

シヨーパーンハウアーと涅槃

林 克 樹

小論はシヨーパーンハウアーの「生への意志の否定」という概念が、仏教において複義的な「涅槃」を統一的に把握し、しかもその構造契機を、未だ明確に主題化してはいないものの、予料的にはほぼ余すところなく射程に入れていることを証示しようとするものである。「生への意志」はカントの「物自体」を継承した概念であるから、シヨーパーンハウアーの功績は、ドイツ観念論以降の哲学者たちが不要なものとした「物自体」に、彼が独自の意味を読み込んだことの賜物である。

考察の手順は以下のとおりである。第一節では、最初にシヨーパーンハウアーの基本概念である「生への意志」とその「否定」の意義を説明した後、「意志の否定」がもたらす「意欲しないことの実現」といわゆる「有余依涅槃」との対応関係が示される。第二節では、「意志の否定」はその帰着点としての「無」と不可分であること、したがってシヨーパーンハウアーはいわゆる「無余依涅槃」をも射程に入れていること、そればかりか、『マハー・パリニッバーナ・スッタタ（大般涅槃經）』に説かれる「アーユスのサンカーラを捨てて」ことに直接的に対応する「生への意志の否定」によって「涅槃」を受け止めたシヨーパーンハウアーは、現代の仏教学で問題となる「証の二重性」を洞察

する視点を萌芽的に獲得できていることを論究する。第三節では、「意志の否定」は「恩寵」のはたらきの結果として成就すると述べたシヨーパーンハウアーの比喩の意味を仏教側から確かめる。その際、親鸞の「如来回向」の思想を参照し、さらに「生への意志」の親族概念とも言える「本能」と「本願」の内在的超越における関係を基礎に据えた曾我量深の教学が援用される。

一 意志の否定と涅槃

シヨーパーンハウアーは彼の中心問題である「生への意志の否定」の意義を明らかにするために、折に触れて仏教の「ニルヴァーナ（涅槃）」に言及している。その意図が最も明瞭に現れている一例として主著『意志と表象としての世界（*Die Welt als Wille und Vorstellung*）』続編の次の箇所を挙げることができる。

「あらゆる純粹に道德的な行動に付随する神聖性はすでに、そういう行動が、最終的な根拠においては、すべての生けるものの内的本質（*inneres Wesen*）の数的同一性についての無媒介の認識から生じることに基づく。しかしこの同一性は本来、意志の否定（ニルヴァーナ）の状態においてのみ現存する。なぜならその肯定（サンサーラ「世間あるいは輪廻」）は、意志が数多性において現象することを形式としているからである。生への意志の肯定、現象世界、すべての存在体の多様性、個性性、エゴイズム、憎しみ、悪意は一つの根から生じる。同様に、物自体の世界、すべての存在体の同一性、正義、人間愛、生への意志の否定もまた「一つの根から生じる」」（IV, 713 f.）。

ここでは「意志の否定」はただちに「ニルヴァーナ」と言い換えられている。我々は自己自身の内に盲目的な生への意志を見出す、それはすべての生けるもの、すべての存在体の「内的本質」である。しかし、生への意志が「数多性において現象する」表象の世界においては、この内的本質の同一性を正しく捉えることは難しい。それは「ニルヴァーナ」、すなわち生への意志が廃棄された状態において顕示される特性である。

ショーペンハウアーの仏教理解が妥当なものであるか否かを問う前に、まず「生への意志」という基本概念について説明しておかなければならない。それはカントの「物自体」を継承したものである。「どのような種のものであれ、すべての表象、すべての客観は現象である。しかし意志だけは物自体である」(I, 154 f.)。「意志はあらゆる個別なもの、同様にまた全体の最内奥であり核心である。意志はあらゆる盲目的に作用する自然力の内に現象し、また人間の熟考された行為の内にも現象する。両者の大きな相違はやはり現象することの度合いに関わるにすぎず、現象するものの本質には関わらない」(I, 155)。

では、「世界の最内奥の本質」である意志は何を欲しているのか。ショーペンハウアーは言う。「……意志が意欲するものとはこの世界、それがまさに現にあるとおりの生にほかならない」(II, 347)。「したがって我々は現象する世界を意志の鏡、意志の客体性と呼んだのである。そして、意志が意欲するのはつねに生である。なぜなら生は表象に対するかの意欲の表現 *Darstellung* 以上のものではないというまさにそのゆえにである。そういうわけであるから、我々が端的に『意志』と言うかわりに『生への意志』と言う場合、同じことであり、冗語法にすぎない」(ibid.)。

ここに見られる特徴的な思维方法は、意志が欲するものは「この世界」(現象世界、表象としての世界)であり、それは「意志の鏡、意志の客体性」である、ということにある。世界が意志の鏡と呼ばれるのは、それが自己の可視

性をもたらずからである。結局、物自体としての「意志」は自己を見んとする意志である。そして、自己の可視性に対する意欲の「表現」が「生」にほかならない。「意志はあらゆる盲目的に作用する自然力の内に現象し、また人間の熟考された行為の内にも現象する」。なるほど人間の熟考された行為は目的合理的な行為であり、意志は表象能力を獲得することによって「自分の意欲についての、また自分が意欲するものが何であるかについての認識を獲得する」(II, 347)。しかし人間の目的合理的な行為を遂行するこの意志も、二つの意味で依然として、あるいはより一層「盲目的」である。なぜなら、第一に、意志は「自分が意欲するもの」を表象の対象の内に見定めるのであるが、意志が求めているものが自己の可視性であり、最終的には自己自身であるのなら、意志は自分が意欲するものを決して手に入らない仕方で求めていることになるからである。第二に、表象による意志の客体化、すなわち意志の可視性の獲得によって、意志は自己を実体化し、自己を自分の意欲の実体的根拠であると錯認するに至るからである。

以上によってショーペンハウアーが「生への意志」と呼ぶものの概要が明らかとなった。「涅槃」に比せられる「意志の否定」は、意志のこの本質を徹底的に認識することから導かれる。それは「……認識に基づいて意欲が終わる場合に現れる」(II, 359)。この認識とは「苦」の認識である。「彼[表象としての世界が「個体化の原理」という「マヤーのヴェール」に覆われていることを看破している者」は全体を認識し、全体の本質を把握し、それが無常の内に、空しい努力、内面の抗争、恒常的な苦悩の内に含まれていることを発見する。彼がどこへ目を向けようと、見るものは苦悩する人類であり、苦悩する動物であり、無常迅速の世界である」(II, 469)。

「個体化の原理」という「マヤーのヴェール」を看破している者は自己の意志の盲目性を認識している者である。それは、生への意志とは自分の欲するものを決して手に入らない仕方で求める際限のない努力であり、意志の自己錯

認であること、生全体の本質が苦であることを明らかに見る者である。この認識は彼を「諦念 *Resignation*」に導く(II, 489)。「生への意志の否定」とはこの認識がもたらす意志の在り方の転換である。『パレルガとバラリポーミナ』では次のように的確に言われている。「生への意志の否定ということとは、ある実体の絶滅 *Vernichtung einer Substanz* を意味するのではなく、意欲しないことの実現 *Actus des Nichtwollens* にすぎない」(IX, 339)。また主著正編では次のように言われている。「意志が……永久に鎮まっている人間、いやそれどころか、身体を維持し身体と共に消え果てるであろう炎のあの最後のゆらめきを除いては意志が完全に消えている人間の生がどれほど幸福であることか」(II, 483)。

こうして「生への意志の否定」というショーペンハウアーの中心問題と仏教の「涅槃」との対応関係が、いくらか見え得るようになったと思われる。「現象世界、すべての存在体の多様性、個性性、エゴイズム、憎しみ、悪意」は「個体化の原理」という「マヤーのヴェール」に覆われた現存、「サンサーラ」に根をもっている。「ニルヴァーナ」はその対極にあり、「意欲しないことの実現」、「身体を維持し身体と共に消え果てるであろう炎のあの最後のゆらめきを除いては意志が完全に消えている」状態である。そのかぎりでは、ショーペンハウアーの言う「ニルヴァーナ」は、いわゆる「有余依涅槃」、釈尊が縁起の法を明らかにして正覚を取ったことに相当するであろう。

ところで、ショーペンハウアーはカントの意味での物自体を「生への意志」として受け止め、それを「すべての生けるものの内的本質」として規定したのであった。しかし、「生への意志」が「物自体」の継承であるなら、「内的本質 (*inneres Wesen*)」という規定は妥当なものであろうか。周知のようにカントにおいては、現象と物自体は同一の存在体をめぐる二つの観点であり、両者は存在 (*existentia*) と本質 (*essentia*) の関係にはない。にもかかわらず「物

自体」を「本質」と規定する思维方法はショーペンハウアーにおいて一貫しており、正編でも物自体は「世界の最内奥の本質 (innerstes Wesen)」と呼ばれている (I, 61)。しかも、「すべての生けるものの内的本質」は「数的同一性 (numerische Identität)」をもつと主張される。ここで問題となる「同一性」は物自体の世界に固有なものであるが、明らかのように、これは意志が「数多性において現象する」表象としての世界との対比による特徴づけである。正編で綿密に考察されているとおり、「数多性」は表象としての世界が「個体化の原理」に従属しているゆえに成立する。物自体としての世界においてはこの原理は妥当しないのであるから、問題となる「同一性」は数的な一、すなわち〈多〉を排除した〈一〉ではあり得ないはずである。「同一性」と「数的一」の等置には、やはり「存在」の背後にある「本質」を連想させるものがある。本質の「数的同一性」を主張するショーペンハウアーの思考は、彼にとって不本意なことであっても、伝統的な形而上学の重力圏内で動いているということにならないであろうか。

しかし、重要なのは、問題となる「同一性」は「意志の否定 (ニルヴァーナ)」の状態においてのみ現存する」ということである。ショーペンハウアーは主著正編の最終節で、「……我々は一方では救いたい苦悩と終わりのない悲惨とが意志の現象、「すなわち」世界の本質であると認識し、他方では、意志が廃棄されたときには世界が溶解するのを見、我々の眼前に空虚な無だけを留め置く」(I, 507)と述べている。「意志が廃棄されたとき」、すなわち「意志の否定」においては「世界が溶解する」。ここでは「本質」はもはや、現象の背後にあつてそれを支える実体的根拠として機能していない。それゆえ、かの「内的本質」の「同一性」は、数多的な現象の根底にある一者の属性と見なすことはできない。意志の否定 (ニルヴァーナ) の状態においてのみ現存する「同一性」とは、物自体としての意志が数的に一であるということではなく、むしろ意志の否定の帰着点が「無」であることの等しさを示していると見な

ければならない。そのように解するならば、次節で考察するように、涅槃は「有余依涅槃」を超えて、さらに「無余依涅槃」の意義を帯びることになる。さらに、内的本質の「同一性」が本来、ニルヴァーナにおいてのみ現存するということは、意志の否定の帰着点である「無」は意志の本来性でもあるということに他ならない。

二 涅槃の複義性と内的構造

前節の最初に引用した主著続編の一文においては、ショーペンハウアーは「生への意志の否定」を「涅槃」と積極的に同一視していた。しかし、正編最後の重要な箇所では「涅槃」に対して消極的な言及がなされている。「……我々は、一切の徳と神聖性の背後に最終目標として浮かんでいるあの無、子どもたちが暗闇を怖がるように我々が怖れているあの無の暗い印象を払いのけなければならない。インド人が神話や、ブラフマンへの帰入、あるいは仏教の涅槃のような意味空疎な語によってそうしたように無を回避してはならないのである」(II, 508)。ここでは、仏教の涅槃は「意志の否定」の帰着点である「無」を正視していない、と言われている。

続編の一文に見られる「涅槃」は「有余依涅槃」に相当するものであった。それに対して右の引用で示唆される「涅槃」は、意志の否定の帰着点としての「無」であるから、釈尊が入滅において証した「無余依涅槃」に相当すると推察される。ショーペンハウアーの消極的な語調からすれば、ここに仏教批判を見る論者がいても当然である⁽¹⁾。しかし、ウルス・アップは「意味空疎な語」について次のように述べている。「そのような意味空疎 Bedeutungsleere [指示対象がない] は決して意義の欠乏 Sinnarmutではなく、反対に唯一つ有意義なもの (das einzig Sinnvolle) に対

するほのめかしである。この種の語は意志と表象としての世界の内部にある特殊で積極的な内容を伝達するはずはなく、世界の『消滅 Erlöschen』（ニルヴァーナ）をほのめかすのである」⁽²⁾。最高に意義のあるものは消極的にしか表現できないのであり、シヨープンハウアーはその流儀を守った、というわけである。

しかし、「涅槃」という語そのものの用い方についてはアップの言うとおりであるとしても、右の文では、この語は「無」を「回避」するものであると述べられていることは事実である。やはり正編（一八一八年）から続編（一八四三年）までに流れた年月、シヨープンハウアーの仏教研究の深まりを考慮に入れるべきであろうか。実際、続編には「無余依涅槃」に相当する事柄についても積極的な言及が見られる。

「……死は、もはや自我でなくなる大いなるチャンスである。もつとも、このチャンスをつかむ者にとってのことではあるが。生きている間は人間の意志は自由をもたない。彼の変わらぬ性格に基づいて、彼の行為は動機の連鎖に縛られ、必然性をともなうて進行する……したがって、彼が自分の本質の胚から外に出て、新たな他のものとして現れるためには、彼がそれであるところのものであることを止めなければならない。したがって死はかの縛りを解き、意志は再び自由になる。……死ぬということは個性の一面性から解放される瞬間である。個性は我々の本質の最内奥の核を形成するものではなく、むしろその迷妄の一種として考えられなければならない。真の、根源的な自由がこの「死という」瞬間に再び現れるのであり、それは以上申し立てられた意味において原状回復 *restitutio integrum* と見なされ得る。……我々が知っている生存を彼は喜んで放棄する。生存に代わって彼に生じるものは、我々の目には無である。なぜなら我々の生存は、かのものから見れば無であるからである。仏教信仰では生存に代わって生じるものをニルヴァーナ、すなわち消滅 *Erlöschen* と呼んでいる」(IV, 595 f.)。

シヨーペンハウアーはここで、「生存の代わりに生じるもの」、すなわち「意志の否定」の帰着点としての「無」が、仏教徒によって「涅槃」と呼ばれることを肯じている。このように、シヨーペンハウアーが「生への意志の否定」を涅槃に比するとき、そこには「有余依涅槃」と「無余依涅槃」の両方の意味が込められている。しかも、両者が「意志の否定」という一つ概念によって表示されることで、二つの意味の発生が単なる複義化によるものではなく、その間には必然的關係あるいは構造があることを理解する手がかりが与えられる。そのような理解の必要性は仏教学者の側からも指摘される。小川一乗は、「涅槃」は「証と証果という証の二重性」⁽³⁾において捉えられなければならない、と言う。それは「有余依涅槃」と「無余依涅槃」の二重性に他ならない。前者は釈尊三十五歳のときの「正覚（成道）」であり、後者は「滅度（畢竟涅槃）」である。小川はこの二重性の意味を次のように説明する。「……釈尊における『証』と『証果』において、『証』から『証果』への仏道——それは『証』という等正覚「誰にとつても『等しく正しい覚り』」である正覚」に始まり、その完結・実現という証果に至るという仏道——がここに示されていると見なすことができる。確認するまでもないが、『証の二重性』における『証』と『証果』の關係は、『証』が因であるという『証の因果關係』ではない。『証』の始まり（等正覚）と終わり（完結）という關係である」⁽⁴⁾。このように、「滅度」は「正覚」を原因として起るのではなく、「正覚」を起点とする仏道の終点として必然的に歸結する。

したがって、「有余依涅槃」と「無余依涅槃」は、孤立した事態として捉えられるべきではなく、両者は共に唯一の仏道から意味を汲み取っていると考えられなければならない。すなわち、「涅槃」とは、釈尊あるいは求道者の生涯の一時点において起る事態ではなく、仏道の歩みそのものを指し示している。このような「涅槃」観を最もよく示しているのは、漢訳『長阿含經』に収められた『遊行經』の次の一節である。「二つの因縁ありて、如来の光色は常

より殊たり。一つは、仏、初めに道を得て、無上真覺を成せる時なり。二つは、減度を欲するに臨んで、性命を捨て、般涅槃せる時なり。阿難よ、この二つの縁を以て、光色は常より殊たり」⁽⁵⁾。

『遊行經』はまさに小川の言う「証の二重性」を説いているのであるが、注意したいことは、その二重性そのものが二重化していることである。すなわち、ここで示されている「証のはじまり」は、釈尊三十五歳の正覚であると同時に、「減度を欲するに臨んで、性命を捨て」たときである。漢訳のこの表現では事態は正確に伝わらないかもしれない。パリ語の『マハー・パリニツバーナ・スッタタ』には、「そこで尊師は、チャーパーラ靈樹のもとにおいて念じて、よく気をつけて寿命の素因（潜勢力）を捨てられた」、とある⁽⁶⁾。「寿命の素因」と訳されているパリ語は「アーユサンカーラ」であり、生を表す「アーユス」と行を意味する「サンカーラ」から成る。サンカーラは十二縁起の第二支としても知られるが、木村泰賢はこれをシヨーペンハウアーの「生への意志」に対応させている。

「煩惱の根元はいうまでもなく無明である。しかるにその無明なるものは、これを知的に解すれば、要するに無始の無知を指すのであるけれども、これを生命論に関連して考察する時は、むしろ情意的意義を有するものと見なければならぬ。すなわちシヨーペンハウエルという言葉をかいていえば、生きんとする、しかも盲目的な元本的意志を意味するとみるべきが至当である。……しかれば、すなわち無明によりて五蘊の結合ありということは、要するに生きんとする意志が基本にあつて、生命現象が発生するに至ったということに外ならぬものである」⁽⁷⁾。「……識と名色との関係は主観客観の関係であるから、主観あるが故に客観あり、客観あるが故に主観あり、両者の結合によつて世間ありといへば、認識論上、一先ず完成している。……これすなわち、いわばカントの立場である。しかしながら、……仏陀の立場は、何れかといへば、シヨーペンハウエルの、識の根底に無明・業の意志ありというのである故、決して

認識の主としての識のみで一切を解決することができぬ」⁽⁸⁾。

このように「サンカーラ」をシヨーペンハウアーの「意志」に対応させることができるとすれば、「アーユスのサンカーラを捨てる」という事態は、「涅槃」の種々の特徴づけの中でも最も直接的に「生への意志の否定」に対応しているはずである。いずれにせよ、釈尊が「アーユスのサンカーラ」を捨てたのは入滅の三カ月前とされるので、これは「正覚（成道）」からも「入滅」からも区別される。したがって『遊行経』は、釈尊三十五歳の正覚において始まり、八十歳の入滅において完結する仏道の歩みと、入滅の三カ月前の「アーユスのサンカーラを捨てる」ことを起点とし、「般涅槃」に帰着する過程を重ね合わせている。もちろん二つの仏道があるということではなく、「正覚」において始まった仏道の核心にあるものが、「入滅」の三カ月前に再確認されたということであろう。上述したように、シヨーペンハウアーの「生への意志の否定」に最も直接的に対応するのはこの「アーユスのサンカーラを捨てる」とである。しかし、それは点的な出来事ではなく、「マハーパリニツバーナ（大涅槃）」という帰着点へ向かう一つの道であり、そこに「正覚」において始まる仏道の核心がある。それゆえに「有余依涅槃」と「無余依涅槃」は分かちがたく関係するのである。

こうして、「アーユスのサンカーラを捨てる」という、「有余依涅槃」と「無余依涅槃」のいずれでもないいわば第三の意義があるお蔭で、「涅槃」の内的構造を明瞭に捉えることができる。すなわち、「縁起」の法を明らかにすることとしての「正覚」は、シヨーペンハウアー流に言えば、「認識」の転換であるが、認識の転換は「意志」の在り方の転換と結びついてはじめて「滅度」、すなわち「涅槃」の完成に至り得る、ということである。では、いかにして認識は意志の在り方を転換せしめるのか。主著正編には以下のような重要な箇所がある。「……意志のかの自己廃棄

は認識から出てくるのであるが、しかし認識と洞察はそのものとしては随意に依存していないので、意欲のかの否定、自由への躍入もまた意図して克ちとられるのではなく、人間における認識の意欲に対する最も内的な関わりから生じるのであり、したがって突然、外から飛来するように訪れるのである。したがってまさに教会はそれを恩寵のはたらきと呼んだのである」(II, 499)。

いこでは、認識の意欲に対する「最も内的な」関係は、「恩寵」にも比せられるような、「外から飛来する」はたらしきによって媒介されていることが示唆されている。意志の否定が「意図して克ちとられる」ものでないのは、この「否定」においては、意志が自分の意欲の実体的根拠であり得るといふ錯認そのものが否定される当のものであるからである。それゆえ、意志の否定をもたらし「認識」とは、錯認が破られ、盲目的な生への意志が自力無功の自己自身を甘受するという意味での自覚であり、それは生への意志自身の内からは決して出来することのできない「絶対否定の媒介」⁽⁹⁾においてのみ成立するのである。それゆえ「アーユスのサンカーラ」を捨てることにおいて、「縁起」の法を明らかにするというそれ自体としては知的な認識が、「絶対否定の媒介」における意志の否定にまで深められた、と見ることもできるであろう。しかも「アーユスのサンカーラ」を捨てた釈尊の姿は、「光色は常より殊たり」、尋常ではない輝きをもっていたと表現される。描かれているのは齢八十を数えた老釈尊の、いわば新生である。シヨーパーンハウアーもまた、「生への意志の否定」は「新生 (Wiedergeburt)」の意義をもつと述べている(II, 500)。

このように、「生への意志の否定」は、「正覚・滅度・新生」という、「涅槃」の三つの意義を統一的に把握する概念である。本節は、それらの三つの意義は語の複義化によって生じたものではなく、「涅槃」という事柄が有する内的構造に由来する、ということを明らかにできたと思われる。

三 大涅槃と如来回向

前節で見たように、シヨーペンハウアーは「恩寵」という比喩を用いて、「生への意志の否定」は自己の内から出来しないはたらきの媒介によって成就する、という旨のことを述べていた。自己の内から生じないとすれば、それはどこから来るのであろうか。シヨーペンハウアーはキリスト教の脈絡から比喩を取り出すのであるが、その際、創造神よりも「人となった神 *menschgewordener Gott*」(II, 500) を重視する。それゆえ、絶対が相対となるという、絶対者の自己否定が「恩寵」に比せられるはたらきの根元であると解してよいと思われる。仏教においてもこれに相応する思想が仏身論をとおして形成される。小川一乗は次のように言う。「……釈尊を釈尊たらしめている、根源的な仏法の智慧である『証』の真実性、それを法身として表現するようになり、そして、その法身が具体的に世間的な存在となったのが釈尊であるという関係が成立する。言葉を変えて表現すれば、法身とは仏法の智慧そのものであり、その智慧が一切衆生への目覚めを促す慈悲となつてはたらき出したのが釈尊である」⁽¹⁰⁾。

「一切衆生への目覚めを促す慈悲」は釈尊をして向涅槃道を歩ましめ、「アーユスのサンカーラを捨てる」こと、すなわち「意志の廃棄」に至らしめたはたらきである。それゆえ「大慈悲」は「大非」であり⁽¹¹⁾、「絶対否定」である。上述の仏身論に照らして言えば、「絶対否定」は『証』の真実性⁽¹²⁾、すなわち「大涅槃」を起点としてはたらく。それゆえ「絶対否定」の媒介とは、仏教においては「大涅槃」、すなわち意志の本来性からの呼び返しに他ならないのである。

しかし、「意志の否定」の帰着点である「大涅槃」はいかにして「大悲ニ大非」のはたらきの起点となるのであろうか。それを問う上で親鸞における「如来回向」を参照することは益するところが多いと思われる。というのも、「如来回向」の思想は、「涅槃」の三つの構造契機（正覚・滅度・新生）を、「大涅槃」に発起して、そこに帰着する動的過程として捉えるものであるからである。以下においては「如来回向」の意義を簡潔に述べた『唯信鈔文意』の中心部分を解釈して問題に照明をあててみたい。

「大涅槃ともうすに、その名無量なり。くわしくもうすにあたわず。おろおろ、その名をあらわすべし。『涅槃』をば、滅度という、無為という、安楽という、常楽という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という。仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり」¹²。

最初に「大涅槃」の名は「無量」である、固定化された名によつては汲み尽しがたいと言われる。「意志」の本来性である「無」は現象の背後に存在する同一的・実体的な本質ではない、ということである。次に「涅槃」をば、滅度という」と述べられ、「意志の否定」の帰着点としての「涅槃」の意義が示される。「無常偈」の「生滅滅已、寂滅為樂」に由来すると思われる「無為、安楽、常樂」が挙げられた後、「実相、法身、法性、真如、一如」といった

語が列挙される。一見して気づかれるのは、この流れは『教行信証』『証の巻』の初めに置かれた「証果の徳相」を述べた文¹³にほぼ沿っているということである。そこで、星野元豊の講解を参照して「無為」から「一如」までの意義を探ると、以下のようにまとめることができる¹⁴。「涅槃」は「働きもせず働かれもせず」、「無為」である。「絶対無」である。しかし全く何も働らかないというわけではない。その「働く存在という面」をとらえて「法身」という。「無為法身」は「形而上学的理念的存在」ではなく、「一切世間そのもののありのままなる真実のすがた」である。それが「実相」ということであり、それこそが「一切の存在の本性」であるから「法性」と呼ばれる。「あらゆるものの本性」は「あるがままの真実そのもの」であるから「真如」と言い、それが「唯一無二」であるゆえに「一如」と言う。

「証果の徳相」の文では「寂滅無為」である「涅槃」は、仏身論を踏まえて、まず「無為法身」へと展開されている。小川一乗が述べていたように、「『証』の真实性」、「仏法の智慧」が「法身」と表現されるのであるが、それは「慈悲」となってはたらか出す。星野の言い回しに幾分矛盾的表现が見られるのは、「無為法身」においては「働く存在という面」（「法身」）に「絶対無」の面が裏貼りされているからである。いずれにせよ、「法身」が「証」の真实性を表すということを踏まえるならば、「法性」以降、「真如・一如」への展開は分かりやすい。「意志」の本来性である「無」について言われたのと同じことがここでも妥当する。「あらゆるものの本性」である「法性」は、存在から切り離された「形而上学的理念的」な本質ではなく、「一切世間のありのままのすがた」であるということである。ここでは「涅槃」はもはや「安楽」や「常楽」といった大涅槃を成就した者の境涯としては語られず、世界の真実相として示されるが、これはショーペンハウアーも洞察したとおり、意志の否定の帰着点としての「無」は「プラジュ

ニヤール・パラミター」、すなわち「一切の認識の彼方、すなわち、主観と客観がもはや存在しない地点」(II, 508)であることを想起するならば、不可解なことではない。

ところで、『唯信抄文意』には「証の巻」の「証果の徳相」には見られない「仏性」の語が「一如」の後に置かれている。これは一連の語を集約するものであろうか。一応、そのように解することはできる。道元の「一切は衆生なり、悉有は仏性なり」⁽⁴⁵⁾を参照するならば、「仏性」を「諸法の如実観」⁽⁴⁶⁾に基づく言説と見ることはもちろん可能であろう。しかし親鸞の独自性は「仏性すなわち如来なり」というところにある。しかも「この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち一切群生海の心なり」と言われる。曾我量深はここに如来表現としての回向を見る。「廻向ということとはつまり表現することである。……浄土真宗の廻向は表現廻向であると思うのであります」⁽⁴⁷⁾。

この言葉について長谷正當は次のように解説している。「……回向を『表現』とする理解は、水が岩や石に沿って自らの形を変えながらの高きから低きに自然に流れていくように、回向の主体が自らを否定して、他のものに随順して自らを変えつつ、他のものによって自らを表してゆくところがある。そこでは、自己主張の代わりに自己否定が前面に現れる。表現とは、自らを直接示さないで、他のものに従い、他のものを通して自らを表してゆくことである。したがって、回向が表現だということは、如来が自らを主張することを保留して、諸々の縁に随順して形を変えて現れるということ、つまり、阿弥陀如来が自らを否定して、衆生の世界に法蔵菩薩となって形を変えて現れることである。そのようにして如来が衆生の世界に形を変えて現れたものが本願で、そこに回向ということがあるのである。本願力回向とは、阿弥陀如来が直接自らを顕示するのではなく、本願となって衆生の世界に形を変えて現れることである。法蔵菩薩はそのことをイメージ化したものに外ならない。……(中略)……阿弥陀如来が自己を否定し、

空しくして、法蔵菩薩となつて衆生の世界に現れたところに、如来が大悲心であり、回向心であるゆえんがあるのである。親鸞は回向をそのように捉えた。そして、それゆえに親鸞は、法蔵菩薩を『一切群生海の心』として捉えた^{〔18〕}。

ここで鍵となる「表現」とは、長谷によれば「自己に他なるもののうちに自己を映す（移す）こと」^{〔19〕}として定義される。その根元には「如来が自らを否定すること」、絶対が相対となること、すなわち絶対者の自己否定がある。そういう仕方では如来は「微塵世界にみちみちたまう」のであり、盲目的な生への意志の苦に満ちた世界、「一切群生海」の「心」となり、一切衆生と同苦している。その象徴が「法蔵菩薩」である。「微塵世界にみちみちたまう」如来は自己を完全に否定し、相対に成り切っているので、本願という如来の救済意志は盲目的な生への意志と一体になっている。この事態について曾我量深は「仏の本願というものは、……本能の中にある大生命であり、大原理であり、大精神である。……仏の本願は本能を貫き本能を超越している。本願は本能の深いところに根をもっている」^{〔20〕}と述べている。曾我の思考が「本能」という「盲目的な生への意志」を想起させる概念を軸にして動いていることはさわめて興味深い。本願は本能、すなわち生への意志と一体になっているかぎり気づかれることがないが、「仏の本願は本能を貫き本能を超越している」。この「超越」が生起することを曾我は「感応道交」と呼ぶ。「……感応道交——それを機として仏の本願というものがはじまって来た。……仏の本願は、その感応道交するところの本能、そのハズミで本願が起つてきた」^{〔21〕}。

本願が起つてきた「ハズミ」は、教学の用語では「随縁の摂化」^{〔22〕}と呼ばれる。長谷の説明にあったように、如来は「他のものに従い、他のものを通して自らを表してゆく」。つまり、我々が宿業の世界において出会う人、物、出

来事を機縁として如来は自らを表現するのである。表現回向において出会いの事実は呼びかけとしての意義を帯びるが、この呼びかけは知的に認識されるのではなく、「感応道交」をとおして聞き取られるのである。そこに「意志」の自己超越が生起する。自己の本来性すなわち「大涅槃」から呼び返され、「絶対否定」に媒介されて、「生への意志」は自己を廃棄するに至る。親鸞は「意志」のこの転ぜられた姿を「信心」あるいは「信樂」と呼ぶ²³。それゆえ「この心に誓願を信樂する」とは、「一切群生海の心」となつて衆生と同苦する「法蔵菩薩」との間に「感応道交」が成り立ち、「本願が起つてくる」ことである。それが信心の獲得である。親鸞は「真実信心うるひとは すなわち定聚のかずにいる 不退のくらしいにいりぬれば かならず滅度にいたらしむ」²⁴と和讃している。また性信坊宛の手紙では、「信心をえたる人はかならず正定聚のくらしいに住するがゆえに、等正覚のくらしいともうすなり。いまの『大無量寿経』には、摂取不捨の利益にさだまるを正定聚となづけ、『無量寿如来会』には、等正覚ととき給えり」と記している²⁵。このように親鸞は信心が定まることと「等正覚」を同等のものとして位置づけている。「信心」を「意志」の転ぜられた姿であると押さえることができたからこそ、親鸞はためらうことなくそれを「大涅槃」の起点である「正覚」と等置したのである。さらに、「正定聚」に住すること、すなわち信心獲得に「等正覚」と等しい位が与えられ、それが必ず滅度に至らしめられる位であるとされることによって、信心獲得以後の生活は「新生」という意義を帯びる。親鸞の思考圏では、新生は「往生」と呼ばれる²⁶。このような思考においては、「往生」とはこの有限な生を生き尽すことであり、「涅槃」は、贈与論の言葉借りなら、いわば純粹贈与による《消尽》であると言えよう。この観点をとることによつて、「生への意志の否定」が生への否定ではなく、「生への」意志の否定であることがまったく頷けるものとなる。というのも、この生のほかになお生が欲せられるということは、明らかに《消尽》とは正反対

の方向へ向かうことになるからである。

さて、以上のような確かめをとおして、親鸞は「この信心すなわち仏性なり」と言う。これは、信心とは仏性の内在性であるという意味ではなく、「仏性すなわち如来なり」、つまり「仏性」を絶対が絶対となることとして捉え、絶対者の自己否定が「如来回向」としての「信心」というかたちで成就するということを述べたものである。そのように解するならば、その後の「仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり」という箇所を読み方も定まってくる。「仏性」は——「すなわち」によって結ばれているとおり——「法性」および「法身」と不可分であるが、「仏性↓法性↓法身」という順序は崩すことができない。「仏性」とは、西田幾多郎を援用するならば、いわば「絶対無」の限定である。「何処までも相対的に、自己自身を翻す所に、真の絶対があるのである」²⁸⁾。「法性」は絶対無の限定が「実存の形式」²⁹⁾であることに相当し、「法身」はその形式の実なること（真实性）を表現すると言えるであろう。「実存の形式」とは「無常・苦・無我」であり³⁰⁾、真実とは「仏法の智慧そのもの」である。しかしそれは同時に一切衆生への目覚めを促す「慈悲」として実働する。この慈悲の象徴が「尽十方無碍光如来」であるが、親鸞はそれを実体化せず、「法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたち」、すなわち『無量寿經』の物語を想起させようとしている。この物語の源泉は、「一如」からはたらき出る慈悲という、かたちのないものにかたちが与えられることに存する。「一如よりかたちをあらわす」とは、先に見たように、衆生の「本能」、すなわち「生への意志」が「随縁の摂化」に遭い、そこに「感応道交」することをおして「本願」が聞き取られるということである。

最後に、「法身は、いろもなし、かたちもましまさず」の箇所について若干付言したい。「いろもかたちもましまさ

ず」は「空」のことであると言つてよいであらうか。そういう理解が普通であるかもしれない。しかし卑見によれば、ここは先述した「無為法身」の両面性、すなわち「絶対無の面」が「働く存在という面」を裏打ちしているということを踏まえて解釈すべきである。そのかぎり、「法身」は「真如」、「一如」といった世界の真実相（空）と切り離すことができないにもかかわらず、全く同一とは言えないように思われる。両者の関係を敢えて言語化するには、西田幾多郎の場所的論理が有効である³⁰。「真如」、「一如」が西田の言う「超越的主語面」（真の個物）と「超越的述語面」（無の場所）の一致であるのに対し、「法身」は述語面の方に焦点を合わせた見方であると言えるのではないであらうか。すなわち、世界の真実相は一つであるが、「法身」は述語面が主語面を限定するという構造を内包する概念であるということである。それゆえにこそ「無の限定」である「仏性」と「すなわち」によつて結ばれるのである。シヨーペンハウアーと共に言えば、「我々のこれほどまでに実在的な世界が、その太陽と銀河のすべてを含めて——無である」（II, 508）というときの「無」に、「意志の全き廃棄の後に残るものは、まだ意志に満ちているすべての者にとつてはたしかに無である」（ibid.）というときの「無」が裏貼りされているのである。親鸞が「いろもなし、かたちもましまさず、しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり」と言うときの「いろもかたちもない」ものは、後者の意味での「無」であると思われる。この「無」こそが、「意志の否定」の帰着点であり、かつ「意志」の本来性である「大涅槃」であることは言うまでもない。

本節では、シヨーペンハウアーによつて比喩的に示唆された事柄を判明にすべく、親鸞における「如来回向」の思想を参照した。『唯信鈔文意』の解釈に際して援用された曾我教学は、「回向」に「表現」の意義を見るものである。曾我のキーワードである「感応道交」はシヨーペンハウアーの「同苦 *Mitleid*」にも相応し、「人間における認識の意

欲に対する最も内的な関わり」を捉えている。しかし、そこにおいて生起する意志の自己超越（自己廃棄）には、回向の主体の自己否定、すなわち「大悲」が不可逆的に先行する。それゆえシヨーペンハウアーは、「意志の否定」は「外から飛来するように訪れる」と述べたのである。

結 語

シヨーペンハウアーは仏教において複義的な「涅槃」を、『マハー・パリニツバーナ・スッタタ』に説かれる「アーユスのサンカアラを捨てる」ことに相応する「生への意志の否定」という一語によって受け止めた。彼がどこまで意識的であったかは別として、結果的にこの試みは成功している。「アーユスのサンカアラを捨てる」に至ることがないかぎり、「正覚」、すなわち縁起の法を明らかにすること（シヨーペンハウアーの用語では「個体化の原理の看破」）は「大涅槃」の起点とはならないからである。しかも、シヨーペンハウアーは「恩寵」という比喩を用いることによって、「生への意志の否定」が「生への意志」自身からは出来しない「絶対否定」の媒介によってのみ成就することを理解していた。ここには、まだ萌芽的であるとはいえ、親鸞が洞察したような、「大涅槃」を起点と終点とする「如来回向」のはたらきの中に「涅槃」の三つの構造的側面——「正覚・滅度・新生」——を位置づける視点が見出されるのである。さらに、シヨーペンハウアーが「生への意志」という概念を思考の軸に据えたことによつて、「恩寵」の贈り手（回向の主体）を実体として立てずに、「生への意志」を貫きかつ超越している救済意志（本願）を内在的超越において捉える方途も開かれてくる。実際、曾我量深は、「生への意志」と親族的類似性を有する

「本能」の概念を用いることによって、シヨールペンハウアーが歩み始めた道を、そのさらに先まで進むことができたのである。

注

- 引用文中の「」内の補足は引用者によるものである。邦語文献の中の旧仮名遣いは現在用いられているものに適宜改めた。
- シヨールペンハウアー(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)の著作からの引用に際しては、*Werke in zehn Bänden*, Diogenes Verlag, 1977の巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を本文中に記入した。
- (1) M. Nicholls, "The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Things-in-Itself", in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. by C. Janaway, Cambridge University Press, 1999, pp.174-5.
- (2) U. App, "NICHTS. Das letzte Wort von Schopenhauers Hauptwerk", in: "*Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst . . .*" *Arthur Schopenhauer und Indien*, hrg. v. J. Stollberg, Vittorio Klostermann, 2006, S.51 f.
- (3) 小川一乗『顕浄土真実証文類』解釈―「証」の二重性についての試論―、東本願寺、二〇一六年、三八頁。
- (4) 同書、三九頁。
- (5) 『大正新脩大藏經』(一)「阿含部上」、大正新脩大藏經刊行会、一九二四年、一九頁下。
- (6) 『ブッダ最後の旅―大バリニッパナ経』中村元訳、岩波文庫、一九八〇年、七二頁。
- (7) 木村泰賢『原始仏教思想論』(『全集』第三卷)、大法輪閣、二〇〇四年、一二六―七頁。
- (8) 同書、二〇三―二〇四頁。
- (9) 板橋勇仁「自己が自己であることにおける否定性―シヨールペンハウアーと西田幾多郎における意志の〈転換〉を手がかりとして―」、所収：『シヨールペンハウアー研究』第八号(日本シヨールペンハウアー協会編)、二〇〇二年、三〇頁。
- (10) 小川一乗、前掲書、三三―三三頁。
- (11) 廣瀬杲『真宗救済の道理―廻向論―』(『講義集』第七卷)、文栄堂、一九八五年、一三五頁。
- (12) 『定本親鸞聖人全集』第三卷、法蔵館、一九六九年、一七〇―一七二頁。

- (13) 「必ず滅度に至るは、すなわちこれ常樂なり。常樂はすなわちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなわちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなわちこれ無為法身なり。無為法身はすなわちこれ実相なり。実相はすなわちこれ法性なり。法性はすなわちこれ真如なり。真如はすなわちこれ一如なり。『定本親鸞聖人全集』第一卷、法藏館、一九六九年、一九五頁。
- (14) 星野元豊『講解教行信証』証の巻・真仏土の巻、法藏館、一九九四年、一一〇八頁参照。
- (15) 「仏性」の巻には次のようにある。「悉有の言は衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり」。水野弥穗子校注『正法眼蔵』(一)、岩波文庫、一九九〇年、七三頁。
- (16) 『大乘經典』九「宝積部經典」、中央公論社、一九七四年、五〇頁参照。
- (17) 曾我量深「本願の仏地」、所収…『選集』第五卷、彌生書房、一九七〇年、二六二—三頁。
- (18) 長谷正當「親鸞の回向の思想—一切群生海の心としての法藏菩薩—」、所収…『教化研究』第一五七号、真宗大谷派教学研究
- (19) 所、二〇一五年、一八六—七頁。
- (20) 長谷正當『欲望の哲学—浄土教世界の思索—』、法藏館、二〇〇三年、一〇七頁。
- (21) 曾我量深『教行信証内観』(『講義集』第四卷、彌生書房、一九七九年、一六一—二頁。
- (22) 曾我量深『本願成就』(『講義集』第一卷、彌生書房、一九七七年、一八頁。
- (23) 廣瀬果『偏依と独存—諸佛称名—』(『講義集』第四卷)、文栄堂、一九八二年、一九七頁。
- (24) 『教行信証』「行の巻」に次のように言われている。「良に知りぬ。徳号の慈父ましますは能生の因闕けなん。光明の慈母ましますは所生の縁乖きなん。能所の因縁、和合すべしといえども、信心の業識にあらずは光明土に到ることなし。真実信の業識、これ内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁とす。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す」(『定本親鸞聖人全集』第一卷、六八頁)。「信心の業識」、「真実信の業識」という表現に注目したい。「業識」は生命識であり、阿頼耶識である。「信心の業識」とは、阿頼耶識の見分であるサンカラ(行)、すなわち「生への意志」が如来の「絶対否定の媒介」によつて転換せしめられた姿である。これについては拙論「ショーペンハウアーにおける『生への意志の否定』—大涅槃の影像—」、所収…『文化學年報』第六五輯(同志社大学文化学会編)、二〇一六年、七六頁を参照されたい。
- (25) 『浄土和讃』「大経意」、所収…『定本親鸞聖人全集』第二卷、法藏館、一九六九年、三八頁。
- 『末燈鈔』、所収…『定本親鸞聖人全集』第三卷、書簡篇六九頁。

- (26) 「往生」をこのように理解する場合、典拠として第一に挙げなければならないのは曾我量深の次の言葉である。「信の一念に往生は決定する。往生が決定するというのは、つまり、往生というのは生活でありましょう。生活が決定する。新しい生活がそこに始まる。それを往生というのでございます」（『正信念仏偈講義』『曾我量深選集』第九卷、彌生書房、一九七二年、七五頁）。このような往生観は、とりわけ真宗大谷派のいわゆる「近代教学」を糧とする者に脈々と受け継がれた。安富信哉師はこれを「線の往生理解」と呼び、「点的往生理解」と対置した（『親鸞・信の教相』、法蔵館、二〇一二年、一六〇頁）。小谷信千代師は、曾我を代表とする（小論もそれに連なる）このような往生理解を仏教学の立場から批判している（『真宗の往生論—親鸞は「現世往生」を説いたか—』二〇一五年、『誤解された親鸞の往生論』二〇一六年、『親鸞の還相回向論』二〇一七年、いずれも法蔵館刊）。
- (27) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」、所収：旧『全集』第十一卷、岩波書店、一九六五年、三九八頁、新『全集』第十卷、岩波書店、二〇〇四年、三一六頁。
- (28) 西田幾多郎「無の自覚的限定」、所収：旧『全集』第六卷、岩波書店、一九六五年、一〇頁、新『全集』第五卷、岩波書店、二〇〇二年、八頁。
- (29) 安田理深は「花なら花というものの存在の法がある。拡大性・領納性・表象性というようなことを法として花は成り立っている。これを法という。そして、これらはすべて無我であるとか、無常であるとか、苦であるとかいう。……この『無常・苦・無我』が法性である。……法の法性ということではあるが、法性は一般的であり、法は特定の意義をもっているから、それらを混乱することはできない」と述べている。特定の法に対する一般的な法性を小論は西田の響みに倣って「実存の形式」と呼ぶ。『呼びかけと目覚め—名号—』（『講義集』第一卷、彌生書房、一九九八年、一八八頁）。
- (30) 「場所」論文、とりわけ次の箇所を参照。「一般が自己自身に同一なるものとなる、一般と特殊とが合一し自己同一となるということとは、単に両者が一となるのではない。両面は何処までも相異なつたものであつて、唯無限に相接近して行くのである。斯くしてその極限に達するのである。是に於て包摂的關係は所謂純粹作用の形を取る。かかる場合、述語面が主語面を離れて見られないから、私は之を無の場所と呼ぶのである」。旧『全集』第四卷、岩波書店、一九六五年、二七四—五頁、新『全集』第三卷、岩波書店、二〇〇三年、四六六頁。