③は『大乘起信論』に由来し、④はショーペンハウアーと華嚴哲学とを統合したものと考えられ、⑤はシカゴ万国宗教会議の理念に対応し、⑥は釈宗演とケイラスにも共有され、⑦はケイラスに触発されて着想された。これらについて本稿で確認できた。鈴木周囲の人々の思想、仏教の古典の思想、西洋の哲学思想、鈴木はこれらを学び影響を受けながら、「法身」からの万物の顕現や智慧（知と愛）の一体性を基軸とした独自の仏教思想を構築していったのである。

#### 四 マックス・ウェーバーと鈴木大拙

様々な思想の影響のもとで鈴木独自の着想を織り交ぜながら成立したこの『大乘仏教概論』は、それでは読者にどのように受けとめられたのだろうか。

ベルギーの仏教学者ルイ・ド・ラ・ヴァレー・ブサンによる鈴木『大乘仏教概論』についての書評が『英国王立アジア協会誌』の一九〇八年号に掲載された<sup>(11)</sup>。ブサンはまず、『バガヴァッド・ギーター』解釈の上でサンスクリットの解説書よりもハルトマンの無意識の哲学<sup>(12)</sup>のほうが役に立つと述べた或る人物（鈴木ではない）の見解に驚いたと述べる。近代西洋の思想を古代インドのテキストに読み込むことが警戒されている。まさにこの点で鈴木『大乘仏教概論』もまた批判されることになる。ブサンによれば、

「彼「鈴木」の大乘仏教は、有益で許される範囲を超えて、ヴェーダーンタ哲学に染まっており、またドイツ哲学に染まっている。」(p.886)

大乘仏教には多様な思想が含まれているが、

「著者「鈴木」は、学派や教義の多様性に言及することを省略し、我々に真の大乘仏教として、仏教的というよりずっとヴェーダーンタ的でヘーゲル的な汎神論のシステムを示している。」(p.888)

「大乘仏教は最終的にヴェーダーンタ哲学に合流するが、最初からヴェーダーンタ哲学だったのではない。」(p.889)

とプサンは言う。鈴木という仏教ではナーガールジュナ（竜樹）やアサンガ（無著）が正当な位置を占めていないと指摘されている。

プサンによれば、「法身」を宇宙の究極的原理とする鈴木の見解は真の大乘仏教ではない。そして、

「T・スズキは、大乘仏教のこのヴェーダーンタ化に満足せず、ハルトマンの三巻『無意識の哲学』を助けに呼び出している。」(p.888p)

とプサンは言う。つまり、「法身」を「どこにでも広がり、いつでも働いている自発的な意志」と捉える鈴木の見解はハルトマンの「無意識」を取り入れた解釈だとプサンは考えている（私は本稿でショーペンハウアーの「意志」を鈴木が「法身」に置き換えたたと解釈したが、プサンはハルトマンの「無意識」を「法身」に置き換えたたと考えているようである<sup>(15)</sup>）。「T・スズキの著書はマントラ学派（真言宗）の立場の影響を受けているように思われる。」(p.893)とも述べている。鈴木は著作にサンスクリットの誤植や誤解が少なくないこともまた批判されている。

このように、プサンは鈴木がヴェーダーンタ哲学的なもの、あるいはハルトマンの「無意識」やヘーゲルの汎神論に似たものを大乘仏教として示していることを批判した。プサンの立場は、原始仏教から大乘仏教の諸相の成立・

展開へという仏教の歴史の変遷の姿を正確に把握しようとする立場である。もちろんその立場は尊重されるべきなのだが、鈴木『大乘仏教概論』をその基準だけで批判してよいのかも思われる。それは釈やケイラスの仏教革新運動を継ぎ、近代科学の時代に存立しうる仏教を新たに構築しようという意図も込めて書かれたものだったからである。

鈴木『大乘仏教概論』には大乘仏教の「多様性」が描かれていないとブサンは批判した。たしかに大乘仏教には、「色即是空」の般若系の思想もあれば、浄土系の阿弥陀仏の思想もあれば、真言系の大日如来との一体化の思想もある。今日大乘仏教とは何かを説明する際には、これらを網羅的に列挙することが求められるが、鈴木はその網羅性には向かわず、むしろ、法身の万物への顕現という、その中の一つの思想で大乘仏教を代表させようとした。彼はそれが大乘仏教の本質だと考えたからである。大乘仏教を説明するスタイルとして、様々な形態を網羅的に列挙するのではなくて、著者が本質だと考える一つの思想で代表させるとい手法があってもよいのではないかと私は考えている。もちろん、その際には、大乘仏教の本質は何なのかという問題について様々な立場があるであろうが。

仏教の専門家ブサンによる批判の一方で、鈴木『大乘仏教概論』はイギリスの或る雑誌に評価されて再録されることにもなる<sup>116</sup>。そして、冒頭で指摘したように、ドイツの思想家マックス・ウエーバーが『ヒンドウ教と仏教』という著作の中で鈴木『大乘仏教概論』に言及している。

本稿執筆の当初の計画では、この第四章において鈴木とウエーバーとの思想的関係を論じる予定であったが、この論点については昨年別の機会に発表することになった<sup>117</sup>。本稿ではその詳細については省略し、概略のみを記しておく。

まず第一節では、ウエーバーと鈴木がアメリカで「芸術・科学会議」という同じイベントに参加していたことを紹介し、彼らが時間的・空間的な意味で意外に近いところにあったということを示した。次に第二節では、ウエーバーの『大乘仏教論』を解説することでウエーバーが鈴木から学んだことと両者の『大乘仏教論』の方向性の違いを明らかにした。さらに第三節では、鈴木とウエーバーとがともにウィリアム・ジェイムズに親近感を抱いていたことを手がかりとして、ジェイムズ思想のうちのどこに親近感を抱くのかにこの二人の思想の対照性が現れていることを示すとともに、三者に共通するものは何なのかを探ってみた。最後に第四節では、鈴木は「愛と知との相即性」をしばしば主張しているのだが、ウエーバーは「愛と知」をどう論じているのかについても考えてみた。

鈴木著作にウエーバーが言及してから鈴木は五十年近くも生きたのだが、残念ながら、鈴木がウエーバーについて論じていることはなかった。ともあれ、マックス・ウエーバーが鈴木『大乘仏教概論』に論及したということは、思想的にはいくつかの意味で興味深い出逢いだった。それは近代日本の宗教思想にウエーバーが出逢った一つの接点であった。また、古代インドのウパニシャッドの思想が十九世紀ドイツのショーペンハウアーにインパクトを与え、そのショーペンハウアー思想に近代日本の鈴木大拙が影響を受け、その鈴木が書いた著作を二十世紀初頭のドイツでウエーバーが読んで、という実に壮大な東西の思想交流・交錯の軌跡がここに結実しているとも見えるのである。

註

- (86) 井上禅定『釈宗演伝』（註64に前掲）。
- (87) Harold Henderson, *Catalyst for Controversy: Paul Carus of Open Court, 1893, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press*.
- (88) 一八七四年にラ・サールに建てられたヘゲラーの邸宅（現存）の内部に、一八八七年にオープン・コート社が創られた。シカゴの

万国宗教会議の折に釈宗演が招待されたものの邸宅である。

- (87) Paul Carus, "The world's religious parliament extension" (*The Monist*, Vol. V, No.3, April 1895, pp.345-353), p.353.
- (88) Paul Carus, *The religion of science*, 1893, Chicago: The Open Court Publishing Company, p.iv. パウル・ケーラス著、長谷川天溪「誠也」訳『科学的宗教』(一八九九年、鴻盟社)・二頁。
- (89) Paul Carus, *The Philosophy of Form*, 1911, Chicago: The Open Court Publishing Company, p.3.
- (90) ケイラスとは対照的に、鈴木大拙と西田幾多郎はウィリアム・ジェイムズから深い影響を受けていた。鈴木とジェイムズとの関係については、拙稿「鈴木大拙とマックス・ヴェーバー」(『理想』第七〇七号、二〇二二年七月、九二―一二八頁)第三章を、西田とジェイムズとの関係については、拙稿「西田幾多郎の『善の研究』とウィリアム・ジェイムズ」(日本宗教学会(編)『宗教研究』第三六二号、二〇〇九年二月、四九―七二頁)を参照していただきたい。
- (91) Paul Carus, "Whence and whither: in reply to my critics" (*The Open Court*, vol.16, no. 2 (No.549), February 1902, pp.74-85), p.79. ケイラスの著作『(から)から(から)』(Whence and whither) (一九〇〇年)への批判に対する応答である。
- (92) Paul Carus, *The Philosophy of Form*, p.35.
- (93) *The World's Parliament of Religions* (ハロース版), Volume 2, pp.978-981. ケイラスの原稿の邦訳「宗教的天啓としての科学」が、長谷川訳『科学的宗教』(註90に前掲)に、付録(一―二九頁)として収められている。
- (94) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S.493. 西尾訳Ⅲ一三七頁。
- (95) 『ダンマパタ』は、中村元(訳)『ブッタの真理のことは・感興のことは』(一九七八年、岩波文庫)に『真理のことは』として収められている。ケイラスが引用しているのは、「実にこの世においては、怒みに報いるに怒みを以てしたならば、ついに怒みの息むことがない。怒みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。」(二〇頁)という言葉だと推測される(「愛」という言葉はないが。「怒らないこと」によって怒りにうち勝て。善いことによって悪いことにうち勝て。)(四二頁)という言葉も同趣旨だと考えられる。
- (96) Paul Carus, *The Gospel of Buddha*, 1894, fifteenth printing 1921, Chicago: The Open Court Publishing Co.
- (97) 鈴木大拙(訳)『仏陀の福音』(一八九五年、一九〇一年改正再版、森江書店、鈴木全集二五巻所収)。英訳と邦訳とで章の構成にズレがあるのは版の違いによるものと推測される。
- (98) Daisetz Teitaro Suzuki, "Introduction: A Glimpse of Paul Carus", Joseph M. Kitagawa (ed.) *Modern Trends in World Religions: Paul Carus*

*Memorial Symposium* (1959, La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company), p.xi.

- (101) ウェーバーの「脱呪術化 (Entzauberung)」概念については、拙稿「ウェーバーの『エントツァウベルンク』とは何か」(江川純一・久保田浩編『宗教史学論叢19 「呪術」の呪縛 上巻」(二〇一五年三月、リトン社)、九九―一四二頁)を参照。ウェーバーの「脱呪術化」は、呪術性を脱却して宗教に徹するという意味と、呪術からも宗教からも脱却して世俗化するという意味とを併せもつ。ケイラスの場合は前者の「脱呪術化」だと言える。
- (102) 仏教を「科学の宗教」と見做すポール・ケイラスの立場については、ケネス・タナカ『アメリカ仏教——仏教も変わる、アメリカも変わる』(二〇一〇年、武蔵野大学出版会)、一〇六―一〇八、二〇六―二〇八頁も参照。
- (103) Paul Carus, *Karma: A Story of early Buddhism* (1895, illustrated & printed by T. Hasegawa, Tokyo, for The Open Court Publishing Co., Chicago, 前年オープン・コート社で刊行されたものが日本で挿し絵を入れて刊行された。鈴木大拙(訳)『因果の小車』(一八九八年、長谷川商店、鈴木全集二六卷一―一八頁)。
- (104) 芥川龍之介「蜘蛛の糸」(同「蜘蛛の糸・杜子春」、一九六八年、二〇一〇年改版、新潮文庫、一―三頁。長尾佳代子「芥川龍之介『蜘蛛の糸』原作の主題——ポール・ケイラスが『カルマ』で言おうとしたこと」(仏教文学研究会(編)『佛教文学』第二七号、二〇〇三年、一六―一七二頁)が、ケイラスの『カルマ』と芥川の『蜘蛛の糸』とを比較している。
- (105) 吉田精一「蜘蛛の糸・杜子春」について(前掲『蜘蛛の糸・杜子春』、所収)。
- (106) ドストエフスキー(原卓也訳)『カラマゾフの兄弟(中)』(一九七八年、二〇〇四年改版、新潮文庫)、二二〇―二二二頁。
- (107) Paul Carus, *Amidha: A Story of Buddhist theology* (1906, Chicago: The Open Court Publishing Company). 鈴木大拙(訳)『阿弥陀仏』(一九〇六年、丙午出版社、鈴木全集二五卷五―一五八七頁)。「訳者は必ずしも原文に拘泥せず、処処自家の意見を以て改竄したり」(五二三頁)と鈴木が書いているということに注意しておきたい。
- (108) ウェーバーの「神義論 (Theodizee)」については、拙著『ウェーバーの倫理思想——比較宗教学に込められた倫理観』(二〇一一年、未來社)第四章で論じた。
- (109) ナイリノイ大学カーデンポイテル校モリス図書館にその資料が保管されているとヘンダーソンは書いている (Henderson, p.98)。この資料を確認したかったので当該図書館に問い合わせたが、その資料および一八九六年一月二三日付けケイラスから釈宗演宛て書簡は発見できないという回答だった。

- (110) 長尾佳代子「日本近代化におけるポール・ケイラスの関わり」(『大阪体育大学紀要』第三九巻、二〇〇八年、二六五―二七五頁)、二六八頁。
- (111) Paul Carus, *Buddhism and its Christian critics*, 1897, Chicago: The Open Court Publishing Company, p.301.
- (112) そのほかの思想家からの影響については今回は断念する。スウェーデンボルグと鈴木との関係については拙稿「鈴木大拙の『日本の靈性』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)の中で言及した(六一―六二頁)。知と愛との相即に鈴木はしばしば言及するのだが、鈴木にとって、実はこの論点は仏教特有の思想ではなく、スウェーデンボルグ(一六八八―一七七二年)の「神智」と「神愛」との本来の一体性という立場とも重なる思想であった。鈴木は一九一四(大正三)年にスウェーデンボルグの *The Divine Love and Wisdom* の和訳を『神智と神愛』というタイトルで刊行している。この書では、神の本質は愛と知という二つであること、そしてこの愛と知とは不可分であることが主張されていた。Emanuel Swedenborg, *The Divine Love and Wisdom*, 1912, London: J. M. Dent & Sons, Ltd., pp.12-15. 鈴木大拙(訳)『神智と神愛』(鈴木全集二五巻、所収)、二八―三三頁。
- (113) Louis de la Vallée Poussin, "Daiseiz Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*" [review], *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1908, Cambridge University Press, pp.885-894.
- (114) E. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung*, 1869, Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- (115) エドゥワルト・フォン・ハルトマン(一八四二―一九〇六年)がシヨープンハウアーの意志とヘーゲルの理知とを統合しようとし、この立場をケーベルも西田幾多郎も継承していることに關して、拙稿「西田幾多郎の『善の研究』とシヨープンハウアー」(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)第四章を参照。当時の人々にとってシヨープンハウアーとハルトマンとは或る意味で重なり合っていたものと考えられる。森鷗外『妄想』(『森鷗外全集』第三巻、一九五五年、ちくま文庫、所収)には、かつてベルリンで医学を学び今は日本の海辺でひっそりと暮らしている主人公の考えてきたことという形で、ハルトマンやシヨープンハウアーやニーチェへの関心と感想が述べられている。
- (116) *Buddhism in England: the organ of the Buddhist Lodge*, London, May, 1930 - March-April, 1934. すでに絶版になっていた鈴木の *Outlines of Mahāyāna Buddhism* は、*Buddhism in England* の一九三〇年六月号から一九三四年三・四月号にかけて、「少し短縮」した形で連載されている。それに先立ち、一九三〇年の五月号で、*Buddhism in England* の編者は案内の文章を書いている(pp.15-17)。その中では、

アシユヴァアゴーシヤを（鈴木と同じく）紀元一世紀の終わりの人物とし、彼の著作とされ、鈴木が英訳した『大乘起信論』は大乘仏教の思想を集約して哲学的・宗教的な体系へと統合したものと指摘されている。そして、そもそも、「宗教」の基本的な要件として、現象を超越する根本的实在（*Realität*）、人間とこの実在との本来の一体性、実在との最終的一体化という目標、という三点を挙げ、初期の仏教はこの「宗教」に該当しないが大乗仏教は該当すると述べる。大乗仏教では知と愛とが重視されることも指摘されている。

（117）前掲拙稿「鈴木大拙とマックス・ヴェーバー」（『理想』第七〇七号、所収）。

紙幅の制約のため、第五章は次号に掲載いたします。