

シヨーパーンハウアーとの関連から見た西田幾多郎と鈴木大拙

横田理博

一 序

西田幾多郎（一八七〇～一九四五年）と鈴木大拙（一八七〇～一九六六年）という二人の思想家^①が、ともにインパクトを受けて影響された思想家は少なくない。アルトゥーア・シヨーパーンハウアー（一七八八～一八六〇年）もその一人である。シヨーパーンハウアーの『意志と表象としての世界』^②（一八一九年初版）は青年期の西田と鈴木に大きなインパクトを与えた。本稿では、西田と鈴木とがそれぞれシヨーパーンハウアー思想から何をいかに吸収し継承したのかを明らかにしてみる。そして、そのことを通じて、つまりシヨーパーンハウアーという思想家を媒介とすることによって西田と鈴木との思想を再考してみたい。まず、鈴木大拙とシヨーパーンハウアーとの関係について考えてみよう。

二 鈴木大拙とシヨーパーンハウアー

1 「生への意志」と「無明」、「渴愛」

雑誌『日本人』第七二～七四号に掲載された鈴木^③の論考「妄想録」の中にシヨーパー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（一八九七年アメリカに渡った鈴木は、以後、シカゴ郊外のラ・サールに十一年間滞在し、ポール・ケーラスのもとで『老子道德経』などの英訳を手伝うことになる）。この論文の後半（鈴木全集三〇巻一六三～一七一頁）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あらず。」（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爲すに任せ」（鈴木全集三〇巻一六六頁）ることへとつながる。

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 [panlogism] よりもシヨ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^マして、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ずして、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。」（鈴木全集三〇巻一七〇〜一七一頁）

シヨッペンハウアーが「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」であって、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。

その後、一九〇七年出版の英文論考 *Outlines of Mahāyāna Buddhism*（『大乘仏教概論』³）の中で鈴木は、仏教の「無明」はシヨッペンハウアーの「盲目的」な「意志」に対応すると指摘している。

『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つて、シヨッ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、真如のネガティブな現れであつて、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.181, 佐々木訳一九六頁）

「法身」の顕現であるゆえに自他一体だという『大乘仏教概論』における鈴木の本義には、「生への意志」の顕現であるゆえに自他一体だというシヨッペンハウアーの見地が援用されていると私は考えている。自分と他人とは一体であるということ⁴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ッ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

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。

2 「厭世」

ところで、一九〇〇年に『桑港^{サンフランシスコ} 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。」(鈴木全集三〇巻二一五頁)

「妄想録」ではショーペンハウアーが「不健全なる厭世主義」に陥っていると批判していたのだが、ここで鈴木はショーペンハウアーの「厭世」観を肯定的に評価している。「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。宗教の端緒としての「厭世」を認めるとはいえ、宗教が「厭世」で終わってよいとは考えられない。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『日本的靈性』(一九四四年)では、ウィリアム・ジエイムズの「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⁷⁾。また、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』でも繰り返され、「厭世教でない宗教は宗教でない。」(鈴木全集一〇巻四一〇〜四一一頁)と書かれている。

三 西田幾多郎とショーペンハウアー

次に、西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』との関係について考えてみよう⁸⁾。

西田は若い頃にショーペンハウアーを愛読していた(西田全集一〇巻三九九頁)。「善の研究」(一九一一年)においては、様々な思想家の思想を学んだ上で西田は自説を形成しているのだが、参照された思想家の一人がショーペンハウアーである。『善の研究』の本質的なところにショーペンハウアーからの影響があると指摘されてきた⁹⁾。以下、三点について、ショーペンハウアーと西田との類似点を挙げてみる。

1 「直覚」の重視——宗教と芸術

明治三十五(一九〇二)年十月二十七日、渡米中の鈴木大拙に宛てて西田幾多郎が書いた書簡(西田全集一九巻六二〜六四頁)には、

「余常にショーペンハウエルの意志を根本となす説及其
reine Anschauung [純粹直観] の説はヘーゲルなどの

Intellectを主とする説より遙に趣味あり且つ deep なりと
思ふかいかん」(西田全集一九卷六三頁)

と書かれている。

議論は精密だが「造り物」のような倫理学の書物よりも、偉大な人間の深い「魂の経験」そのものを表現した書物を好むという流れの中で、後者のタイプの著作の著者の一人としてショーペンハウアーが意識されている。ダンテの『神曲』がダンテの深い「魂の経験」を表現しているのと同じように、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』はショーペンハウアーの深い「魂の経験」を表現している、と西田は考えているようである。

そういう意味で西田がショーペンハウアーを愛読しているというだけではない。そもそも、議論の精密な倫理学よりも偉大な人物の「魂の経験」そのものを表現している著作のほうに真実味があるという見解自体、ショーペンハウアーが『意志と表象としての世界』の中で表明した考え方であった。彼は宗教の教理や哲学を「抽象的な認識」とし、諸宗教の聖者たちはこの「抽象的な認識」のレヴェルで多様であっても、「直覚的な認識」とそこから派生する「行状」においては共通していた、と考えている。とはいえ、この「直覚的認識」は本来言葉で伝達不可能なものであるから、聖者についての伝記などを読むのが望ましいとして、数々そういう文献を挙げている(第六八章)。また、ショーペンハウアーは、倫理学という「抽象的認識」が人

を道徳的にすることができないのは、美学の本を読んで立派な芸術家になれるわけではないのと同じことだということも書いてくる(S.375, 西尾訳Ⅱ二三八頁、S.501, 西尾訳Ⅲ一三九頁)。道徳的センスと美的センスとを並べて、どちらにとつても抽象的・概念的な認識は役に立たないと考える点で西田とショーペンハウアーとは同じ立場であったと考えられる。

西田が「知的直観」論において、そこに「宗教家の直覚」と並んで「美術家の直覚」を例に挙げているところ、つまり、純粹経験の最も深いところに芸術と宗教とが位置づけられていることは特徴的だと言える。芸術家が「統一的或者」を直覚してそれを作品に表現する(西田は学問よりも芸術のほうが「實在の真相」に近づけると考えていた)、それと同じように人は宗教において「統一的或者」を直覚して、学問(思惟)と道徳(意志)の両面においてそれを展開する。この図式は『善の研究』を通じて一貫している。

このように芸術と宗教とをともに人生にとつて核心的なものとする西田の考え方には、ショーペンハウアーと重なるところがある。ショーペンハウアーの場合にも、いつまでもやみくもに駆り立てられる「意志」から逃れる術すべとして、芸術と宗教というものがあつた。芸術は一時的な鎮静、宗教は永続的な鎮静すずみという違いはあつたが、いずれも「救済」であつた。

2 意識の中の「意志」の優位

ショーペンハウアーは、認識より意志が優位に立つことを主

張している。認識が根本で意志が第二的だというデカルトなどに見られる主張をショーペンハウアーはしりぞけ、意志が根本で認識は第二的だと主張する。人間は、或る事柄をまず善だと認識して、その結果としてこれを欲するのではなく、まず先に或る事柄を欲し、その結果としてこれを善だと認識する、というのがショーペンハウアーの考えである。

「意志こそ第一のもので根源的なものであって、認識は、あとから付け加わって意志の現象にその道具として帰属しているものにはすぎない。」(543、西尾訳Ⅱ二九〇頁)

意識の中で「意志」が優位にあることは西田もまたしばしば主張している⁽¹⁰⁾。たとえば次のように書かれている。

「意志といふのは普通の知識といふ者よりも一層根本的な意識体系であつて統一の中心となる者である。」(西田全集一卷三二二頁)

「此三方面「知情意」の中、意志がその最も根本的な形式である。」(西田全集一卷四九頁)

また、西田は『善の研究』第三編で倫理学の諸説を検討する際、善の根拠を人間本性に求める「自律的倫理学」として、知情意に対応する三類型、すなわち、「理性」に基づく「合理説」または主知説、「苦楽の感情」に基づく「快樂説」、「意志の活動」に基づく「活動説」という三類型を立て(西田全集一卷一〇四頁)、合理説と快樂説を批判して最終的に「活動説」を主張する。この議論にも、「意志」を優位とする立場を認めるこ

とができる。

以上のように西田もショーペンハウアーも、心の働きの中で「意志」を中心と見ている。ただ、いずれの場合も、ここでの「意志」はあくまでも人間の個々人の意識のレベルで考えられていて、いわゆる「本体」としての意志(ショーペンハウアーが「即自態」と呼ぶ「生への意志」)ではない。

3 本体としての「意志」——「本体/現象」という体系

自然と精神とは不可分だとした上で、さらに両者合一の根本が「神」だと西田は言う(西田全集一卷七八頁)。

「神とはこの宇宙の根本をいふのである。……余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの實在の根柢と考へるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 manifestation である。外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない、我々は此等の物の根柢に於て一々神の靈光を拝することができるのである。」(西田全集一卷一四二頁)

神と宇宙(世界)との関係は、「本体と現象との関係」、「意識統一と其内容との関係」(西田全集一卷一五二頁)であり、両者は「同一實在の両方面」だと西田は言う。このような西田の「汎神論」(西田全集一卷一三九頁)は、ショーペンハウアーの思想とどういう関係にあるだろうか。

ショーペンハウアーにおいては、時間・空間・因果性は「表象」の世界にある限りのすべてのものに伴っている。「根拠の原理」であったが、「意志」は世界のすべての現象の背後にある「一」なるものである。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」(S195, 西尾訳一二八七頁)。

個々人は通常は「個別化の原理」という「マヤー」【幻影】のヴェールのもとに、自分と他人とを区別しているが、「物自体」としての「意志」という観点から見れば、自分も他人もともに一つの同じ「生への意志」とう「即自態(Ar-sich)」の現れであり、一体である。

「自分自身の現象の即自態はまた他人の現象の即自態でもある、すなわちそれはおのおのの事物の本質を成し、おのおのの事物のうちに生きている生へのかの意志(Wille zum Leben)である、そのみならず、この即自態こそ動物にも全自然にも広がっている」(S207, 西尾訳一四九頁)

「我々の真の自我は単にこの個別の現象たる自分の人格のうちにあるだけではなく、生きとし生ける万物の中に存在している」(S508, 西尾訳一五〇頁)

西田からの先の引用文「外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない」(西田全集一巻一四二頁)という叙述は、「神」を「意志」と置き換えてみれば、無機物・植物・動物・人間ひっくるめて「意志」の現象

だというショーペンハウアーの思想と構造上は類似するようにも見える。ショーペンハウアーにとって、世界は「意志」という本体(即自態)の「現象」であった。ただし、ショーペンハウアーの「本体/現象」の関係は、目には見えない本体が文字通り「現れる」、「形をとる」といった意味であり、西田の言う「統一するもの/統一されるもの」という関係ではなかった。分裂を克服すべく現実に働きかけ続ける「統一」というダイナミズムを想定している点で西田の「神/世界」観はショーペンハウアーの場合とは異なっている。

とはいえ、見方を変えれば、西田が神を「統一力」と考えているということは、神に静態的な実体ではなく、「意志」的なダイナミズムを想定しているのであるから、その点に限ってはショーペンハウアーの「意志」と通じ合うものがあると言えないでもない。我々が生きていることを促している一種の力があり、生きとし生けるものすべてがその力の働きを担っていることによつて連帯しているという漠然とした世界観を西田とショーペンハウアーとは共有していたのではなからうか。

『意志と表象としての世界』と『善の研究』、両著作の間には、以上のように、抽象的な論理よりも直覚・直観を重んじる点、あるいは、人間の意識の働きの中で「意志」を中心と見るという点、また、人間の意識をも全宇宙をも包括的に導いている力があるのだと考える点、これらの立場において類似するところがある。一方、それらの類似点にもかかわらず、両著作の思想

には、対照的とも言えるほどの大きな違いもまたある。たとえば、『善の研究』がオプティミスティクなヴィジョンに帰結するのに対して、『意志と表象としての世界』には、意志の否定、「諦念」という生き方に帰着するペシミスティクなヴィジョンがある。また、国家と道徳の問題に関しても両者は対照的な考え方をもっている。⁽¹⁾

四 結

ショーペンハウアーを介することで、鈴木と西田について何か見えてきたことはあるだろうか。鈴木も西田もそれぞれにショーペンハウアー思想のインパクトを吸収し継承しようとしていたが、そこには微妙な違いもあった。

第一に、抽象的な知、分別的な知よりも「直覚」を重視する点は、ショーペンハウアー、鈴木、西田に共通する点であった。⁽²⁾直覚を重視するとはいえ、もちろん彼らは直覚にとどまらない。直覚したことを論理的に語ろうとする。その語り方は、西田の場合は「哲学」として論理を徹底していくが、鈴木の場合は当初から「哲学」とは距離をとった「宗教」の立場であり、生き方・境地の問題へと帰着していく（たとえば、「有るは有るに任せ」）。

第二に、これは「明治の青年」に共通する点かもしれないが、二人とも、心安らかに隠遁生活を送ることよりも、社会（現実）に向かってアクティヴに活動することを推奨した。この点はシ

ョーペンハウアーの『意志と表象としての世界』が（この書の大部分は「意志の肯定」とも思えるのだが最後の数章で）「意志の否定」に向かうのとは対照的であった。ただし、鈴木にはショーペンハウアーの「厭世」観を宗教には不可欠として評価しているところもあった。西田にも、現にある自分（「偽我」）をいったん否定して、大なる自己（「真の自己」）を肯定するという方向性はあるのだが、「厭世」ということにひとまず共感する姿勢が、西田には見出せない。西田の場合、否定されるのは現にある自己だが、鈴木の場合、否定されているのは、思うにまかせぬこの現にある世界であった。

第三に、鈴木はショーペンハウアーの「意志」の顕現という思想にならって「法身」の普遍的顕現という「本体／現象」図式を提示した。ここで西田の『善の研究』の「神」という統一力と統一される世界という「本体／現象」図式と重なる。ただし、鈴木は「無明」や「渴愛」という盲目的ダイナミズムの局面にも着目していた（ショーペンハウアーの「生への意志」論と仏教的感性とがそこで結び付いた⁽³⁾）のに対して、西田の場合、鈴木の「無明」、ショーペンハウアーの「生への意志」に見られる盲目的な局面を積極的にとりあげることとはなかった。しかし、盲目性はとりあげられないにせよ、西田の『善の研究』の基軸にある「統一」や「意志」や「活動」という点においてはショーペンハウアー思想における意志のダイナミズムと共通するところはあったと言える。

- (1) 『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『鈴木全集』、『西田幾多郎全集』全二四巻(二〇〇一〜二〇〇九年、岩波書店)を『西田全集』と略記する。なお、[]内は引用者による補足である。
- (2) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Sämtliche Werke Band I, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, Stuttgart; Suhrkamp. 西尾幹二訳「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)。引用にあたっては必ずしも既訳に従っていない(以下の邦訳についても同様)。
- (3) Daisetz Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahayana 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。のちにマックス・ウェーバー(一八六四〜一九二〇年)は『ヒンドゥー教と仏教』の中で大乘仏教の教理を説明するにあたって主として鈴木大拙のこの『大乘仏教概論』を参照し、大乘仏教徒の生き方に「世俗内的神秘主義(die innerweltliche Mystik)」を見出すことになる。拙著『ウェーバーの倫理思想——比較宗教学会学に込められた倫理観』(二〇一一年、未來社)第三章第三節を参照。
- (4) 鈴木大拙の『大乘仏教概論』に描かれた思想とショーペンハウアー思想との関係については、拙稿「鈴木大拙の『大乘仏教概論』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』第七九輯、二〇二〇年三月、所収予定)第一章で論じている。
- (5) 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)。
- (6) ショーペンハウアーの「生への意志」についての鈴木と同様の言及は、一九五二年のコロンビア大学での講義録——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)、三二二頁(英文 p.21)——や駒澤大学教化研究所編「禪と念仏」(一九六〇年、講談社)に所収の「正力氏の坐禅体験について」(原英文、鈴木全集三四巻二〇六頁)にも見出せる。
- (7) 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、所収)、三二一、三二二、三四、七二頁を参照していただきたい。
- (8) 西田幾多郎とショーペンハウアーとの関係について詳しくは拙稿「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、所収)で論じている。
- (9) 竹内良知「西田幾多郎」(一九七〇年、東京大学出版会)、一八〇頁。
- (10) 山口時代の西田は「智情意のうち」「感情」を中心にしていた(西田全集一巻五五頁)。「感情」から「意志」への中心移動を指摘することができる。拙稿「山口の西田幾多郎」(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第二七巻第一号(通巻四三三号)、二〇一五年二月、所収)、二二一、二四頁を参照。
- (11) これらの対照的な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」第三章で論じている。
- (12) さらに言えば、この点はウイリアム・ジェイムズにも共通する。ジェイムズの『宗教的経験の諸相』(一九〇二年)が鈴木と西田双方に与えた影響は絶大であった。西田への影響については、拙稿「西田幾多郎の『善の研究』とウイリアム・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、所収)を参照。
- (13) ショーペンハウアーを仏教論に活用する試みは、のちの木村泰賢にも見られる。縁起説をめぐる木村泰賢と和辻哲郎との論争については、拙稿「西田幾多郎と和辻哲郎における『個人』の生き方」(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第一一巻第二号(通巻二二二号)、一九九八年二月、所収)、一八九〜一九〇頁を参照。
- (14) 一九三二年の講演「實在の根柢としての人格概念」の中で西田はショーペンハウアーの首目的意志に「理ある」とは言っている(西田全集二巻三三三〜三三四頁)。

(よこた・みちひろ、近現代ドイッ・日本思想、

九州大学大学院教授)