

満之と大拙

——宗教研究の一つの系譜——

寺川俊昭

△論文要旨▽ 東本願寺の教育・研究の場であったという長い前史をもつ大谷大学は、一九〇一年、清沢満之のもとに真宗大学として、近代の大学たるべく再出発した。清沢のあとをうけた南条文雄は、サンクリットによる仏教研究を開拓した「近代仏教学の父」であったが、さらに清沢の愛弟子佐々木月樵の請によって、鈴木大拙が本学に教授として就任した。日本における宗教研究の出発点を形成し、それをうけて独自の宗教研究を展開したこれらの先学によって、大谷大学の個々の学風は形成されたのである。

清沢と鈴木、それはすぐれた宗教の研究者であると共に、仏教に近代Ⅱ現代をもたらした純潔な仏者であり、仏教の思想家であった。清沢の信念は「精神」に、鈴木思想は「靈性」に凝集的に表現されている。この個性的なことばに依りながら、二人の仏教者の精神世界に尋ね入ってみたい。

なお本稿は、平成二年九月二十八日、大谷大学において開催された第四十九回学術大会での公開講演を、若干の加筆訂正を行って文章化したものである。

△キーワード▽ 真宗大学・精神主義・独立者・日本的靈性・仏教史観

今年は鈴木大拙が世を去ってから、二十五年目にあたる。周知のように大拙は、大正十年から昭和三十五年まで、四十年の長きにわたってこの大谷大学に奉職し、禅仏教の研究を中心にしてきわめて独自の宗教研究を展開した人である。仏教の習慣に従っていえば、その二十五回忌を記念して、日本宗教学会の第四十九回学術大会を、この大谷大学で開催することとなったのであるが、本学は「鈴木大拙における宗教研究」を主題とする特別部会を設け、大学をあげてこの学術大会に参加することである。

私は現在この大学において学長職を勤めている者であるが、かつて宗教学を専攻し、現在は真宗学すなわち親鸞の思想研究を事とする学徒として、日本における独自の宗教研究の系譜を形成すると共に、この大学の個性的な学風を形成した先学の宗教研究の軌跡を、「満之と大拙」という題のもとにたどってみたい。

一 学祖清沢満之

最初に清沢満之について紹介しよう。彼は明治十年代という草創期の東京大学において、フェノロサの指導のもとに、ヘーゲルあるいは当時幅広い関心をもたれたスペンサーなどを中心に、西欧の哲学を日本で最初に本格的に学んだ人である。そしてさらに進んで宗教哲学の領域でその思索を展開した人である。東京大学を卒えたのも、彼は第一高等学校で教鞭をとることとなっただけでも、東本願寺の要請を受けて京都に帰り、東本願寺の教育・研究の機関で

あり、やがて彼自らが責任者となって東京の巢鴨に『近代の大学』を目指して真宗大学へと改革することとなる真宗大学寮に、教授として職を奉ずることとなった。その真宗大学寮において、明治二十三年から二十六年にわたって講義した「西洋哲学史講義」が、哲学徒としての清沢満之がその思索を公けにした、最初の仕事である。この「西洋哲学史講義」は、現在その全集（法蔵館版、全八巻）の第二巻に、五二七頁にわたる講義録として収録されているが、西洋哲学の批判的通史として日本最初の業績であると共に、その核心部分の了解の正確さにおいて歴史の意味をもつものと評されている。

これと共に清沢は、より注目すべきいま一つの思索を公けにした。それが明治二十五年、法蔵館から出版された『宗教哲学骸骨』である。全集第二巻は同二十六年三省堂から出版されたその英訳、および二十五年から二十六年にわたって真宗大学寮でなされたその講義の記録を併せ収録している。周知のようにこの『宗教哲学骸骨』は、「有限・無限」という範疇を中心として宗教を解明した体系的思索であるが、この中で清沢はいわゆる理論的関心に立って理性と信仰すなわち哲学と宗教の関係を問うと共に、さらに進んで実践的な関心に促されて、信仰と倫理の関係についても、その思索を進めている。

よく知られているように、彼は理性と信仰についてそれをどちらも無限なるものに関係するものとしつつ、そこに無限を追求するのと受用するのとの違いを見、「哲学の終る所に宗教の事業始まると謂ふべし」と、両者の分限を明確にしようとするのであるけれども、理性と信仰について敢えて次のように断言する清沢のことばは、明治という一種の開明期の宗教理解、むしろ明治期の仏教理解に『近代』をもたらしした知見として、印象的である。

是に於いて注意すべきは、宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄てて、道理を取るべきなり。何となれば、真の道德と、真の信

仰とは、到底一致に帰すべきものなれども、道理は之を正すに方あり。信仰は之を改むるに軌なければなり。⁽¹⁾

清沢がその宗教理解において基本概念とした「有限・無限」であるが、その無限ないし絶対という概念は、彼がそのヘーゲルの学びを通して掴み取ったものであることは、いうまでもないであろう。それと共に私は、彼が南条文雄を宗門人としてもまた大学人としても、その先輩としてもっていたことに注意したのである。南条は清沢のあとをうけて、この大学の第二代学長を勤めた学僧であるが、早くオックスフォード大学であのマックス・ミュラーに師事し、サンسكريットによる仏教研究を開拓した人である。そして漢訳された文献によるだけでなく、サンسكريット語、パーリ語さらにチベット語文献による実証的な仏教研究、いわゆる『近代仏教学』の出発点を形成した学僧であった。この南条に兄事した清沢、二人の関係が実質あるものであったとするならば、真宗の信仰の根源語である如来沢は南条から当然学び知っていたと考えるのであろう。清沢が一種の情熱をこめて「無限・絶対」を語る時、そこにこのような真宗の学僧としての知見が秘められていることを、われわれは正当に承知しておきたいと思う。

この清沢満之を、日本近代における宗教研究の創草期を形成した学徒と位置づけることは、適切であろう。その清沢をこの大学は初代学監(学長)とするのであるけれども、江戸初期の寛文五年(一六六五)に東本願寺の学寮として開設されて以来、宗門の教育・研究の学場であると共に、近世における仏教研究の中心であった二百年をこえる学寮の伝統を自らの前史としつつ、真宗大学という新しい名称のもとに『近代の大学』として再出発することを強く意欲した初代学監として、大谷大学は清沢を『学祖』として敬愛するのである。

二 佐々木月樵と鈴木大拙

次いで私は、鈴木大拙について語りた。文久三年に清沢が誕生したのに対して、鈴木は明治三年の誕生であるから、鈴木は清沢より七年の後輩である。その鈴木が清沢を評して、次のように語っている。

清沢さんの「我が信念」という、なくなられる前にお書きになったもの、それを読んだことがある。(中略)

その『我が信念』を読んでは、無限ということと有限ということを書いてあるですね。(中略)あの頃に、ああいうことを真宗へもってきて、そうして有限から無限に転ずる、あるいは有限から無限に横超すると申してよろしかろうが、無限絶対の他力によって、そうして業にまかせて、今日ここに生き死にする自分、というようなことをいわれた。(中略)その頃に、そういう具合に道破するということは、よっぽどの卓見であつたらうと思ひます。⁽²⁾

いうまでもなく鈴木大拙は、禅を中心としてきわめて独創的な大乘仏教の研究を展開した思索者である。その鈴木が同じようにきわめて創造的な宗教理解そして仏教理解を開拓した清沢に、このような一種の共感をもっていたことに、私はまず注意したいのである。

鈴木は明治三十年(一八九七)釈宗演の推薦を受けて渡米し、シカゴの南ラ・サールの町で、ポール・ケーラスの仏教研究に協力し、その雑誌編集の仕事を手伝いながら、『大乘起信論』を英訳するなど、その研究を進めていった。彼の国際的な視野をもった仏教研究は、この時代にその基礎が形成されたことは、いうまでもない。やがて明治四十二年(二〇〇〇)帰国した鈴木は、学習院に教授として勤めるのであるが、この時期に清沢の愛弟子の一人であり、

大乘仏教の研究者である佐々木月樵と親交を結ぶこととなる。その親交の中で、一緒に『真宗教義』の英訳というような仕事もしているけれども、鈴木と真宗あるいは大谷大学との因縁は、直接にはこの時期に結ばれたというべきであらうか。

その佐々木月樵であるが、彼が清沢の愛弟子の一人であることは、すでに述べた。清沢が東京にあつて真宗大学の開校へ向けて奔走するかたわら、その信念を率直に表明して世に捧げていった「精神主義」と呼ばれた信仰運動を展開していったことは、つとに知られている通りである。その精神主義運動の拠点となる、清沢がその居宅に数人の学生と共同生活を送った「浩浩洞」において、佐々木は「浩浩洞の三羽鳥」と評せられた一人であつた。やがて真宗大学が東京から京都へ移り、真宗大谷大学、大谷大学と変動していく中で、第二代学長南条文雄のあとをうけて第三代学長に就任し、大谷大学を背負つて立つた学僧である。学祖清沢満之は、明治三十四年秋、真宗大学を開校するに當つて、この大谷大学の「建学の精神」を端的に表明したことばとして、現在なお大切に記憶され継承されている一場の演説を行った。

本学は他の学校とは異りまして宗教学校なること、殊に仏教の中に於いて浄土真宗の学場であります。即ち我々が信奉する本願他力の宗義に基づきまして、我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立の上に、其の信仰を他に伝へる、即ち自信教人信の誠を尽すべき人物を養成するのが、本学の特質であります。⁽³⁾

ここには、親鸞の教えによつて大乘仏教の宗教心に目覚めた仏者を養成したいという、求道者清沢満之の切々とした祈りをこめた志願といふべきものが表明されているのであるが、しかし清沢は仏教の研究を大学の水準で行うことを、強く意欲したのである。それに呼応しつつ佐々木月樵は大正十二年の入学式において、「大谷大学樹立の精神」と題された学長告辞を行った。それは彼が視察して強い印象を受けたヨーロッパの長い伝統をもつ大学、ことにイギ

リスのそれをモデルにして、礼拝堂と教室と学寮から成る「仏教の大学」を構想したものである。一人の仏教者として佐々木もまた、仏教が人類の叡智の宝庫というべきものと確信していた。その仏教が、長く宗派の独占と僧院での研究に閉塞し、国民共有の知見となることがなかったという反省に立って、仏教を宗派の独占から開放する、すなわち「学として学界に開放し、教育として国民に普及していく」、その使命を果たしていくべき学場として、大谷大学の社会的使命を自覚し、そのことを情熱をこめて訴えたのであった。

佐々木の前に、すでに清沢が出、また南条がいた。清沢の苦渋に満ちた「靈的奮闘」によって、仏教がその「いち」とする真実は、人間を一個の信仰の実存として自立せしめるという形でその真理性を現前するという、きわめて近代的な信仰理解＝仏教理解の地平が開拓されていた。南条の学的奮闘によって仏教の学は、伝統的な宗派の学としての宗学、それは同時に鎖国的社会の中で形成された教学という一種の閉塞性を色濃くもつものであるが、その宗派の学の殻を突破して、国際的な場で、のみならず近代の学としての強い実証性をもちながら、「近代仏教学」として形成され始めていた。彼らは鎖国的封建社会で定型化した信仰に近代的表現を与える、そのような意味で近代化しようとしたのではない。ただ信仰のみによって、実存する主体を実現する、そのような意味での信仰を戦い取ったのである。また仏陀が語ったとされることば、そして仏陀の自覚を「大乘」として再展開させたインドの仏教者たちが、それによって自らの自覚と知見を語ったことばによる仏教の研究によって、仏教のオリジナルな叡知を学び取ろうとしたのである。仏教に「近代」をもたらしたこれら先輩の開拓的な努力に対する信頼と、それに由来する確信、それに基づきながら、佐々木月樵の「大谷大学樹立の精神」に表明された「仏教の大学」としての大谷大学の構想は、形作られていったのである。

佐々木月樵の大きな情熱をこめたこの大学理念への共感と、親友西田幾多郎の勧めとによって、やがて鈴木大拙は

学習院を辞し、大正十年に大谷大学に教授として就任した。そして昭和三十五年まで、実に四十年の長きにわたって、大谷大学にあってその独自の仏教研究を形成し、世に問うていくこととなるのである。ことに Eastern Buddhist Society を創設し、英文による仏教の研究誌である“Eastern Buddhist”を刊行するなど、国際的な拡がりにおいて仏教思想の顕揚と伝達に歴史的な仕事を果たしたことは、特筆すべき業績といふべきであらう。まことに鈴木大拙は、現代における訳経三蔵の佛をたたえた、強烈な個性をもつ仏教の思想家であった。

鈴木の果たし遂げた業績として、その学位論文である英文『楞伽經の研究』をはじめとして、禅に関する歴大な論考と、禅仏教の研究を踏まえた独創的な多くの文化論があることは、周知の通りである。その鈴木に、同時に数多くの真宗仏教の研究があることを、私は特に注意したのである。鈴木の本真への関心は、彼の故郷である加賀の地の真宗の色濃い宗教的伝統に影響されて形成された面も決して見落してはなるまいが、それ以上に真宗の宗門の大学であるこの大谷大学に教授として勤めた、そのことに由来すると私は了解する。早く『浄土系思想論』があったが、これに浅原才一を中心とする妙好人の独自の研究は、幅広い共感を呼んでいる。真宗の伝統が生んだ、「妙好人」と呼ばれる独特の信仰者の群像があるが、鈴木はこの妙好人を、権威に盲従する体制的な信仰者と捉えるのではなく、むしろ禅の潤達な知見と共通するような、念仏の信仰が生み出した独特の自由に生きた群像として了解しているのである。おそらく鈴木は、のちに言及する彼の独創的な宗教理解である「日本的靈性」、その日本的靈性のいわゆる大地性を、名もなく生きてしかも自由潤達であった妙好人たちに、具体的に見たのではなからうか。そして今一つ、昭和三十六年に営まれた親鸞の七百回忌の法要の機会に、宗派からの依頼によってなされた、親鸞の主著である『教行信証』の英訳も、見落すわけにいかない彼の大きな仕事である。

三 仏教の改革者

このようにして清沢満之と鈴木大拙、いわゆる「満之と大拙」は、日本における宗教研究の上に特筆すべき大きな仕事を果たした人である。それは敢えていえば達人というか、巨人の風格をもった思想家である。その人たちは同時に、この大谷大学の歴史あるいは学風もしくは伝統というべきものを形成した学徒である。私は「満之と大拙」とい、大谷大学という時、一種独特の感慨が動くのを強く感ずるのであるが、私の感慨はこの事実に由来するのである。

最初に一言したように、私はもと宗教学を多少学び、現在は真宗学すなわち親鸞の思想研究を事としている者である。その立場でこの二人の先輩を見る時、それは日本の宗教研究の上で独自の創造的な仕事を果たした人であると共に、それ以上に、二人とも「仏者」であつたという感銘が、強く動くのである。端倪すべからざる感慨と見識をもち、独立不羈の自由人の風貌を湛えた「大乘の仏者」の佛を、私は「満之と大拙」に見るのである。

この二人の仏者について、橋本峰雄は中央公論社刊の『日本の名著』に収めた『清沢満之・鈴木大拙』の中で、的確にして懇切な解説を行っている。その要点をあげてみたい。橋本は、「仏教近代化の百年の歴史の中で、最も屹立する二つの高峰」として、この二人の仏者を評価する。そしてこれを敷衍して、

仏教の近代化とは、明治以後の西洋の思想と文明との受容に対応し、また対抗して、日本の伝統のないし因襲的な仏教を改革し強化し宣伝することを意味している。そのためにはまず、仏教は思想として論理化・学問化、つまり首尾一貫する体系に再構築されねばならなかった。(中略)つまり仏教の近代化とは、まず第一に思想(教理)の主体的なうけとりなおしを意味するのである。この面において清沢は浄土教(真宗)の、鈴木は禅の代表

者であり改革者である。そして二人には、真宗とか禅宗とか宗派を超越した大きさがある⁽⁴⁾と把握するのである。そしてさらに、

人をして、とても敵わないと思わせる仏教者である。⁽⁵⁾

と、きわめて率直な実感をこめて、二人の仏者への大きな尊敬の意を表わしている。

このように橋本峰雄は、満之と大拙の二人を仏教の近代化を果たした人、さらに仏教の改革者として捉えつつ、「宗派より大きい存在」としてしているのであるが、その大きさを私は「大乘の仏者」として了解してみたいと思う。つまり真に大乘の仏教というに価する仏教の顕揚を、日本近代の状況の中で開拓的に果たそうとした人であり、その点からすれば、宗教的フロンティア精神に満ちた仏教者と把握したのである。

も少し立ち入って、二人の思想の核心を尋ねてみたい。この学術大会でわれわれは「靈性的自覚」というテーマを掲げたが、清沢の思想の基本語というべきものは「精神」であり、鈴木の場合は「靈性」といってよいであろう。その「精神」については、よく知られているように西谷啓治の見事な解釈があるけれども、その要点は、人間を一つの実存として成り立たしめるような根源的自覚と解したところにあると解することができる。それを今私は、根源的な主体の自覚であると了解しておきたい。例えば清沢は有名な「精神主義」と題した文章の冒頭に、次のようにいう。

吾人の世に在るや、必ず一つの完全なる立脚地なかるべからず。若しこれなくして、世に処し、事を為さんとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演ぜんとするものの如く、其の転覆を免るる事能はざること言を待たざるなり。然らば吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし。(中略)而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名づけて精神主義といふ。⁽⁶⁾

この中で清沢は、「世に処し、事をなさんとする」といっている。また別の文章で、「天命に安んじて人事を尽く

す」とも語っている。ことに後の一言は、「至誠の人」といわれた清沢の一生を凝集的に表現したようなことばであるが、そこにいわれている「事をなす」、あるいは「人事を尽くす」とは、一体何を意味しているのであろうか。人事とはもちろん、人生の一大事をいうにはかならない。そう解するならば、われわれは改めて問うべきである。清沢において、その人生の一大事とは一体何であったかを。

改めて清沢を見る時、「満身これ歎異の人」というほかはない、厳しいその佛が私に迫って来る。一人の真宗の僧侶としてのその満身に動いた歎異の精神に捉きられて、明治仏教の復興を自らの志願とし、その実践に自らの人生を捧げた人、これが一種の感銘と共に私に迫ってくる清沢の佛である。この一事こそ、清沢においてその「人事」すなわち人生の一大事であったというべきであろう。このことを清沢の生涯の行実について見るならば、明治仏教の復興を「僧風の刷新」という形で自分自身に課し、禁欲生活の実践を通して生のいわば原点というべきものを見きわめようとした、あの制欲自戒の生活をまず挙げるべきであろう。そして彼自身が強い帰属意識と社会的使命をそこに見た真宗大谷派が、その宗教的使命をより積極的に果たすべき教団に自己を改革することを求めて提起した宗門改革運動。大学の水準において仏教を研究すると共に、それを通して真の仏者ということができる人間の育成を願って開設した真宗大学。さらには異端的傾向を強くもつと批判されながらも、青年たちとの共同生活の場である浩浩洞を根拠として展開した、精神主義と呼ばれた信仰運動。そのどの一つをとってみても、「命百千ありてもなお足りぬ」との歎きを洩らさずにはおれなかつた重い仕事、すなわち「人生の事」であった。この悪戦苦闘の中で清沢は自分を「迷悶者」すなわち完全円満な凡夫として自覚し、「自力無功」の覚知に到達することとなるのであるけれども、しかしこのような「人生の事」を、敢えて仏教者としての志願として選び取り、力を尽くしてこれを実践していったところに、仏教者として、さらに明治仏教の改革者としての清沢の面目があったというべきである。

私は先に清沢のいわゆる精神を、根源的な主体の自覚と了解すると述べた。それはことばを換えていえば、真に自己なるものを確立する根拠となるものである。この「精神主義」の文章において、清沢はその「精神」を絶対無限者を立脚地とする信仰的自覚に立った主体であるとし、さらにそこに自然に内発する意欲として、人生の一大事を実践するその主体であるとしている。このような能動的精神の生きられていく全体を、清沢は「精神主義」と呼ぶのであるから、人をして畏敬の念をいだかしめずにはおかない彼の求道とは、仏教者としての責任の自覚から、仏教復興という人生の一大事を実践していくその主体の確立を、強く希求した努力であったと了解することができるのである。

清沢における信念の確立を、明治三十一年の秋十月、彼が三十六歳の時であったと私は了解している。当時の彼の日記である『臚扇記』に、死をめぐるって思いを進める中に記された次の述懐は、清沢における信念の確立を告げるものとして、いたく私の心をひく。

自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり。

自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。

只だ夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦た憂ふるに足らず。死生尚ほ且つ憂ふるに足らず。如何に況んや、此より而下なる事件に於いてをや。追放可なり、獄率甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。否な之を憂ふると雖も、之を意に介すと雖も、吾人は之を如何ともする能はざるなり。吾人は寧ろ只管、絶対無限の吾人に賦与せるものを樂しまんかな。

絶対（自覚の内容なり、此の自覚なきものは、吾人の与にあらざるなり）吾人に賦与するに善悪の觀念を以てし、避悪就善の意志を以てす。（中略）吾人は喜んで此の事に従はん。⁽⁷⁾

清沢のこのように表白された信念は、一言で凝集的にいえば「乗托妙用の自覚」といってよいであろう。はじめに

紹介した鈴木不の清沢理解は、この述懐にもとずいていることは、すぐに分かる通りであるが、いかにも個性的なことばで表現されているこの自覚を、もし真宗の伝統的な基本語でいうならば、いわゆる「法の深信」といわれる宗教的信知にはかならない。

決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。⁽⁸⁾

「乗彼願力の深信」と了解することのできるこの根源的覚醒は、親鸞が浄土の仏教における信仰的自覚の内容と捉えた、いわゆる二種深信の一つであることは、改めていうまでもない。この「乗彼願力の深信」を、清沢は実感をこめた独自の表現で「乗托妙用の自覚」として体験し表白したのであって、この自覚を彼は『歎異抄』から改めて学び取ったのであった。それが実は清沢における親鸞との出遇いにはかならないのであるけれども、このような出遇いが近代日本における親鸞再発掘の端緒になったことについても、私は積極的な了解をもつべきことを、しきりに思うものである。

このような根源的覚醒において実現する新しい主体を、清沢は「独尊子」あるいは「独立者」という人間像として浮彫りにする。それは親鸞のいわゆる「無碍の一道」に立った者であり、独立不羈の気概をもって生きる自由人であるが、清沢が身をもって示したこのような独立者の像は、日本近代における個の自覚というか、実存する主体の自覚として歴史的意義をもつものであると、私は了解するものである。

さらに清沢は、「絶対無限者に拠る」という立脚地を得た精神が「発達する条路」、すなわち展開するその道程を、精神主義と呼ぶ。精神が発達する条路というのは、人が無限絶対なるものに目覚めた時、そこに自然に内発する「避悪就善の意志」に従って、喜びと共にそれを実践していく道程をいうにはかならない。このことを清沢の行実在即し

て具体的に捉えるならば、あの明治仏教の復興を願って彼が果たし遂げていった、すでに述べたようなさまざまな実践そのものであったということができるのである。清沢が精神主義を実行主義だと解説するのは、このことを意味するにほかならない。しかもこの信仰の力動性をもし親鸞の自覚に帰して尋ねるならば、純潔に如来を信ずる心を、親鸞は世親によりつつそれを「一心婦命の信」と捉えるのであるが、この一心婦命の信は純潔な如来への覚醒であるにとどまらず、浄土を開示された自覚として、一切のいのちあるものと共にその浄土にあることを願う一心願生の信として、持続しかつ展開すると把握したのであった。信心のこのような積極的力動性の了解が、のちに曾我量深によって、真宗の積極性は「願生浄土」の意欲に立つて生きられる仏道という点にあると、改めて強調的に捉えられていくこととなる。だから清沢の精神主義として表明された信念の展開は、そのような独自の信仰理解の端緒となるという創造性をもつものであったというべきであろうか。

四 独自の仏教史観

清沢に、二十年に及ぶ長い求道遍歴の悪戦苦闘があったのに対して、鈴木の場合はいかにも潤達である印象を受ける。鈴木にとって、二十五歳の時のいわゆる見性体験が決定的であったのであろうか。見性とは、いわゆる理性的自覚よりもっと根源的な真理体験といってよいかと考えられるが、この直覚的な知覚が、大乘仏教の智慧に立った宗教的覚醒そして宗教心として自覚的にとらえられ、思想化された時、鈴木はそれを「靈性」と呼んだのではなからうか。

この靈性に鈴木はよく知られているように「日本的」という限定をつけて、日本的靈性を語る。この日本的靈性

を、私は鈴木のもった独自の仏教史観として了解したのである。鈴木における靈性の自覚を尋ねる時、彼の真宗すなわち親鸞の仏教に対する強い関心に、われわれはまず注意すべきであろう。このことについては先に一言したので繰り返すことになるけれども、鈴木のご郷である加賀の地の色濃い真宗的伝統、佐々木月樵との交友関係、さらにこの大谷大学の教授であったこと、それらの事情が背景にあったことが改めて思われてくる。鈴木のような真宗への関心が、しばしば『禪の仏者』として理解されることの多い鈴木にあって、歴大な禪仏教の研究と並んで『浄土系思想論』をはじめとする多くの真宗の思想研究として、あるいは真宗の伝統が生んだあの「妙好人」に対する独特の評価と親近感として、あるいはまた『日本の靈性』に見られるような、浄土教に対する積極的理解と関心を色濃くもった独特の仏教理解さらには文化論としても、表現されていったと解することができるのである。

先ほど私は、靈性的自覚あるいは日本の靈性の主張は、鈴木のもった独自の仏教史観であるといった。その中に例えれば次のような見解が語られていることに、まず注意したい。

- (1) 日本の靈性の情的方面に顕現したのが、浄土系的經驗である。またその知性的方面に出頭したが、日本人生活の禪化である。(中略) 日本の靈性の情性的展開と云ふのは、絶対者の無縁の大悲を指すのである。無縁の大悲が善悪を超越して衆生の上に光被して来る所以を、最も大胆に最も明白に闡明してあるのは、法然—親鸞の他力思想である。⁽⁹⁾

- (2) 鎌倉時代になって、日本人は本当に宗教即ち靈性の生活に目覚めたと云える。⁽¹⁰⁾

- (3) 真宗の中に含まれていて、一般の日本人の心に喰い入る力をもって居るものは、何かと云ふに、それは純粹他力と大悲力とである。靈性の扉は、ここで開ける。浄土教の終極は、此になければならぬ。真宗はこれを十分に与らえたので、庶民的なものになり能うたのである。⁽¹¹⁾

鈴木木の提示する日本の靈性は、大乘仏教の磨かれた知見に立つて、強い歴史意識に促されつつ日本仏教さらには日本文化の核心を見抜こうとする見識である。それは鈴木というきわめてすぐれた知性人、むしろ達人にもたれた知見であるけれども、その眼光が『日本の靈性』の中で鈴木が繰り返し強調する大地性、すなわち「一般の日本人」といい「庶民」と彼がいう人びとの宗教生活に、非常な関心と積極的な意味づけをしている点に、私はことに注意したいのである。彼はいう。

親鸞の宗旨の具象的根拠は大地に在ることである。大地と云ふは田舎の義、百姓農夫の義、智慧分別に对照する義、起きるも仆れるも悉くここにおいてするの義である。(中略)親鸞宗の大地はその宗教的意義即ちその靈性的価値である。この価値は京都的公卿的上皮部文化からは出て来ないのである。⁽¹²⁾

その眼を、鈴木が親鸞の知見から汲み取っていることは、改めていうまでもないであらう。

さてこの学術大会に、大谷大学は「靈性的自覚」という主題のもとに、鈴木大拙における宗教研究を改めて問うという課題を掲げて参加した。この「靈性的自覚」ということが、鈴木自身によって主題的に開顕されたのが、よく知られているように昭和十九年に刊行され、敗戦ののち、昭和二十三年に新版として世に問われた、『日本の靈性』である。そこには敗戦という国家的破局に直面し、そして現実の敗戦によって陥った混乱状態の中にあつて、伝統として保持しつつ新しい文化を創造する立脚地となるものを自覚化しようとする『世界人』鈴木大拙の幅広い知見と高邁な見識が溢れているのが、強く感ぜられる。『日本の靈性』の華麗な文章を通して、必ずしも分かり易いとはいえない「靈性」さらに「日本の靈性」という、きわめて個人的なことばに託して鈴木が語り表わそうとする知見を明確に把握することは、容易ではない。ただ私はそこに鈴木がもった独自の仏教史観というべきものを読み取って、その史観に大きな啓発を受けるのである。

例えば『日本的靈性』の中で、鈴木が次のように語るそのことばに耳を傾けてみよう。

自分の主張は、まず日本的靈性なるものを主体に置いて、その上に仏教を考えたいのである。仏教が外から来て、日本に植えつけられて何百年を経て、もはや外国渡来のものでなくなったというのではない。⁽¹³⁾ またいう。

日本仏教は、日本化した仏教だと云はずに、日本的靈性の表現そのものだと云っておいてよいのである。この表現の機の熟した時、仏教と云ふ形態にその体を仮りたまでである。日本仏教と云ふ文字の意味を、こんな風に解しておく⁽¹⁴⁾とよいと思う。

断片的に引いたこれらのことばからも垣間見られるのであるが、鈴木のいわゆる日本的靈性とは、要するに大乘仏教の宗教心が、日本文化の伝統の中に華開いたものとの見解を提示しているように思われる。それは少し視点をかえていうならば、日本人が日本人自身の独自の仏教をもったのだと、日本仏教を把握しようとしたのであり、そのような日本的靈性の見事な開化を、鎌倉時代の新仏教運動を展開した仏教者たち、ことに親鸞の仏教に見るとの知見の披歴である。

日本人は、日本人自身の独自の仏教を形成し、展開させた。その基底をなすものこそ、日本的靈性と呼ばれるべきものである。このように解することのできる鈴木の知見は、まことに独創的な仏教の歴史観である。通常、仏教の歴史をいう時、そこには「三国伝来」とか「三国流伝」ということばが表わす歴史理解が、しばしば共通に踏まえられている。その三国とはいうまでもなく、仏教を誕生せしめ、展開せしめ、そして伝承した三つの世界、すなわちインド・中国・日本を意味している。インドで誕生し展開した仏教が、やがてインド的世界の枠を超えて中国世界に流入し、人生を吉と凝視しつつその苦から解脱する道を無上の智慧の獲得のところに見た世尊の教えは、広大な中国的世

界に生きる無数の人びとの心を耕していき、そこに「一乗仏教」の形而上学と、禅の実践と浄土の願生の道を展開させたのである。その仏教がさらに海を渡って日本に流伝した。そしていまだ原始的精神生活の中にあつた日本人の心を耕して、淳な仏教心にまで育てていったのであつた。仏教がこのように三国に流伝することによって、仏教はインドの世界に形成され展開した宗教という限定をこえて、真に「世界的宗教」であること、人類に開かれた宗教であるという普遍性というべきものを、歴史的事実をもって証明したのである。ほぼこのように、「三国流伝」の意味が了解されていると思われる。

その際、一つの見解がいわば無反省のままに、自明の前提として踏まえられているのではなからうか。それはインドで形成され展開した仏教が、およそ仏教といわれるものの原型であり、その一つの仏教が中国世界に伝来され、さらに日本に渡来したという見解であり、当然中国の世界の人びとは外来の宗教である仏教を「受容」し、日本人もまた中国に展開した仏教を「受容」し、こうして一つの仏教が三国の世界を一貫して受容されつつ仏教伝承の歴史を形成してきたのだ、きわめて単純化していえば、仏教の歴史をこのように一貫するものとして把握してきたのではないかと思われる。だから例えば日本において最も大きな影響力をもつ親鸞の仏教が、仏教の原型と解されるインドの初期仏教と比較して吟味されて、それからの逸脱の幅の大きさや、ひいては親鸞の仏教の非仏教性さえが、批判的に指摘されるような仏教の歴史理解を生んできたのではなからうか。

それに対して鈴木は提示した、日本的靈性の開花としての日本仏教の了解は、よほど違った独創的な歴史観というべきである。先に引いた文章の中で鈴木は、「まず日本的靈性なるものを主体に置いて、その上に仏教を考えたいのである」と述べている。その日本的靈性の独自性として、大地性・現実の否定・靈性のまことなどを強調しているのであるが、それらの独自性に注意していえば、靈性とは大乘仏教の修道の歴史が磨いてきた知見によって育くまれ

た、しかしながら秘められた宗教心の可能性であり、時をまつて淳な宗教的自覚として華開く、まさに発動しようとする大乘仏教の知見である。そのような日本の靈性を次第に形成する縁となったものは、インド以来の、ことに中国に展開した仏教である。しかし鈴木のところに従えば、日本人は単にそれを受容したのではない。むしろ時を得て、日本の靈性が華開き、淳な日本の仏教、「日本人の仏教」といえる仏教を展開させたといふべきである。彼が鎌倉仏教、ことに親鸞の顕揚した仏教に積極的評価を与え、日本人が本當に日本人の仏教ということのできるものをもつたと評するのは、このような仏教の歴史についての洞察があるからであらう。

視点をかえていえば、仏教は一つの偉大な文明世界であるインドの世界において誕生し、成長し、花開き、衰弱し、そして滅亡していったのである。仏教が流伝した中国もまた、「世界」というに価する偉大な文明世界であり、独自の文化的伝統があった。その中国的世界の人びとの精神生活に、インドで展開した仏教は、大きな触発の縁となつたのである。こうして形成され展開した中国仏教は、どこまでも中国的世界において中国文化の伝統に連りつつ展開した仏教であつて、その色濃い独自の風格は、インド仏教に還元できるものではなく、インド仏教を受容したという意味で、直線的な連続性をもつものではない。その点でいえば、インド仏教に触発されつつ、中国人は見事に中国人自らの仏教を形成していったことができるのであらう。全く同様のことが、日本仏教についてもいえるはずである。鎌倉時代に至つて初めて日本人は、その文化の伝統に根ざした精神生活の中に、「専修」を特色とする独自の、日本人自らの仏教を開化させる時を得たのであつた。だから日本仏教は、仏教でありつつインド仏教にも、中国仏教にも還元できない独自性をもっている。鈴木はおそらくこのような洞察に立つて、独特の変容を遂げながら流伝し展開した仏教の歴史を、現実的に、そして正確に把握するために、日本の靈性という独自の宗教心の理解をもつて、それを基礎づけようとしたのではなからうか。

仏教流伝の三国が、実はそれぞれ独自の仏教を形成し、展開したのだ。したがってしばしば見聞する、インド仏教を基準とし規範とさえして、日本仏教ことに親鸞の仏教を一つの歪みあるいは逸脱さらには異質であるものと解し、批判することは、適切でもなく正確でもない。鈴木は提示した仏教史観は、このような仏教の歴史的展開の把握を、われわれに捉しているように思われるのである。それと共に、非常な幅と多様さをもって展開した仏教の歴史を通観して、それがなお一つの仏教といえる、一貫する基本は何かということが、改めて問われるべきである。その時、真宗の仏道としての基本性格を、「大般涅槃道」と力をこめて捉え主張した親鸞の仏教理解の積極性が、改めて見直されるべきではあるまいか。

最後に、鈴木は日本的靈性について、「靈性のまこと」ということを語っている。それを『歎異抄』が伝える、「親鸞一人」の自覚として、具体的に浮彫りにするのである。それを鈴木はさらに「超個己性の人」と捉えていくのであるが、この「超個己性の人」とは、大乘仏教の自覚が実現する信仰的実存であり、個の主観性を突破した根源的主体としての実存である。このような「一人」の自覚に生きるものを、鈴木は『臨濟録』によって、あのよく知られた「一無位の真人」と等視していく。「一無位の真人」とは、大乘仏教の知見によって一無碍道に立つものであるけれども、実はこの「一無位の真人」ということばによって、「他力の救済」を念ずるこの一事によって、そこに実現する信仰的実存を語ったのは、清沢満之であった。ここにも清沢満之と鈴木大拙と、この二人の「近代の仏教者」が共に立った共通の立脚地があるというべきであらうか。そして私は「満之と大拙」と、この二人の「代表的日本人」が、共に大乘仏教の知見によって、宗教的自覚に立つ強烈な「個の自覚」、近代的な主体の自覚を確立していったその歴史の意義を、ことに強調したのである。

こうして、現代の日本の状況の中で、真正の宗教、真に人間の自覚道というに価する宗教、そしてこのようなもの

として「大乘の仏道」を了解する一つの伝統が、この大学を場として開拓的に形成せられていったのである。

注

- (1) 『宗教哲学骸骨』(『清沢満之全集』第一卷、法蔵館、昭和二十八年)、五頁。
- (2) 「清沢満之は生きている」(『親鸞教学』第三号、大谷大学真宗学会、昭和三十八年) 八六―七七頁。
- (3) 「真宗大学開校の辞」(『清沢満之全集』第八卷、法蔵館、昭和二十八年)、三五―四頁。
- (4) 「編者の見地」(『清沢満之・鈴木大拙』、「日本の名著」43)、七頁。
- (5) 同右。
- (6) 「精神主義」(『清沢満之全集』第六卷、法蔵館、昭和二十八年) 二頁。
- (7) 『臘厨記』(『清沢満之全集』第七卷、法蔵館、昭和三十年) 三八〇―一頁。
- (8) 『教行信証・信卷』(『真宗聖典』東本願寺、昭和五十三年) 二一五―六頁。
- (9) 『日本の靈性』(『鈴木大拙全集』第八卷、昭和四十三年) 二八頁。
- (10) 同書、五一頁。
- (11) 同書、五五頁。
- (12) 同書、八六頁。
- (13) 同書、六三頁。
- (14) 同書、一〇〇頁。

若き日の大拙に於ける近代的自覚

西村 恵 信

〈論文要旨〉 鈴木大拙の思想的特色は、彼が伝統的仏教の教理とそれの実参的体得によって得た確固不動の立場に立ちつゝ、しかもそれを英語という外国語によって説明した点にある。そこには東洋的なるものを世界的に、伝統的なるものを同時代的に、行的なるものを知的に、体験的なるものを思想的にするという転換の作業として捉えることができる。

しかし、そういうことが要求され、しかも鈴木大拙という一個人の人間に於いて実現されたのは、彼の生きた時代の歴史的・世界的状況というものが設定されていたからである。それが具体的にいかなる事象であつたかについて、特に渡米までの状況を考察する。

〈キーワード〉 近代日本知識人の精神構造、日本の西欧化と伝統的なるものへの還帰、禅僧釈宗演の近代性、世界的場に於ける「日本的」なるものの自覚。

一

鈴木大拙という一個の宗教思想家が形成されて行くために、一種の必要要件としての世界的・歴史的境位があつたのは紛れもない事実である。筆者はそれを「近代的状況」として捉え、社会的にも歴史的にもわが国に押し寄せてきた近代の風潮のなかで、若き日の鈴木大拙がそれをどのように自覚化し、主体化して行つたかについて考えてみたい。

大拙は一八七〇（明治三年）、金沢市下本多町に生れるが、いうまでもなくそれは日本の近代化の始まった直後の、しかも中世的城下町での出来事である。中世的残映が消えやらぬなかでの近代的風潮の到来は人々を困惑させ、価値観の転換を余儀なくさせる世間の動きは、人々を不安と混乱のうちに置いていた。

大拙をこの世に迎えた状況は、既にこのように混乱と不安を内包するものであり、まして生家の父は西欧の蘭学と東洋の儒学という異文化を一身に体する人であった。加賀百万石の城下町で本多家の侍医であった父には自分の名を了準から良準そして桑へと改めていく程に改革的性格をもつ一方、大拙が生れると上の兄三人の名も一挙に『易経』に因んで元・亨・利・貞の字を冠し、それぞれに太郎とつける程の復古の風もあつた。先祖代々使用していた「了」の字を止めようとする進歩性と、他方儒学をもつて敢えて新しい時代の支柱として立て直そうとする保守性が交錯しているように見える。

更に貞太郎が進んだ第四高等中学校は、城下町金沢のなかでの最も先進的な部分であり、いわば外界と遮断されたより近代的な自由思想の空間であつて、そこでは「新時代」的人間を志す知識人たちが自由に自からの思想を謳歌していた。それだけに旧いものとの確執も避けがたく、それによって進歩的な精神は一層自覚的になつていったようにも見える。

われわれは学問文芸にあこがれ、きわめて進歩的な思想を抱いていたのであるが、学校ではそういう方向は喜ばれなかつた。その上、当時のわれわれから見ても学力の十分でない先生などあつて、衝突することも多かつたので、学校を不満に思うようになった。（秋月龍珉著『鈴木禅学と西田哲学』、春秋社、一九七二、一五四頁）

加賀は百万石というても、維新の際に態度をはっきりしなかつたというので、明治政府に藩の人は余り用いられ

なかった。それで薩摩や長州に対して、いくらか反抗的な気味があったのではないかと思うが、そんなところへ森（有礼）文部大臣の意を受けて、柏田盛文という校長が薩摩からきたわけだ。なんとかいったドイツ語の先生なども薩摩であった。（中略）この柏田校長に対してみな反感を持った。（『同右書』、一五四―一五頁）

大拙は西田幾多郎、金田（のちの山本）良吉、藤岡作太郎などと『明治余滴』を創刊し、漢文学の素養の上で自由思想を表現した。ここにも旧と新との混合がある。これはわが国が開国によって、西欧に接し、いわば日本という国が世界の中に置きかえられる事態の中で起った即自から対自への転換の様子を示している。日本の知識人はそれまでの日本の閉鎖性から解放されて一気に世界化（西欧化）の方向に向ったが、それが同時に改めて日本というものの独自性に関する理解を自覚的に深めさせたのである。日本が洋式化するにつれて、反比例的に日本の伝統宗教・伝統思想・伝統文化への回帰が起ったのである。

大拙に素地としてある日本的なものとしては、やはり儒教あるいは老荘の思想を挙げなくてはなるまい。これはもと父の天山鈴木桑から受けついだものである。大拙がどのような形で儒教や老荘を学んだかを知る資料はないが、少くとも家庭生活の中にあつてそれが「修身」という教育理念となつて濃厚に流れていたことは、父が自作したという「修身十二字歌」を毎朝食事前に読んで聞かせたということからも察せられる。その上第二に、大拙には日本的なものとしての漢学の造詣が深い。大拙は父の友人数田順の塾に於いて四書五経によつて漢文の素読を教えられている。大拙は後に敦煌出土の禅籍を中心に次々と精力的に禅文献の校訂公刊をしたが、その漢文読解の実力は、既にこのような幼少期の修学によつてすでに養われていたものである。その素養は更に第四高等中学校に於ける文芸活動のなかで磨かれて行った。大拙は独愛齋主人・傑峰山人・任天居士・無頼凶人などの号を用いて漢字による随筆を書いた。井上禅定・禅文化研究所編『鈴木大拙未公開書簡』（禅文化研究所、一九八九、以下『未公開書簡』と略す）によると、大

拙は家庭の事情で四高を中退し、奥能登の嶋島に移ってから、旧友の金田（山本）良吉らに漢文の手紙や自作の漢詩を書き送り、これの添削批評などを求めており、西田のいわゆる第四高等中学校に流行した「東洋趣味」（山本晃水君の思出）『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九六〇 第十二巻、二五〇頁）というものが大拙にも深く根ざしていたことが分かる。

大拙に植えつけられた「日本的なるもの」の第三は、仏教である。これはもと母の深い信仰生活が機縁となつて大拙の体内に染み込んだものである。父は法名までも儒者風にする程儒学に生きた人であったが、母は熱心な真宗の信仰者で、それも祕事法門と呼ばれる親鸞教学のかなりファンダメンタルな門派の熱狂的信者であつたらしい。大拙が幼少の頃に受けた宗教的影響について大拙自身の述懐（『鈴木大拙全集』〈岩波書店、一九七一〉、第三十巻、五六八頁「也風流庵自伝」参照）がある。それによると、大拙の生家は代々臨濟宗大徳寺派を菩提寺とした禅宗の相家であつたが、毎月お経を読みにやってくる相那寺の和尚の記憶は少なく、むしろ夫と息子（大拙の兄）とに二年連続で死別した母が眼を悪くし、それを癒すために越中黒谷不動に行つて滝に打たれたとか、毎朝仏壇に燈明を上げて拜んでいたとかいうような日常性のなかで大拙に宗教的情操が植えつけられていったという。

大拙はこの母によつていわゆる宗教的なるものの世界へ誘われたが、禅というものについて自覺的にさせたのは曹洞宗の尼僧によつてである。大拙は時おり家にやってくる曹洞宗の尼僧の態度に強い印象を持ったという。大拙の仏教との関わりはこのように印象的なものを通して始められた。「お経のあとでお齋をあげる。それがすむと腰あげをひやつとやつて、すぐに帰つてゆく。それがいかにもさつきとして、何の頓着もない。きちんとして、少しもだらだらしたところはない。わしが今にカトリックの尼さんに尊敬の念をもつのも、こんな幼い日の影響からだらう」

（『秋月龍根著作集』6（三一書房、一九七八）「人類の教師・鈴木大拙」（二六頁）と晩年まで記憶にのこる印象が、大拙を禅

へ惹きつけたのである。

大拙をより自覚的・意志的に禅に向かわせたのは北条時敬である。北条は鎌倉円覚寺の今北洪川の久参の居士であったが、数学の教師として四高へ赴任してくると、学生を集めて禅会を開き、毎月一回、富山国泰寺の雪門玄松を請じて禅の話聞いた。既に四高を中退していた大拙は、金田良吉らからこの話を聞き、また白隠の『遠羅天釜』を手することによって、みづから国泰寺に雪門を訪れる。

大拙が初めて出会った本色の禅僧はこの雪門であったといえる。一派の管長である雪門玄松は明治天皇の侍従であった山岡鉄舟居士の篤い信頼と外護によって立派に国泰寺を復興した高德の禅僧であったが、世俗の名譽や地位に対しては全く無頓着でただ自分自身にのみ正直に生きた人であった。国泰寺復興の落慶法要の当日、式が済むと太鼓を打って一山の僧を集め、国泰寺を退山して還俗してしまうという破格の禅者であったから、大拙にとっては測りがたい禅僧との邂逅ということになる。

『遠羅天釜』といふものは、やさしい本のやうだが、禅宗用語があり、文字のわからんことがいくらでもある。それで、これはどういふ意味ですかといふやうなことを聞いた。さうしたら雪門和尚が大いに怒って、そんな馬鹿なことを聞いてどうするんだといふやうなことで、一遍に叱られた。(中略) 文字の意味がどうのかうのと聞くより、坐禅してをれといふわけだ。それからまた部屋に行つて坐禅したが、坐禅しておれといはれても、何をどうするのか、どうも手のつけやうもなし、足がかりも全くなし、雲水の坊さんだつて何も教へてはくれないし、極めて無愛想であるし、うちやらかしにして、説明といふか、禅宗はどうしてかうしてといふやうなことは何も教えてくれないんだし、どうしやうもなくて、一週間とはゐなかつたな、四、五日ぐらゐだつたらうか、帰ってしまった。(中略) もう少しあの時に誰か手引きしてくれたら、続けて坐禅ができたのだらうと思ふけれ

ども、寺では全くうっちゃらかしであったし、こっちからも誰が紹介してやるといったわけでもなし、むちやくちやに行つたんだし、和尚には会へば叱られるし、何が何かからんことになった。それが、わしの坐禅する初めといへば初めなんだ。(『鈴木大拙全集』第三十巻、五九六―七頁)

大拙はこのようにして問答無用という形で初めて禅の何たるかを知つたのである。しかし、そういう言葉以前、説明以前のものに接することが論理の府である四高の知識人によつて実地体験されているといふことの意味について、大拙なりの驚きと疑問を持ったのであろう。しかしまたその不合理ともいへる禅僧の非指示的指示の方法に大拙は何か未知なるものに対する感動を覚えたに違いない。それゆえにこそ大拙は其後上京し、四高の北条時敬が参じたといふ鎌倉円覚寺の今北洪川に直接に参じ、更に洪川亡き後も釈宗演に参じて禅宗の端的を探求し続けて、将来の著作活動の原動力となるべきものを手に入れたのである。

大拙が若き日にこのようにして実践的に伝統の禅に参じたことは極めて重要なことである。その体験の方法は「禅の修行」として古来より行われてきたところの伝統的連続性の上に立つものであり、大拙はその後までも著作に於いてこの方法の重要性を説いている(『禅堂の修行と生活』(原英文、横川顕正が訳して一九三五年森江書店より刊行)、『禅堂の教育』(一九四〇年、三友社)、『禅堂生活』(一九四八年、大蔵出版)など)。

明治二十四年五月上京した大拙は、早速に七月には鎌倉に出かけて今北洪川の提唱を聞き参禅を始めている。「蒼竜窟会上居士名簿」(鎌倉東慶寺蔵) 明治二十四年の項に「七月二十七日入門 加賀国金沢市鱗町百拾二番地 鈴木貞太郎」とあるという。いかに大拙が真っ直ぐに実践へと赴いたかが知られる。

同年、九月六日附金田(山本) 良吉宛書簡(『未公開書簡』一九)には、その感激を次のように述べる。

予ハ鎌倉行ニヨリテ 大ナリトハ云ヒ難ク候得共 少シ得ル所アリシト自思仕候 固ヨリ禅学本部ノ悟入ニハ

アラネドモ 平生ノ所行ニ関シ一二ノ新注意ヲ得申候、坐禪ハ益ナキヤウニ見ユレドモ 其実大得ナモノト被考候、君若意アラバ国泰寺ノ雪門師ニ就キテ学ベヨ 君ガ患フル所ノ病根ハ 日ヲ逐フテ快愈ニ赴ムコトアラムト存候 殊ニ脳病ノ如キニハ最モ効能アルベキ筈ニ有之候、物事ノ皮相ニ執セズ 直チニ其真面目ニ透徹セムコトヲ要ス 一二ノ挫折アリテ其処ヨリ退キ去ルハ賞スベキ事ニアラズト存候 禪ヲ学ブノ門口ハ一寸見テ馬鹿ラシク思ハルレド 之ヲ過グレバ面白味モアルコトト思フ、余ハ固ヨリ禪ノ片端モ知ラズト雖ドモ 余ノ知り得ル限りニテモ 儘ニ著シキ効力アルモノト信申候、

これを見ても明らかな如く、大拙は既に禪が物事の皮相に執せず、直ちにその真面目に透徹するものであるという点に力を置いて、四高に於いてなされていた『遠羅天釜』の講話よりも一層深いものは実参であることを、金田良吉に示唆しているのである。

先に方法は伝統的形式と書いたが、それが明治の知識人にとって「一寸馬鹿らしく思はれる」ようなものであったことは想像に難くない。しかし、その奥にあるものは、一切の伝統的連続性（あるいは伝統的権威性）を越えて全く個々人に固有な「真面目への直参」であり、大拙のごくわづかの参禅からしても全く従来の知識的な地平と異なる「新注意」であった。しかも、そういう全く新たな地平の開けは新しい時代の新しさを単に意識のレベルのものに留めるものではなく、世相・文化の新鮮さの意味を存在論的な意味で新しく受け取り直す根拠としての「新鮮さ」へ得入れしめる場所の開けであった。大拙は伝統的修行の方法によってだけ可能になるそういう超伝統的、あるいは脱伝統的な宗教体験的「事実」こそを全く新しい時代のものとして受けとめたのではなからうか。その確信が彼の処女作『新宗教論』の「新」という字に顯われていると思われ。

日本近代知識人の一人としての大拙のもつ精神の二重構造（日本の伝統の再認と近代世界的展望）について、右に一応大拙の内にある日本的伝統の再確認についてみたが、次に近代世界的展望の面についていかなる事態があったかについて見てみよう。

近代というものの特色の一つは、一切の中世的束縛からの解放であり、それは自由・平等・博愛の思想として開花した。別の面からいえば、人間が中世的庇護、たとえば特定宗教とか国家とか家父長制といった權威による保護から放り出されて主体的個人として自立するとともに、一切の責任もまた個人の上に関われるという事態である。閉鎖的共同体（国家や家）の紐帯が解かれて、それまで共同体そのものの人格的意志に没個性的に従属していた一人一人の成員は、一挙に主体的個人であることを自覚し（自由）、それとともに人類の一員としての普遍性（平等）を獲得し、世界的となる（博愛）。絶対的な個の自覚は、そのまま絶対的な普遍の自覚となり、個人は世界人となる。そういう新しい人間の自覚が近代日本に於ける知識人の自覚であったといえるであろう。

そういう自覚は大拙の場合、具体的に如何なる形で明確化されていったかといえば、それまで儒教倫理によって貫かれていた鈴木家の家父長的有り方が、父の死によって崩壊したこと、更に母の死によって、止むなく藩の庇護によつた家を畳んで金沢の城下町から、能登の田舎へ移り住んだことによつて困窮の中にも何とか自立していかななくてはならないという抜きさしならぬ状況として大拙に迫ってきたのである。

大拙が田舎の嶋島でいかに孤独の悲哀を感じたか、それゆえにこそまた、従来金沢に於いてなされた学友同志たち

との対人間関係がいかに強く懷想されたかは、左の金田良吉宛の手紙（『未公開書簡』一）に明かである。

憶フニ在郷（金沢在住）ノ日ハ遊山川則連袖、論事理則吐胸、迤々トシテ遊ビ諤々トシテ言フ 一モ藏スル所ナク 満腔ノ感慨只兄ト之レヲ言フ 予実ニ兄ヲ以テ骨肉ノ思ヲ為セリ 而ニヤ今ヤ忽然トシテ雲山隔絶 明月空望 天之一方 茫々タル蒼海ハ岸ヲ拍ツテ止マザレドモ 兄ト共ニ之レニ徜徉スル能ハズ 蕪鬱タル古森ハ風ヲ迎ヘテ絶ツコトナシト雖モ 亦兄ト与ニ之レニ逍遙スルヲ得ズ

大拙は学友と別れて孤独になることによつて、それまでの友情をより自覚的なものとし、空想のうちに崇高なる友情一般へと昇華している趣きがある。真の友情（普遍）に触れるために不可欠な友との断絶体験（個）がそこに見られる。

近代人の個的自覚というものを宗教心という点から見ると、大拙の場合、宗教について幼少の頃から大いに母の影響を受けたというが、そもそも鈴木家にあつては普通の意味で家の宗教らしきものはない。先祖代々の宗教は臨濟宗であるにも拘らず、父は儒学を精神の支柱としていた。檀那寺の和尚が毎月やつて来るのに、曹洞宗の尼僧がやつて来てお斎の供養も受けたりしている。少年の大拙はその起ち居振舞いの洒脱さというものに惹かれこそすれ、周辺の僧侶たちの不勉強に失望するばかりであるから、伝統的家の仏教からの影響などは皆無であつたと思われる。

そういう状況の中で母の真宗信仰は、それがたとえ秘事法門という異端なものであれ、その真摯な信仰の態度は宗教の何たるかを個人の内面的事柄として少年大拙に深く印象づけるものであつたと思われる。それは単に儀式に終始する教団仏教のそれに飽きたらぬ大拙に対して宗教に対して主体的に関わろうとする意欲を喚起せしめる要因となつたであろう。この母の影響が、大拙にとって宗教についての理解を中世的・保護的なものから、近代的・自立的なものへと変質せしめたのであり、そこに将来大拙が伝統的禅宗から禅そのものへの脱皮の立場に立つて、それを世界

に向つて普遍化していくことになる萌芽を見ることができないか。

もう一つ若き日の大拙については、禪への関わり方が最初から主体的決意によつてゐることであらう。

大拙は四高を去つた後、北条時教が赴任し、北条は鎌倉での伝統的参禅体験に基いて、その線上での禅会を四高に於いて始めたのである。従つて四高の友人たちは北条時教という旧参の居士の体験に依存する仕方、北条を媒介として『遠羅天釜』という禅録や、国泰寺の雪門老師に接してゐたのであるが、大拙の場合は一人蛸島にあつて『遠羅天釜』を独りで読み、更に一人で国泰寺に出かけて雪門に直接に会い、「相手にもされぬ」という仕方、本當の禅の端的に触れたのである。禅に参するものにとつて最も重要なことは、一切の媒介を経ず（万事を放擲して）禅の当体に直参することであることからすれば、大拙の場合、最初の禅との出会いがこのように、全く無垢な状態に於いて禅（人格）に激突したということは最も望ましい方法であり、それは禅に対しての一切の庇護のない素っ裸かの主体的関りであつたといえる。そこにも、後年の大拙が世界に於ける禅の立場に於いて全く独立自存の立場に立ち尽し得た完全自立なあり方の出発点が見られると思う。

三

能登の片田舎から神戸の兄の元に身を寄せ、更に上京するという大拙の歩みは、日本の近代的洗礼をより先進的に受け得る方向に向けられていた。その点で大拙の場合は四高に於ける他の友人たちを抽んでゐたと云つてよい。

同時にしかし、大拙のそういう近代精神（世界化）を求める方向は、大拙自身にも氣づかれない形で、日本的伝統への復帰（已事究明）の方向になつてゐたといふことは皮肉であつた。そこに大拙の辿つた近代知識人的歩みの特色

が見られる。この点について考えてみよう。

大拙は能登の飯田町の小学校や美川小学校で二年間英語の教師をしていた。それは東京に出て勉強をするための学資作りであった。更に神戸の兄早川亨太郎を頼って神戸に向けて郷里を出たのも、兄亨太郎が東京遊学の学資の援助をしてくれることの期待による。志は帝都東京に向けられている。

先般御面会の節御話申し上し如く、多分来春は亡母の一周忌を了へて（四月八日）後 出京仕らんと存ず、此事（Part）のつきて兄には別に御意見も之なきや、予は大低月に七八円の支給を獲る事と存候故、都合を見合せ大学選科へ入学し 哲学を修め兼て文学をも勉強し 両三年をへて後 又何でも職業にとり付かんとの心込なり されど選科のことは 西田氏の如く都合悪しくて入学致し難き事情もあるかも知らず、若しさあらんには 哲学館にて、も 或は其他の義塾やうのところにてども修学せんと思ふ、兄が意は如何にや、実に此の二三年は——退校以来は唯々ぶら／＼然として殆んど何の得る所もなく、他のものは追々進歩しなから自分のみは呉下の旧阿蒙にて、思へば思ふ程 此身うら恥しふなります、よりにて二十四年よりは力を尽して勉強し 為さむと欲する所を為すべし 宿志蹉跎し易し、青雲の志寧ろ白雲の志空しくなりて老を窮廬に守らば 如何計りの恨なるべからん 悔いでも過去は戻り来ず、請ふ明日を勉めなん。（『未公開書簡』十二）

予は此四月より亨兄の補助にて大学に入らんと思ひしが故 其由話せし処 到底も八円などは給せられぬ由申居候故 予は此念を断ち申候、愚兄が収入は月毎にかなりあるはあれども 此四月に妻を迎へる由に候故 其れに付き 色々費用も入る事なるべし、何にはさておき、三年間は月毎に六円を給与し得べき筈 故其積りで勉強せよとの事なり、一旦は失望せしかど 龐を得て蜀を望むは余りの事なるべし、斯の事あるは予に取りての最大な

る僥倖なれば 是にて向ふ三ヶ年間は何か勉強せんと思ふ故に必ず東京(T.T.)で出るとも明言し難く 或は京都に行くも知れずと思ふ。(『同右書』十三)

貴兄の言もあり愚兄の勸もあるにより 資金の少なきを構はず どうかかうかして出京の運びをなさむと思ふ、さらば或は其後糊口の途に取りつき易き事もあらむか、よりに僕は先頃東京専門学校文学部の課程表をとりやりし処、到着の上一覽するに 英文学は一通り修め得べく 又外に和漢文学をも窺ひ得べく、哲学の一端——心理、論理、純粹哲学、審美学等——及び政治学の一部——国家学、社会学等をも学び得るの都合になりおれり、(中略)僕は元來哲学修業の心算なれども 此く文学を修めまく思ふは 唯餓死の苦みもあらむかと慮はかるにあるなり、(中略) 貴兄は此後如何にして御出世遊ばす覚悟なるや、兄は自ら学者の候補者たるを欲せずとの事なれば、ピット、ボルグなどを学むで政治界に雄飛せまくほりするか、又日本当時の新聞記者を継ぎて 天晴れ東洋に一のタイムスを起さむとの心算か。(『同右書』十四)

心友金田良吉に宛てたこれらの手紙を見ると、大拙が東京あるいは京都に出て英文学・哲学を学ぼうと志していることがよく分かる。しかしながら、学資の面に於いての困難が予想されること、更には将来の糊口のために文学も勉強したいと書いている点、大拙の純粹な知的欲求を阻んでくる現実的状況にも深刻さが伺われるであろう。若き日の大拙の場合、特に貧困ということがつき纏つたのであるが、それがかえて彼を思わぬ方向へと転換させたのである。大拙が東京帝大の選科を退学するのも、経済的理由によるのであり、したがって退学後の大拙は専ら鎌倉円覚の山内に身を置いていたわけであるから、貧困ということが、彼を参禅に集中させる遠因ともなつたわけである。

更にまた大拙が処女作『新宗教論』を書いたのも渡米の費用を捻出するための釈宗演が与えた一策であった。大拙

は上京して四年目の明治二十八年（一八九五年、シカゴ万国宗教会議は一八九三年）頃、病に冒されていたらしく、これも退学の理由の一つであった。そしてそのこともまた大拙に渡米の途をひらく間接的理由になった。金田良吉宛の手紙『未公開書簡』三二に次のように見える。

予が宿痾 尚未だえず、斯くの如くにては到底学業に従ふこと能はずと思ふ、依て学校は今年限りにて止め、今年半年か一年ばかり保養して其成行を見、其れより印度に行きて梵語研究をやらんとの覚悟に候、学資はどうにかなるべしとの見込なり、されど今年にて学校を止めるとせば 六月以後如何に暮し行くべきか 是れ疑問也、愚兄は六月以後送金せざるべしと云ひをり、予も亦余り永く愚兄の世話になるを好まぬ故、此処は老師へも何とか相談して仕末をつけたきものと考へ居り候 もし印度へ行くとせば 死ぬまで帰らぬつもりなり 多分二三年のうちにて熱病にかゝるか或いは脳病に侵さるゝか 何れにしても永き命にはあらざるべし、されど予は万一を憊せずつもりなり、内地にゐてぐづ／＼何事をもなさず日を送るものなら 此世に生れた甲斐なかるべし、生れて世に益なくば寧ろ死して名を成さんのみ、幸に吾は独身なり、微軀はた誰がためにか惜むべき、是れ予が當時の決心なり。

大拙を西洋に向かわしめたものは、このように宿痾（病名不詳）と兄よりの仕送り停止という悪条件に阻まれて東大選科を中退せざるを得なかったことが、反つて大拙を死の覚悟の国外脱出へと決意をさせたことによるわけであるが、そこには寄る辺を失い、かつ明日をも知れぬ露命を自覚することによってよりはっきりした孤独感が、逆に彼を印度という遠い国への旅立ちを思いつかせることになるという近代的自覚の精神構造が見られる。

それと同時に、大拙に最も近くて新しい存在として参禅の師釈宗演がいて、その師との関係は日々の参禅や相見を通じての個体と個体との関係であり、大拙はそのような坐禅や入室参禅によって、自己自身との関係を深めつつ、同

時に理想としての自己本来の面目を師宗演のうちに見るといふ仕方では宗演という「他己」と深く関係を持っていたのである。

師との関係を通して自己自身との関係を確立し、逆に自己自身との関係を通して、師との関係を深める（活祖意を得る）ということが禅に於ける師と弟子の関係であるから、大拙の場合、師である積宗演自身の自己関係が、自分の對自己関係のパラダイムとなったのは自然である。そこで積宗演に於ける近代的自覚というようなことについて見るとどうなるであろうか。

積宗演のことに入るまでに、大拙が最初の半年間参じた今北洪川のことを考えてみると、洪川には「前近代」的性格がはつきりと見える。大拙は洪川に出会って初めて「禅僧」というものを見るといふ一種の感動を得ると同時に、洪川のなかに「旧い時代」を生きた最後の人という印象と懐かしさを持つて接した。

この今北洪川和尚といふのは、こりやなかなか偉い人でしたなあ。近世の禅宗の方から見たら、まあ大宗匠でせうね。で、この人、まあわしらはその時さういふことは何も知らんのだから、ただ禅宗の坊さんちふので、初めて参禅するやうになつたんだが、その洪川老師といふ人の禅宗の提唱などといふものは、今に記憶に残つてゐるが、その頃は何もわからずになつたが、その風采つていふかですね。まあからだが大い人で、中風でもあつたか、三拝などせられる時にや、足がうまく動かないので、畳の上でも、ガタンガタンと音のするぐらゐに膝をつかれた覚えがあるですね。如何にも素朴な禅宗坊さんで、今日の禅宗坊から見るとまあ、雲泥の違いですね。（『鈴木大拙全集』第三十巻、五七二頁）

大拙はまたその著『今北洪川』（『鈴木大拙全集』第二十六巻所収）の序で次のように書いている。

洪川老師は学と徳の禅匠であつた。それは至誠の一心で貫通せられている。老師に性識の説あるは、もとよりそ

のところであるが、これは普通に「学者」の言うところと違って、師自らの体験を叙したものに外ならぬ。ここにその特色がある。

老師のごとき型の禅僧は、日本ではもはや過去のものとなった。もとよりやむをえない事実でもあろうが、何だか物寂しいような気がしてならぬ。永遠にこれは復帰しないものであろうか。今日の社会的環境は別な型の禅僧を要求することはいうまでもないが、どこかに「出世間」的風格を具えてほしい。實際生活の上に個人として不便なことも多からうが、始めからそうときめてかかれれば、そしてそれが集団生活全体の上に、何かの意味を持ちうるすれば、必ずしも個人的犠牲という感じもいるまい。

今覚えているのは、いつかの朝、参禅というものをやったとき、老師は隠寮の妙香池に臨んでいる縁側で鈍末な机に向かわれ、簡素な椅子に腰かけて、今や朝餉をおあがりになるところであった。それが簡素きわまるもの。自ら土鍋のお粥をよそって、お椀に移し、何か香のものでもあったか、それは覚えていないが、とにかく、土鍋だけはあった。そしていかにも無造作に、その机の向う側にあった椅子を指して、それに坐れといわれた。そのときの問答も、また今全く記憶せぬ。ただ老師の風貌のいかにも飾り気なく、いかにも誠実そのもののようなのが、深くわが心に銘じたのである。(中略)これにつけて考えさせられることは、禅堂のような教育法の行末である。日本今日の一般教育制度は明治以降のものである。近ごろはまた戦時というので大分趣のかわったところもあるが、だいたい維新後に創始せられた原則によって行われている。ところが禅堂教育だけはずっと以前からのもので、維新の政変にも大した影響を受けなかった。(『前掲書』「今北洪川」第一篇、一、「五十年前の思い出」)

今北洪川についての大拙の印象は、このように時代の波に流されずに来た志誠ひとすじの人であり、そういう人を中心に行われる禅堂の教育法は、明治維新に於いても失われずに維持された前近代的なものであった。そういう洪川に初めて相見した大拙は、近代化の先端を行く東都の傍らに位置する鎌倉に於いてこのような形で「前近代的なるもの」の意味を再認識したのである。

更にその上、洪川は、初めて大拙に接見したとき大拙に生国を尋ね、大拙が賀賀の金沢だと答えると、「北国の者は根氣がよい」と云ったという(『同右書』)。こうして大拙は前近代に触れると同時に、地理的にも生国である金沢につれ戻され、「根氣よさ」という古い人格的価値に気づかされるのである。

ところで、そういう洪川の前近代性が、まさに「近代の夜明け」という舞台に於いて、秀れた価値として受け取り直されるところに、禅僧なるものもつ独自の近代的意味が自覚されたことは、大拙の将来にとっての大きな示唆になったことであろう。

四

洪川の遷化は、大拙にとって前近代的禅僧の終焉を意味したのである。そして洪川の後席を襲った釈宗淹は同時代の禅僧たちのなかで、最も近代的な禅僧として大拙の前に現れた。

それ以前の宗演の経歴は文字通り行学兼修というべきものであった。安政六(一八五九)年、福井県高浜の生れ。明治三(一八七〇)年、妙心寺の越溪守謙に就き出家得度。明治六(一八七三)年より八年まで建仁寺の学寮群玉林で学僧千葉俊崖に就いて修学。明治九(一八七五)年、愛媛大法寺の禾山玄鼓に参禅、十日で下山して帰京、大津三井

寺の中川大宝律師に就いて俱舍論を研究。明治十(二八七七)年、岡山曹源寺の儀山善来に参禅。明治十一(二八七八)年より十六年まで鎌倉円覚寺の今北洪川に参禅、その法を嗣ぐ。明治十七(二八八四)年、円覚寺塔頭仏日庵住職となる。明治十八(二八八五)より二十年まで慶応義塾に学ぶ。明治二十(二八八七)年、インド・セイロンに渡り、パニヤ・セイクワラ師に就いて梵語を学ぶ。同二十二年帰国。明治二十三(二八九〇)年より、二十四年頃、島地黙雷(浄土真宗)・芦津実全(天台宗)・土岐法竜(真言宗)らと「仏教各宗綱要」を編纂。明治二十五(二八九二)年、仏日庵住職を辞し、三十五歳で円覚寺管長兼僧堂師家となる。

このような宗演の経歴を見るだけで、彼がいかに知行合一の禅僧であつたかを知るに充分であろう。近代的禅僧、釈宗演に特徴的なことは、充分なる禅の実参実究に加えて学問研究に精進されたことである。云うまでもなく宗演には知的天分が備わつていたということもある。二十七歳で今北洪川の印可を得た、とはその証左であるが、それにして聖胎長巻の時期、慶応義塾に学び、更にインド・セイロンに留学するなど、積極的に学問研究の道に出るといふことは時代感覚の鋭さを示している。

建仁寺群玉林に於ける両足院俊崖和尚の学問的態度にも既に近代的な趣きが感じられる。宗演はそれを述懐して云う。

此本山の塔頭に両足院と云つた寺があつて、其住持が千葉俊崖和尚、此御方が行業純一で内外の学問に考けて、而も教育思想の深い方であつた。学問の教え方が実践躬行と云ふ風で、講釈等は大体を会得させて、章句に拘らぬと云ふ質で、詩文を作らせるのに、其題は作務とか夜坐とか、咏史とか観経とか、斯う云ふ実地の題を専らとして、花に酔ふとか、月に吟ずるとか、酒盛りをするとか何とか世俗逸楽の事は余り扱はぬ風であつた。此辺の注意も今から思へば忝けない事である。(『釈宗演全集』(平凡社・一九二九)第十卷、二六八頁)

釈宗演が禅宗の修行を成し遂げ（大事了畢）て、更に西欧の学問に触れようとしたことは、禅僧として前代未聞のことである。後藤亮一は次のように云う。

師（宗演）が円覚寺、洪川老漢のもとで痛棒を喫し印可を受けたのは二十七歳の若さであった。これだけでもめったにないことなのに、師はその後、福沢氏の塾に入った。（中略）当時、師はつくづく考えたのだ。将来の禅僧はただ旧習を守っているだけではだめだ。殊に社会を指導し、国民に信仰を確立させる責任をもつ宗教家は、宗乗の見地に確固となると共に、時代思潮を解さねばならぬと。（中略）

元来、昔の禅僧は学問の素養は勿論、社会的知識においても、国民を指導できる優れた教養をもっていた。然るに最近是不立文字や教外別伝の金看板にかかずらわって、学問や知識に乏しいのは甚だ遺憾である。（中略）こうした人々に比較して、師は実に先見に富んだ、時代の潮流を解する人で、当時の禅界に於ける天才であった。

（長尾宗猷編『宗演禅師と其邁辺』、国史講習会、一九二三）

宗演のこのような新しきというものが、若き日の大拙にとって、先師洪川との鮮やかな対照として映ったことは明らかである。大拙は後年次のように書いている。

宗演師は老師（洪川）と、性格において、才能において、出処において、素養において、また体質においてほとんど正反対であったといえる。老師の敦厚なるに対して師は俊発である。老師の威容堂々たるに対して、師はむしろ敏捷穎利である。（中略）

宗演師の生活はいつも必ずしも伝統に因われなかった。禅への修行を了えてから、慶応義塾へ入学し、それから錫蘭へ行って南方仏教を実地に生活せられた。帰国せられてからは、禅堂で雲水を接得することにのみ没頭せられなかった。適当な後継者を得られてからは東慶寺へ隠退して、諸方の撰化に維れ日も足らずというほどであっ

た。(中略)

この書(『今北洪川』のこと)で特に記述したいと思うのは、洪川老師が宗演師の近代化とでもいふべき傾向に對して、反対の意見を有しておられたという一事である。それは左の手紙でわかる。(中略)老師の手紙(洪川より宗演へ)に曰わく、

丈夫の事業は第一に先天の眼を具すべし。松本順(西洋医学者、軍医頭)の好き、洋学を以て發達せしも、彼れ洋学嚴禁の時分に、衆中に抽んで志を立て命を的にして鍛錬せしが故に。福沢諭吉の好き、西洋人を夷狄禽視する最中に洋行して、専ら外国の学派を見尽して、吾国文明の先導者となりし為め、今慶応義塾の盛大を致せし也。皆先天の才を具す明匠と謂ふべし。今洋学の流行する時分の人情に雷同して、洋学に志すは、是後天の遅八刻と謂ふべし。衲(私)を以て是を論ぜば、即今漢学無用視せらるる時節に向つて、漢学に志を立て、蘊奥を究むる者は、後屹度成功あるべし。何となれば吾宗漢学に密着して拡充すれば、最極微妙の拈弄著語(悟境を示す語)も、工夫次第に随分、五百年間出と謂はれる明言も吐き出さるる者なる事、衲此頃槐安國語の嚮に入り研究するに、見性学は天下無等の第一学なる味ひを咬出せり。(中略)誠に漢才禅識は、実に天地大道の府にして、人生永遠欠廃すべからざる主学なればなり。仮令和尙(宗演)今洋学を励精すとも、十分に学成る時分は、時流の学は衰替して、今時の好く賞翫なき事必定なり。和尚若丈夫の氣概あつて、先天の眼を濶開せば、洋臭の後塵に立たず、志を改良して、純粹に漢学か教学かを深く修めば、後來吾国比類なき宗師の英声轟於天下に至るべし。(中略)唯当節世間の時流でもてはやす人情に附て廻るは、至て望の浅き事なり。熟考ありたし。(『今北洪川』)

宗演は洪川の指示に従はず、初志を貫いて慶応義塾の門をくぐった。二十七歳の宗演は晩学者のために設けられた別科に籍を置き、万国史講義、コルネルの地文学講義、ベンサムの道法原理講義、スペンサーの社会学講義、ミルの科学論など泰西学問の基礎学を、いずれも英書訳読を通して学んだ。(兵藤正之助「釈宗演」〈西村恵信編『臨済宗』、小学館、一九六八、所収参照)

慶応義塾の俗風のなかで、宗演は法衣姿で花柳界にも堂々と出入りする豪傑ぶりを発揮し、それを福沢諭吉が「見どころのある坊主」といって愛したという。更に極端な話であるが、宗演は覇気勃勃たる余り、自分はいっそ還俗して別個の人生に転換するか、あるいは印度へ行って仏教の本源を究めるかの二者択一に立ち、それを知った福沢に「汝道に志す。よろしくセイロンに渡航して、仏の源流に溯るべく、志や復翻すべからず」とたしなめられて、セイロン行を決意したという(前掲兵藤論文参照)。以上、長々と宗演のことに及んだ理由は、大拙が禅僧として破天荒な宗演の近代的所行に大いなる影響を受け、それが大拙自身の近代人としての自覚を決定的に西欧へと方向づけたと思われるからである。

大拙は宗演が一八九三年、シカゴに於ける万国宗教会議に出席するための講演原稿を英訳し、宗演が帰国すると『オープンコート』の編集長ポール・ケーラスの著書を邦訳したのを機縁として、急速にポール・ケーラスとの交友を深め、ケーラス独特の宗教思想に触れていく。

ポール・ケーラスの宗教思想は、単に西洋的であるばかりでなく、西洋のキリスト教中心の宗教的伝統を、「進化論」の立場から相対化し、現実のキリスト教団は決して絶対的なものではなく、世界の宗教がそこへと収斂していくべき「真理の宗教」への発展途上にある暫定的型態に過ぎないとした点に特徴がある。

ポール・ケーラスは、その著書の標題にも見られるように「新宗教時代の黎明」The Dawn of a New Religious

曰はという時代感覚を持っており、そういう時代の宗教は、必ず科学的真理によって裏づけされるものでなければならぬという確信を強く持ち、それを端的に「科学の宗教」Religion of Science と呼んでいる。宗教は単なる抽象的思想であってはならず、感情 Heart、知性 Head、行為 Hand の三つの H によって貫かれたものでなくてはならぬと主張して、実に自から哲学・宗教・科学・数学などの諸分野に亘る七十三冊の著作をなしたのである。

大拙は既に渡米以前に、宗演を通して知り合つたポール・ケーラスから次々と送られてくる著作によって、かれの新しい宗教思想に魅せられたことが、ケーラス宛の手紙（一八九五年三月十日附）によって知られる。更に宗演はケーラスに次のように書いた（一八九五年十二月十二日附）。

貴殿もご存知の『仏陀の福音』を訳しました私の門人の鈴木貞太郎とご交誼が願いたいと思います。彼は貴殿の色々の書物を読みまして、そこに貴殿の素晴らしい信仰が読み取れることで大いに触発を蒙り、是非渡米して貴殿の指導で勉強したいものと熱望しております。もし貴殿が彼の願望に同情していただき、貴殿にお世話になれば、彼は貴殿の命ぜられることに喜んで従うことでしょう。（中略）もし貴殿が彼を迎えて下されば、貴殿はもとよりアメリカに有数の思想家たちの意見が、彼によって大いに紹介され、また貴國に於いても日本仏教を知って頂くよい機会となると信じます（原英文、ハロルド・ヘンダーソン氏未刊論文原稿参照）。

大拙のうちに起つた近代的自覚は、このようにして、単に日本の世界化という仕方ばかりでなく、西欧のうちにも起りつつあつた宗教一般の近代化と重ね合わされた仕方、具体的には、日本から出て現地でそれを確めることとなつたのである。しかし、実際には大拙は後にポール・ケーラスの宗教と科学の一致思想に対して批判的となり、科学とははつきり一線を画した宗教の立場というものを聞き、その深い地平を「日本的靈性」と名づけたのである。この場合、大拙の「日本的」がいわゆる日本民族の閉鎖性を意味するものではなく、世界に於いて意味を有する価値とし

ての、より普遍的な視野の中での「日本的」であったことはいうまでもない。

大地と日本の靈性的自覚

北野 裕 通

〔論文要旨〕 鈴木大拙によれば、日本の靈性の特異性は〈直接性〉という性格であるが、このような性格を有する日本の靈性は、純粹な形では浄土系思想と禪として、鎌倉時代における、民族と大地との本格的な接触を通じて覚醒された。大拙のこうした主張のうち、もっとも注目に値するのは、日本の靈性を大地に媒介された大地的靈性とする考え方である。もともと大拙における〈靈性〉の概念は宇宙論的であるといえるが、日本の靈性の宇宙論的性格を、われわれはその大地性に見ることができるところで、日本の靈性が大地に媒介されて初めて自覚されたと考えられる場合、大地の靈性的自覚上の意義が明確にされねばならないが、大拙においてそれは一応、禪的方向と浄土系方向の二方向から考えてみることができる。こうして、大地の靈性的自覚の意義が明らかにされることによって、日本の靈性の大地性も明らかとなり、その特異性としての〈直接性〉の由来するところも理解できるようになると考えられる。

本稿では外に、『日本の靈性』中に示された意図にしたがい、〈日本の靈性の自覚史〉上の問題にも若干触れている。
〔キーワード〕 鈴木大拙、日本の靈性、大地、靈性的自覚、禪、浄土系思想。

一 はじめに

鈴木大拙の思想に関して、次のようにいわれている。

……日本の靈性、それから大地性、あるいはこれを一つにして「大地的靈性」という思想は、いかにも先生らし

い思想である。これはきわめて含蓄の深い特色のある思想で、この思想こそ私たち日本思想に関係するものが今後大切に育て上げてゆくべきものであろう。この大地性の思想の中に先生の哲学が動いておる。(務台理作「日本思想史上における大拙先生の業績」⁽¹⁾)

ここには重要だと思われる二つのことが述べられている。ひとつは、「この大地性の思想の中に先生の哲学が動いておる」といわれているように、鈴木大拙の思想を「大地性の思想」とする見方である。現在われわれに残されている、平均五二〇頁、A5判の全集三十二巻に収められた歴大な大拙の著作群(他に英文著作二十数冊がある)をひっきりぬめて、禅思想と呼ぶとするなら、その特色を大地性に見ることは、その思想のもっとも本質的な捉え方のひとつであると思われる。

もうひとつ重要なことは、「この思想こそ私たち日本思想に関係するものが今後大切に育て上げてゆくべきものである」と、鈴木大拙の「大地性の思想」をわれわれが継承してゆくよう呼びかけていることである。では、われわれは「大地性の思想」の何を、どのように「育て上げてゆくべき」であろうか。われわれはここに、『日本の靈性』が掲げている二つの意図を見ることが出来る。われわれはまずこの意図を検討することによって、大拙の「大地性の思想」を正しく「育て上げてゆくべき」道を探ることにしよう。

鈴木大拙は『日本の靈性』に付された初版本の序文に、「實際を話すと、此書を貫く思想、即ち日本の靈性なるものを、日本宗教思想史の上に、跡付けたいと云ふのが、著者の願なのであった」と述べている。事実、それは万葉の時代から説き起こされ、「全篇が試論で、組織的に纏まつたものではない」⁽²⁾と断わられてはいるものの、すでにその一部は未完成ながら「日本の靈性の自覚史」ともいえる体裁をとっている。それゆえ、『日本の靈性』の根底の意図は日本民族の靈性的自覚史を書くということであった。

次に、それを『日本の靈性』の表向きの意図だったとすれば、その著作はその裏にもうひとつの意図をもって書かれている。それは、日本の靈性を宣揚することによって、世界に貢献せんとする意図である。この第二の意図に関しては、『日本の靈性』中、次のようにいわれている。

日本人の存續が、世界的に何か意味があつて、その歴史の生成に何か寄與すべき使命を持つて居るとすれば、(本書の著者は實に此の如きものがあることを確信し、本書も亦その心で書かれたのであるが)、果してさうだとすれば、吾等は日本の靈性の特異性を宣揚することを忽諸に附してはならないのである。⁽⁴⁾

われわれは、その著作が日本の敗戦が濃厚となつた昭和十九年になされたものである点に注意しなければならぬ。「日本人の存續」について云々されているのはそのためである。鈴木大拙はその危機に当たつて、日本の靈性の世界的意義を認め、それを世界に対して提示することに世界における日本人の使命が存することを、その書の随所に書きとめている。『日本の靈性』が〈日本の靈性の自覚史〉を企てようとしたのも、実はそのためであつたと思われる。このように『日本の靈性』は表向きは〈日本的〉という特殊なものを問題にしなが、その視界が世界にまで拡がっていたのである。

ところで、『日本の靈性』中に見いだされるそれら二つの意図は、いまだ十分に充たされているとは思われない。それゆゑ、われわれは『日本の靈性』によつてその充足を要求されているといえる。「育て上げる」という意味が内包されているものを全開させるといふことならば、われわれはまず『日本の靈性』が示しているそれら二つの意図の実現に努力すべきであらう。だが、『日本の靈性』はその実現に先立って、われわれに対して第三の——しかし、事柄としては第一のといふべき——要求を秘かに提示しているように思われる。それは、われわれ自身が靈性的經驗をもつべきであるという実践的な要求である。『日本の靈性』は種々の表現によつて、そのことをわれわれに求めてい

るが、例えば次のようにいわれている。

元來宗教なるものは、それに對する意識の喚起せられざる限り、何だかわからぬものなのである。これは何事についても、しか云はれ得ると思はれるが、一般意識上の事象なら、何とかいくらかの推測か想像か同情かが許されよう。ただ宗教についてはどうしても靈性とでも云ふべきは、たらきが出て來ないといけないのである。即ち靈性に目覺めることによつて始めて宗教がわかる。⁽⁵⁾ (傍点原著者、以下同)

これは当然なことなのだが、靈性的自覺を経験することは必ずしも容易なことではない。それゆえ、大抵はそのことが無視されたり断念されたりしている。しかし、『日本の靈性』において示されている先の二つの要求の実現は、この第三の要求が充たされていないかぎり不可能であらう。

こういうわけで、本稿は全般的に、日本の靈性ということよりも日本の靈性的自覺という実践的關心によつて貫かれている。そこで、まず二で靈性が、たらきという実践的概念であることに注意し、三と四では大地の靈性的意義についてその実践的な解釈を試み、六で日本の靈性的実践的修得について述べてみた。ただ五でのみ、日本の靈性的自覺史に關係する問題に少し触れた。

われわれが取り扱おうとする問題は、主に鈴木大拙の次の三つの著作において論じられている。とくに最初のものが重要であり、ここではそれが中心の文献となる。

一、『日本の靈性』(昭和十九年、『全集』第八卷所収)

二、『靈性的日本の建設』(昭和二十一年、『全集』第九卷所収)

三、『日本の靈性化』(昭和二十二年、『全集』第八卷所収)

他に、小篇として「靈性的日本の創建」「靈性的自覺の日本的形成」(いずれも、昭和二十一年、『全集』三十卷所収)が

ある。

二 「靈性」の概念

鈴木大拙において、靈性とは一応、宗教意識のことである。大拙が宗教意識の代りに靈性という言葉を使用するのは、宗教という言葉がすでに種々の先入見によって着色されており、このために誤解して受け取られているためだといわれる。⁽⁶⁾大拙では、普通一般に考えられているような宗教は宗教でない。似非宗教的なもの、疑似宗教的なものはいかに及ばず、すでに制度化して一般にも広く承認されている宗教も宗教ではない。鈴木大拙において宗教は、先の引用中に見られたごとく、「靈性とでも云ふべきは、た、ら、き」を自覚するところに成立する。

ここでわれわれは、「靈性とでも云ふべきは、た、ら、き」といういい方に注意する必要がある。つまり、靈性という特別なものが最初に存在しているのではなく、そのようにでも呼ぶべき「は、た、ら、き」が自覚されるのであって、自覚されたこの「は、た、ら、き」が仮に、靈性と名づけられているのである。

ところで鈴木大拙は、その「は、た、ら、き」をまず無分別智として特色づける。⁽⁷⁾無分別智とは、主観と客観に分かれる以前の智ということであり、当然そこには主観としての「私」というものもない。「私」が擬無されている。だが、つねに「私」というものを立てた二元的分別知の世界に住みなれた立場からすれば、「私」のない無分別智の世界は超越の性格を有している。それは、無分別智の世界が分別知の世界からは原理的に隠されているからである。原理的にというのは、分別知はすべてを分別して理解しようとするが、分別された無分別智の世界はもはや無分別智の世界そのものではなく、すでに分別知の世界に墮ちているからである。ここに無分別智としての「は、た、ら、き」に超越性が

認められる。このかぎり、それを〈靈性〉と命名することは決して的外れのことではないだろう。なぜなら、古来、人間に属していて、しかも人間を越えているものは〈靈〉と呼ばれてきたからである。かかる意味において〈靈性〉は〈靈性〉である。

われわれがいま、〈靈性〉を〈靈〉と〈性〉とに分けたのは、鈴木大拙においても〈靈性〉の外に〈靈〉という言葉がしばしば使用されているからでもある。例えば、〈大地の靈〉⁽⁸⁾、〈靈の生命〉⁽⁹⁾、〈生命の靈〉⁽¹⁰⁾、〈靈の自然〉⁽¹¹⁾、あるいは〈超個靈・個靈〉⁽¹²⁾、〈宇宙の大靈〉⁽¹³⁾といった用例が『日本の靈性』中に見いだされる。これらの用法に見られる〈靈〉と、人間における〈靈性〉とは無関係でないと思われる。むしろ、大拙における〈靈〉の概念を明らかにすることによって、〈靈性〉の概念がいっそう明確になると予想される。

『日本の靈性』よりも少し前に、鈴木大拙によって書かれたものに『禅の思想』（昭和十八年刊）があるが、その中で〈宇宙靈〉について語られている。そこにおいて大拙は、禅者特有の表現形式に「宇宙靈とも云ふべきものの働きが出てゐると考へたい」と前置きして、次のように述べている。

宇宙靈と云ふやうな言葉は該當性をもつてゐるかどうか、わからぬが、とに角われら人間の見るところでは、宇宙は生きて居る、ぢつとしていつも寂然不動の靜者態を持續してはゐない。生きてゐると云ふのは、個多の上では生死するが、その生死を生死して、而かもその中に不生なるもの、即ち不生の生、又は無生の生なるものがある。これを宇宙靈と云つておく。⁽¹⁴⁾

また、次のようにもいわれている。

靈は力であり、又はたらくが、自覺がないと靈ではない。自覺は靈が個多であるとき喚びさまされる。而してそれは人間でなくてはならぬ。宇宙靈と云ふものも人間がないとその靈たる所以を表現し能はぬ。人間のないと

ころに靈はあると考へられぬ。事実、あつても、それは無と同じい、靈「はたらき」の用をなさぬからである。臨濟の一喝又は徳山の棒で靈はその用を成ずる、即ち宇宙靈はこの用を通してその存在が知られる。⁽¹⁵⁾

これらの引用のうちで重要なのは、「靈は力であり、又は、たらくが、自覺がないと靈ではない」といわれていることである。とくに〈自覺〉という言葉に注意するなら、大拙の考えが靈の対象的存在を主張するいわゆる靈魂説でないことが判明する。それゆえ、ここでも靈が最初から存在しているかのごとく考えられているのではない。自覺された〈はたらき〉が仮に〈靈〉と呼ばれているにすぎない。そして、それがとくに〈宇宙靈〉といわれるのは、人間の個多を通して働くその〈はたらき〉が、個多を越えた宇宙的力とでも名づけるべきものとして直覺されているためであらう。

上述のごとく、〈宇宙靈〉は個多を越えているが、その〈はたらき〉は個多において自覺されるのでなくてはならない。しかし、この場合、逆に〈宇宙靈〉が個多において自己を限定したのだとも考え得る。このように個多において限定された〈宇宙靈〉を、大拙は別に〈己靈〉と呼んでいる。⁽¹⁶⁾ここで、前述の〈靈〉および〈靈性〉について再考してみると、これら二つの概念は〈宇宙靈〉と〈己靈〉の關係に対応していると考えられる。すなわち、〈靈〉とは宇宙に遍満する〈はたらき〉であり、〈靈性〉はその〈はたらき〉をいわば自覺的に分有する。あるいは、それは個体化された宇宙的〈はたらき〉である。鈴木大拙における〈靈性〉の概念は、このように宇宙論的な概念だと考えられるのである。(とくにこれを日本の靈性についていえば、大拙においてそれは、後で見られるように、大地によって媒介されているがゆえに、大地性という宇宙的性格を有した靈性である。)

三 大地の靈性的自覚上の意義(一)

鈴木大拙において靈性は普遍的概念として考えられているが、その現われ方には各民族にしたがってその特殊形態が容認される。大拙が日本的靈性を問題にし得る理由がここにある。では、靈性の日本的なるものとは何か。大拙はそれを浄土系思想と禅であるとし、そういうものとして日本的靈性が鎌倉時代に初めて覚醒したと論じる。これが、『日本の靈性』においてなされている鈴木大拙の主張の骨子である。

大拙のこの主張に対して第一に問題になることは、浄土系思想と禅は仏教で、仏教は外来のものであるから日本のものではないのかということである。この疑問に対して大拙は、「禪も浄土系も外来性をもつて居ない⁽¹⁷⁾」という。しかし、こうい得るためには、インドにも中国にもなく、日本の浄土系思想と禅にのみ見いだされる特異なものが発見されておらねばならない。鈴木大拙はそれを、日本の浄土系思想と禅とに共通する〈直接性〉という性格に見ているが、これについては後述するのでここでは立ち入らないことにする。

先程の鈴木大拙の主張に対して第二に問題になることは、何故に日本的靈性が鎌倉時代に覚醒したと考えられるかということである。大拙はその理由として、平安末期における政治的崩壊と文化的頹廢との気分、そしてことに蒙古襲来にもなう国家的危機などの外的要因、さらにそうした不安な時代における人間の自己存在に関する主体的反省の契機をも指摘している。⁽¹⁸⁾しかし、理由としてあげられているもののうち、もつとも特徴的なものは、「民族と大地との關係が、鎌倉時代で始めて緊密になつて、両者の間に靈性の息吹きが取り交はされた⁽¹⁹⁾」と述べられているように、当時における民族と大地との接触という要因の指摘である。鎌倉時代における国の内外における緊迫した空氣

が、「何か靈性の上に深き震動を感じ始めた」⁽²⁰⁾民族を大地に立ち帰らせた、つまり、もともと農耕民族として大地とともに生活していた民族が、鎌倉時代には自覚的に大地的生活へと帰還した。このことがその時代に日本の靈性を覚醒させた最大の要因であるというのが鈴木大拙の考え方である。

このように、鈴木大拙は大地の日本の靈性的自覚上の意義を格別に強調する。しかし、大地的生活が靈性を覚醒することはいかにして可能であろうか。大拙においては余り系統だつて説明のされていないこの事柄を、『日本の靈性』中の次の文章を手がかりにして少し考えておきたい。

大地をそれが與へてくれる恵みの果實の上でのみ知つて居る人々は、まだ大地に親しまぬ人々である。大地に親しむとは大地の苦しみを嘗めることである。ただ鋤の上げ下げでは大地はその秘密を打明けてくれぬ。大地は言葉擧げせぬが、それに働きかける人が、その誠を盡くし、私心を離れて、自らも大地となることが出来る、大地はその人を己が懷に抱き上げてくれる。⁽²¹⁾

(1) とくに農耕の民族の場合、大地はまず第一に、人間がその力を加えて、そこから生活の糧を獲得しなければならぬ場所という意味をもつ。かかる意味において、大地は人間にとって交渉界であつて対象界ではない。人間は大地と交渉して農産物の収穫に努める。ところで、大地とよく交渉するためには、やはり大地についてよく知るのだからなくてはならず、よく知るためには、大地とまず親しく交渉するのではなくてはならない。したがつて、この場合の知の形態は自ら对象的知の形態と異ならざるを得ない。それは大地に實際に〈手を加え〉〈手を汚す〉ということを通して、つまり我々の身体を直接大地に投げ入れて、そこではたらくことを通して知るといふ知り方である。簡単にいえば体認という知り方である。この知によるのでなければ期待された収穫を得ることができない以上、それ以外の知はこの場合、すべて抽象的・観念的といわざるを得ない。

身体的に直接大地と親しく交わることが、大地についての知り方である。しかしながら、そのために我々が自らの身体を大地に投げ入れるとき、大地は我々の身体に対する否定としてはたらく。すなわち、大地は我々の身体に襲いかかり、容赦なくそれを痛めつける。場合によっては、それを破壊すらする。その様子はまさに我々の身体と大地との戦いである。この大地の否定に出会って、身体 of 受ける感情が苦しみである。だから、「大地に親しむとは大地の苦しみを嘗めること」なのである。それは文字通に苦勞である。このように、大地との交渉において、大地はまず人間の身体（肉体）面に対する否定作用としての意味を有している。

(2) 大地とよく交渉するためには、上述のごとく、まず大地に人間の身体を捧げなければならない。しかしながら、闇雲に身体を大地に投げ入れるだけでは、大地とのよき交渉のための条件をせいぜい半分充たしたにすぎない。「ただ謙の上げ下げでは大地はその秘密を打明けてくれぬ」からである。人間が大地から十分の收穫を期待し得るためには、生産性に関する大地の理法を熟知し、それに精通しなければならぬ。しかし、それは差し当たって人間の知にとつては隠された秘密である。大地のこの秘密を会得するためのただひとつの方法は、人間が「私心を離れる」有り方に転身することである。なぜなら、自然の理法としてはたらく大地は誠そのものといえるが、誠なるものは誠なる有り方に対してのみ、自らを開示するからである。反対に、誠の大地は人間の私心から生ずる誤魔化しや賢しらに対して自らを隠すのである。要するに、大地は人間の分別を嫌う。それゆえ、大地は人間からその知性を奪ってゆく。このことは人間が〈私〉を折らねばならないことであるがゆえに、ここにもまた苦がともなう。かくして、人間と大地との交渉において、大地は人間の身体面に対する否定作用を意味するだけでなく、知性（精神）面に対しても否定として作用する。つまり、大地は人間に対する全面的かつ絶対的な否定作用の意味を有しているのである。

(3) しかし、大地は人間に対して、そうした否定として作用するだけではない。大地の人間に対する全面的かつ絶

対的な否定の要求は、そうすることによって却って人間を全面的かつ絶對的に肯定せんがためである。殺すことによって深き生命から生き返らせんがためである。大地のこうした作用（たたらま）に対する了解は、人間の「誠が深ければ深いだけ、大地はこれを助ける」ということに深く頷くことによつて得られる。大地は人間の誠実性と無私性に相応しい結果をもたらすだろう。このことは、大地によつて一旦否定された人間が、そうした仕方（たたらま）で新たに肯定されることである。新生命を与えられるということである。このように、大地は人間を全面的かつ絶對的に否定し、しかる後に「己が懐に抱き上げて」大肯定するのである。

人間は大地との不断の交渉を通じて、このことを全身で覚知することができるであろう。そして、何よりも自己を尽くし切ることの重要性を学ぶであろう。自己を尽くし切るとは、この場合、自ら大地となるということである。大地の「はたらき」に自らが化することである。誠とはそういうことである。それゆえ、そこではもはや人間の分別も断ち切られて、無分別の世界が展開している。すなわち、靈性の誕生である。宇宙的な大地の靈を呼吸する大地的靈性の覚醒である。このように靈性の目覚めへと指導する「大地は人間に取りて大教育者である。大訓練師である」といわれている。靈性的自覚における大地の意義の一側面がそこに見られるであろう。

四 大地の靈性的自覚上の意義(一)

しかし、鈴木大拙は上述されたものとは別の側面でも大地の靈性的自覚的意義を見ていると考えられる。われわれはそのことを、大拙の次の文章が示唆するところを読み取りながら、考えてみることにしよう。

天日は死した屍を腐らす、醜きもの穢らはしいものにする。が、大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不

平も云はぬ。却てそれらを綺麗なものにして新しき生命の息を吹きかへらしめる。⁽²⁴⁾

(1) 大地に勤しむものの生活は〈泥〉によって象徴されるであろう。「布子一枚の土百姓は泥だらけである」⁽²⁵⁾からである。しかし、〈泥〉は大地生活者の外面の表徴にすぎないのではない。絶望的なまでに〈泥〉にまみれているのは、むしろその内面の生活である。だが、清浄の生活などこの世の一体何処に存在するといえるだろうか。それは現実ではない。清浄な生活とは、それゆえに「観念性のみ富んで居て、その中には何等の實證的なものを含まない生活」⁽²⁶⁾の謂にすぎない。大地上の生活が示す〈泥〉の生活こそ、人間的現実である。「醜きもの穢らはしいもの」に充ち充ちているのが現実世界の真相である。この意味でこの土は穢土である。(したがって、鎌倉時代に人々が大地に帰ったというのは、観念的な偽りの世界を離れて現実の世界に帰ったということであるが、このことはまた「罪穢の眞只中に跳び込」⁽²⁷⁾んだということでもある。)

(2) 大地生活者がやがてそのことに気づくときがくる。それはこの世が業縁のつきない穢の世界であり、自分もその桎梏から逃れることのできない罪業の人であるという自覚となって現われる。この自覚は業の重圧から離脱して浄の世界に往きたいという願いを生起させよう。しかし、靈性が動きたすためには、〈泥〉であることの自覚が徹底されなければならない。換言すれば、自分こそは救いようのない極悪人であるという思いが、心の底からわき上がってこなければならない。自己の根底における罪性の発見が身震いを起こさせるところに初めて、靈性のおののきが見られるのである。かかる徹底した自己否定的な自覚は、救いの願いを魂の叫びにも似た願^がへと凝縮させずにはおかないのである。

(3) かくして大地生活者は浄の世界を熱望してやまない。だが、自己の根底において罪性を見いだしている身に、自力救済の道はすでに閉ざされている。もしもなお、そうしたものを救うことのできるものが存在するとすれば、

それは絶対の大悲者と呼ばれてしかるべきものであるが、そのような大悲者は存在するであろうか。大地生活者はそれを大地そのものに見いだすことができるのである。なぜなら、大地は「醜きもの穢らはしいもの」を「悉く受け入れて何等の不平も云はぬ。却てそれらを綺麗なものにして新しき生命の息を吹きかへらしめ」てくれるではないか。ここに、罪のものを罪のままにして包んでいる大地の愛が直覚されよう。そして、大地のこの限りなき愛、いい替えれば、絶対の大悲が直覚されれば、罪なる身を救いに与らせる道は、自己の分別をすててその身を絶対の大悲者である大地にやはり投げ入れる外ない。ここに、人間の自己の絶対的に否定された、大地に任せきった無分別の世界が展開されてくることになろう。すなわち大地の靈性の覚醒である。そこにおいては「振り上げる一鍬、振り下す一鍬が、絶対である」⁽²⁸⁾がゆえに、この世の憂さも辛さもはや存在しない。穢土がそのまま浄土となった世界である。大地の靈性的自覚上の意義に関するもうひとつの側面がここに見とれよう。

以上、鈴木大拙における大地の靈性的自覚的意義を二方向より考えてみた。大拙が日本の靈性的自覚の形態を禪と浄土系思想の二方面に見ていることはすでに述べたが、われわれが上で考察した二方向はこの二方面に対応させて考えることができる。すなわち、大地を靈性的自覚上の大教育者もしくは大訓練師と見る最初の方向に日本の靈性が禪として、そして大悲者と見る第二の方向にそれが浄土系思想として顕現したと考え得る。というのは、第一の方向に關して、われわれは禪修行におけるもつとも重要な行である作務労働のことが想起できる。第二の方向に關しては、大拙が親鸞の東國二十年の生活に觸れて、「聖人の内的生活の上から見て、地方における生活、大地に親しき生活は、彼をして彌陀の大悲を愈々深く體認せしめたものに相違ない」⁽²⁹⁾と述べているからである。なお、大地が大教育者であることと大悲者であることは別個の事柄ではない。大拙のいい方を借りれば、大教育者であることは大地性の知的方

面を、大悲者であることはその情性方面を強調したものにすぎない。⁽³⁰⁾

大地経験と日本の靈性的自覚との関係については大体明らかになったであろう。この点について肝要なことは、鈴木大拙において、いまわれわれが上で試みに示してみたような大地経験が觀念上においてではなく、実際の生活上における大地との感応道交のうちに遂行されるところに、日本の靈性の覚醒が見られている点である。そして、こうした見方自体が、大拙自身の大地経験を基礎としたものであることは間違いない。『日本の靈性』中、随所に見いだされる次のような表現は、明らかに大拙の大地経験に基づいている。

靈性の奥の院は實に大地の座にある。⁽³¹⁾

大地と自分とは一つものである。大地の底は自分の存在の底である。大地は自分である。⁽³²⁾

個體は大地の連続である。大地に根をもつて、大地から出で、また大地に還る。個體の奥には大地の靈が呼吸して居る。⁽³³⁾

これらはいずれも、大拙における宇宙的な大地的靈性、換言すれば無分別智による直覺的表現である。あるいは、大拙を通して聴かれる大地の声であるといつてよいかもしれない。こうした言表を可能にする大地経験を、大拙が禪修行から実地に得ていることはよく知られている通りである。こうした点が見落とされると、大拙の言葉はすべて空言となってしまうのである。

五 「直接性」について

われわれは三の初めに、鈴木大拙が日本の靈性の特異性をその〈直接性〉に見ていることを指摘しておいた。ここ

では〈直接性〉に関係する一、二の問題を見ておきたい。

〈直接性〉とは、「二つのもの間に媒介者を入れない」ことだといわる。大拙はこの性格を、浄土系的經驗の場合には善悪を超越した「絶對者の無縁の大悲」⁽³⁵⁾のはたらくところに、禪の場合には「莫妄想」⁽³⁶⁾のところに見ている。例えば、次のようにいわれている。

何等の條件の介在なしに、衆生が無上尊と直接に交渉すると云ふことは、二元的論理の世界では不可能事に屬する。それを日本的靈性が、何のこだわりもなくすらく、とやつてのけたのである。この不思議はまた吾等の禪的生活の上にも見出される。禪の特異性はその直截なところに在るので、此點では眞宗經驗と同一軌に出て居る。⁽³⁷⁾

また、浄土系的經驗に即して次のようにも述べられている。

此世の生活が罪業と感ぜられる。さうしてその罪業が何等の條件もなしに、唯々信の一念で、絶對に大悲者の手に攝取せられると云ふことを、吾等現在の立場から見ると、その立場がそのまま、それでよいと肯定せられることなのである。即ちこれは自然法爾である、只麼の禪である、無義の義である、神ながらの道である、言擧げせぬことである、「ひたぶるに直くなむありける」その直心^{ちしん}そのものである、「人間のさかしら」を入れない無分別の分別である。計較情謂を絶した、はからひなき赤き（赤裸裸、淨灑灑）心の丸出しである。⁽³⁸⁾

ここでまず問題になることは、日本的靈性において、そうした直接性が大地性とどう関係しているかということである。この点についても鈴木大拙では必ずしも明確になっていない。さて、右の引用からも知られるように、〈直接性〉は〈自然法爾〉としての有り方を指し示す言葉である。いい替えれば、無分別の分別として、人間の分別を絶したところに開かれる〈自然法爾〉という有り方が〈直接性〉である。しかし、人間においてこの有り方は開發される

必要がある。それでは、それはどのようにして開発されると考え得るであろうか。大拙の場合にはそれもやはり大地に媒介されて、つまり大地の〈自然〉との交渉のうちに遂行されると考え得る。

すでに明らかにされたように、大地との交渉を通じて人間の自己は絶対的に否定される。このことは禅修行的に大地に関係する場合にも、浄土系的経験的にそうする場合にも同じことであった。しかし、このことによって、却って大地は自らの理法を全面的に開示展開することを通して、人間を絶対的肯定へと転換せしめる。禅修行的に大地に関係する場合には生活の糧を恵与することによって、浄土系的経験的に大地に関係する場合には「醜きもの穢らばしいもの」を受け入れて、「新しい生命の息を吹きかへらしめる」ことによってである。大地的生活を通して、大地のこの妙用が心底より了解できれば、あたかも大地の〈自然のはたらき〉が人間の〈自然のはたらき〉を喚起するかのよう、あるいは人間の〈自然のはたらき〉が大地の〈自然のはたらき〉に呼応するかのごとく、やがて一切の事柄に對して人間的分別を差しはさまぬ〈自然法爾〉の態度が涵養されてくると考えることができるであろう。かくして、靈性の日本的なるものとしての浄土系思想と禪に共通する〈直接性〉は、〈自然法爾〉的態度として、日本の靈性の大地性に由来するというのが、鈴木大拙の考えでもなかつたかと思われるのである。

次に、〈直接性〉に関して指摘しておきたいことは、神道的なものとの関連についてである。鈴木大拙の日本的靈性論をその自覚史という観点から見た場合、この自覚史に対する大拙の基本的な見方は、「始めに日本民族の中に日本の靈性が存在して居て、その靈性が偶々佛教的なものに逢著して、自分のうちから、その本来具有底を顯現した⁽³⁹⁾」という考えのうちに示されている。つまり、大拙の靈性史観はどこまでも日本の靈性の主体性を重視してゆこうとするものである。これによれば、日本の靈性は仏教渡来以前にすでに、いわば眠った状態ではあるが存在している、それが鎌倉時代に大地と接触し、自らを浄土系思想と禪との二方面に分けて表現したのである。それゆえ、〈直

接性〉は、もともと存在していた日本の靈性の「本来具有底」なるもののいわば顯現様相だと解せられる。もし、このように考えることができれば、そのように顯現する以前の「本来具有底」の様相が一応想定され得ることになる。鈴木大拙は、それを神道的なものの中に見ていたと思われるのである。というのは、大拙が「日本の靈性的自覚は或る意味では神道的なるものに其地盤を持つて居るとも云ひ得るものがある」⁽⁴⁰⁾と述べているからである。

鈴木大拙において、神道的なるものは「清明心・丹心・正直心」(以下、簡単に〈清明心〉と記す)として特徴づけられる⁽⁴¹⁾。しかし、それら諸様相は日本の情性的であるが、まだ日本の靈性的でないといわれる。その理由は、それらが否定を経験していない様相だからである。「一たび否定の爐竈をくぐつて來なければ靈性的なるものとならぬのである」⁽⁴²⁾。大拙がこのようにいうのは、神道的〈清明心〉の立場でも〈あるがままにある〉が主張され、そのかぎり自然法爾的にも見えるが、それが意識上のことであるがゆえに、すでにそこから墮ちている事態が見られているからである。それゆえ、神道的なものにおいては、「その神もその正直心も清明心も悉く否定せられて、すべてが一たび奈落の底に沈まねばならぬ」⁽⁴³⁾といわれる。そして、そこから蘇ったときに初めて、〈清明心〉も眞の〈清明心〉としてはたつき、そこで主張される〈あるがままにある〉も〈自然法爾〉となるのである。このとき、〈清明心〉はすでに情性的の範疇を脱して靈性の域に超出している。この様相が〈直接性〉と呼ばれるものだと考えられる。それゆえ、日本の靈性的の特異性としての〈直接性〉とは、大拙において否定を経験した〈清明心〉といえるであろう。

鈴木大拙が『日本の靈性』を執筆するに際して、日本の靈性的自覚史を企図していたことは最初に述べた。この場合、大拙は「日本民族の靈性生活史とでも云ふべきものが書かれるなら、鎌倉時代にその中心をおくべきであると、自分は信ずる」⁽⁴⁴⁾と述べているが、日本の靈性が純粹な形では浄土系思想と禪として鎌倉時代に覚醒したと考えられている以上、大拙のその構想は当然であるといえる。しかし、そのように鎌倉時代を日本の靈性的自覚史上の頂点とし

て位置づけるとき、それ以前および後の時代を、それとの連関でどう評価しながら取り扱うかという問題が残されている。大拙の場合、鎌倉時代以後については、妙好人や盤珪禪のことが中心のテーマになるだろうと予想される。なぜなら、大拙はそれらを埋もれた歴史の中より掘り起こし、それらについて大いに語ったからである。しかしながら、その場合も、大拙はそれらを靈性的自覚史上の問題としてはほとんど論じていない。こういった問題を含めて、大拙において鎌倉時代以後の靈性史はほとんど手つかずに残されているといえる。これに対して、鎌倉時代以前に關する大拙の評価は比較的はっきりと示されている。それは、前に少し述べたが、鎌倉時代以前を「一種の冬眠状態」⁽⁴⁵⁾ととらえる見方である。歴史的・政治的・地理的諸条件がそれを余儀なくせしめたといわれている。しかし、大拙は「此の眠りは無駄ではなかつた」⁽⁴⁶⁾のであり、「鎌倉時代のための準備であつた」⁽⁴⁷⁾と評価する。こうした考えにしたがえば、鎌倉時代に咲きそろった日本の思想の精華を、大拙が決して突発的なものとして見ていたのではなく、前の時代との連続性において理解していたことが分かる。われわれが先に神道的・情性的な〈清明心〉との連関において、仏教的・靈性的な〈直接性〉を見ようとしたのはそのためでもある。このように、それらの間に一種の連続性が認められねばならない。しかし、他面、鎌倉時代に美しい思想の草花が咲き出すためには、その初めにおいて、それまでの時代が決して経験しなかつた否定の体験が味わわれねばならなかつた。ここに鎌倉時代とそれ以前の時代との間の非連続面が見られる。それゆえ、〈清明心〉と〈直接性〉との間にも、非連続の連関の關係が成立しているといえよう。鈴木大拙において日本の靈性は、そのような仕方でも、意外にも神道的なものと同様である。

なお、上述したことに関連してもうひとつ意外と思われることは、鈴木大拙が日本の靈性の精華として浄土系思想と禪をあげながら、『日本の靈性』中における禪に関する叙述が前者のそれに比較して少ないことである。そこでは前者への言及が中心になっているように見える。確かにその初版本には第五篇として「金剛經の禪」が挿入されては

いるが、これは著者自身が断わっているように、「殊に禪を日本的靈性の表現としては説いていない⁽⁴⁸⁾」。また『日本の靈性』の本文中でも、「禪の日本精神史における意味を説きたいのであるが、今度はこれだけにしておく⁽⁴⁹⁾」といわれている。しかも、その問題は『靈性的日本の建設』でも持ち越されている。すなわち、そこにおいても、「禪と日本的靈性的自覺につきましては今回は省略⁽⁵⁰⁾」と注記されているのである。このようにして、大拙はついに日本の靈性的自覺史という視点から禪思想そのものを系統的に取り扱うことはなかった。しかし、少なくとも大拙が『日本の靈性』において浄土系思想について述べた程度に、禪に関しても説明するのではなくては、日本の靈性としての禪の意味がはっきりしてこないように思われるのである。

大拙の意図した日本の靈性的自覺史は部分的にその骨格は示されたが、ついにそれは書かれることはなかった。ここに大拙がわれわれに残した課題のひとつがある。

六 おわりに

最後に、現代における日本の靈性の修得という問題に関して少し述べておきたい。

鈴木大拙によれば、日本の靈性は大地に媒介された大地的靈性である。それはどうしても大地を離れるわけにいかない。しかし、現代のわれわれが日本の靈性を修得しようとする場合、そこに非常に困難な問題が控えている。というのは、大拙もこの点には気づいていたのであるが、現代はますます機械文明化し、不可避的に大地を離れんとする傾向を示しているのである⁽⁵¹⁾。われわれの周辺から裸の大地が失われてゆくだけではない。生活そのものが何重にも大地から隔離されて抽象化していつているのである。現代生活全体に力が感じられなくなっているのは、恐らくこのこ

とと無関係ではない。しかし、こうした大地離れが致命的となるのは、大地的靈性としての日本的靈性にとってである。ここに、現代のわれわれが考えてみなければならぬ問題がある。それには工夫を要する。いま差し当たって考え得ることは次のようなことである。つまり、一旦覚醒された日本的靈性は綿々として今日まで伝えられてきている。それゆえ、現代のわれわれに可能な道は、そのようにして伝えられてきた日本的靈性の直接的なところを体得し、実際に大地の靈を呼吸する正師を見いだすことであろう。そして、この師を通じてわれわれが大地の靈に触れる努力をしてみることである。

いうまでもないことだが、宗教の本義からいっても経験が最初で、思想は後からのものである。それゆえ、日本の靈性の修得に際しても、大地的經驗の不可欠性が銘記されるべきであろう。このことは、われわれ自身が日本の靈性を修得しようとする場合に肝要であることは勿論、大拙の遺志をついでわれわれが日本的靈性の世界的意味を宣揚してゆく場合にも、忘れられてはならない重要な点だと考えられるのである。

(本稿は、一九九〇年九月、大谷大学で開催された日本宗教学会の第四十九回學術大会の特別部会でなされた発表の論旨にそって、大幅に加筆されたものである。)

注

- (1) 『鈴木大拙の人と学問』(『鈴木大拙禅選集』新装版別巻、春秋社、一九八六年、二八ページ)。
- (2) (3) 『鈴木大拙全集』第八卷、岩波書店、昭和四三年、三ページ。
- (4) 同右、一一九ページ。
- (5) (6) (7) 同右、二三ページ。
- (8) (9) 同右、五〇ページ。
- (10) (11) 同右、五一ページ。

- (12) 同右、二二三ページ。
- (13) 同右、一〇九ページ。
- (14) 『鈴木大拙全集』第十三卷、岩波書店、一九八一年、一五〇ページ。
- (15) 同右、一五三ページ。
- (16) 同右、一五六ページ。
- (17) 『鈴木大拙全集』第八卷、二五ページ。
- (18) 同右、七四、七九―八〇ページ参照。
- (19) 同右、三一ページ。
- (20) 同右、七八ページ。
- (21) 同右、一一八ページ。
- (22)(23) 同右、四六ページ。
- (24) 同右、四五ページ。
- (25) 同右、一一七ページ。
- (26) 同右、八八ページ。
- (27) 『鈴木大拙全集』第九卷、岩波書店、昭和四三年、一一一ページ。
- (28) 『鈴木大拙全集』第八卷、八九ページ。
- (29) 同右、五七ページ。
- (30) 同右、二八ページ。
- (31) 同右、四五ページ。
- (32) 同右、四八ページ。
- (33) 同右、五〇ページ。
- (34) 同右、二九ページ。
- (35) 同右、二八ページ。
- (36)(37) 同右、二九ページ。

- (38) 同右、一〇六一七ページ。
- (39) 同右、六三ページ。
- (40) 『鈴木大拙全集』第九卷、一六九ページ。なお、一九〇ページ参照。
- (41) 『鈴木大拙全集』第八卷、一一一ページ。
- (42) 同右、一一二ページ。
- (43) 同右、一一三ページ。
- (44) 同右、七九ページ。
- (45) 同右、三一ページ。
- (46) 同右、四七ページ。
- (47) 同右、五一ページ。なお、五八ページ参照。
- (48) 同右、三ページ。
- (49) 同右、五九ページ。
- (50) 『鈴木大拙全集』第九卷、一九一ページ。
- (51) 『鈴木大拙全集』第十五卷、岩波書店、一九八一年、一七一ページ。

鈴木大拙における靈性的自覚

——カトリック神学の観点から——

岸 英 司

〈論文要旨〉 鈴木大拙の宗教思想を最もよく表わす言葉は靈性的自覚である。大拙は靈性という言葉を特別の意味で使用した。

それは広く宗教意識であるが、二元的対立を超えた超知性である。日本の靈性において意味されたものは鎌倉時代における禅と真宗、殊に「親鸞一人」の自覚の上に、超箇者の箇における自覚としてとらえられ、大乘仏教の大悲をあらわす大地性が強調された。靈性なる表現では足りず、靈性的自覚なる言葉をもって禅の本質をとらえた大拙はこの靈覚をキリスト教トミズムの世界にも見い出そうとする。カトリック神学における観想は不知の知、不見の見による知られざる神との一致を求める否定の道である。トミズムにおける哲学と神学の関係の中に、分別知と無分別知をみて、靈性的自覚を絶対の自覚とする。主客の別なき究極の認識、究極的実在こそ靈性的自覚の志向するところである。それは神による神の直観そのものに外ならない。

〈キーワード〉 靈性—靈性的自覚—観想—トミズム—究極的実在

はじめに

鈴木大拙の宗教思想を一言で言い表わすとすれば、それは靈性的自覚という言葉であろう、けだし大拙は禅経験、禅の本質なるもの、また広く大乘仏教およびキリスト教の究極なるものをこの言葉によって言い表わそうとしたと考

えられるからである。この小論においては、大拙独自の靈性の意味から日本の靈性、さらに禪の本質としての靈性的自覚を主として彼の『禪の思想』の中に考察し、カトリック神学における觀想の特質と大拙のトミズム理解にふれ、絶対的自覚である靈性的自覚についてカトリック神学の立場から考察を試みたい。

一 靈 性

大拙は日本で靈性という言葉を独自の意味で使用した最初の人であると考えられる。⁽¹⁾ こんにちカトリック界でも靈性という言葉がよく使われる。これはフランス語の *Spiritualité*、英語の *Spirituality* の訳語であって、カトリックでは靈性は「キリスト教的完徳に導く道に関する知識とその効果的手段」とされ、もっと一般的には靈的生活、超自然的生活、内的生活、信心生活と言われてきたもので、いわゆる教義とか信仰とかの意味ではない。⁽²⁾ ネオ・トミズムの哲学者であったジャック・マリタンが『靈性の優位』(*Primauté du Spirituel*)なる著作によって、この世界の文化に対する宗教の優位性を主張したことはよく知られている。⁽³⁾ マリタンの弟子であった日本のカトリック哲学者吉満義彦はその著作の中で、宗教性、靈性、宗教的靈性なる言葉を使用した。⁽⁴⁾ これらのキリスト教における使用例と違って、大拙における靈性は大乘仏教哲学と禪の立場からの大拙独自の主張である。大拙は『日本の靈性』の中で、精神と物質の奥にもうひとつのもの、しかもこの二つのものがひとつ、ひとつのものが二つということを見るもの、つまり知識、分別知を超えた般若、無分別知を靈性とよんでいる。⁽⁵⁾ 人間の知性は分別する力であるが、靈性は知性を超え、しかも知性を基礎づけるものである。大拙における靈性の超知性に注目しなければならない。不二の表現は、大拙が「いつも逆説的であり、自家撞着的である」と言うように超論理の世界——大拙の言う即非の論理である。個己

即超個己、超個己即個己、相即相入・円融無得、これを大拙は「キリスト教ではこれを信の世界、又は神の啓示によりて可能な消息」とする⁽⁶⁾。大拙における靈性は人格化される。「靈性は實に『今・此處』に立つて居るところのもの」と言われる⁽⁷⁾。大拙はさらに「日本の靈性的自覚について」の中で、靈性を広く宗教意識とよび、靈性を意志力、魂、理念、理想をあらわす精神と区別して、神がかり的、軍国主義的風潮の中で、いわゆる日本の精神なるものが高揚されたあの時代に、普遍的宗教意識を靈性という言葉によって基礎づけようとした。このことは極めて敬服に値する。

大拙の日本の靈性は鎌倉時代の浄土系思想と禪のうちに、しかも眞宗を感情的、禪を知性的とし、結局の所、日本の靈性を親鸞上人の自覚「親鸞一人」のうちにみていて、これには異論のあるところである⁽⁸⁾。

大拙によれば、日本の靈性は超箇即箇、箇即超箇であり、その特質は大地性である⁽⁹⁾。大地性とはまこと、清さをあらわすいわば神道の天ではなく、汚れ、苦しみをあらわす仏教的地を意味する。それは絶対の大悲である。始めがあり終りがあるという宗教構造に対し、始めが終り、終りが始めという宗教意識を靈性とする。大拙が神道の宗教意識を日本の靈性と認めず、神道の直線的な時間性ではなく、仏教的無限の円環性を中心のない、あるいはどこもが中心である円環の比喻によって語っていることは、ユダヤ・キリスト教の歴史観に対する間接的批判であったかも知れない。しかし中心がどこにでもあり、周辺がどこにもない球体の比喻は、実は西洋の長い伝統でもあって、それは神の超越と内在を示すものと考えられてきた⁽¹⁰⁾。大拙はカトリックの修院生活を全くの他力とし、そこに神の働らき、人間が自己の意志を捨てる服従・随順の世界をみ、これと対比して仏教では服従ということではなく、無心・無我の上立つ自覚で、これを靈性的自覚・自然法爾の世界であるとしている⁽¹¹⁾が、服従と自覚の対比は当をえていない。

大拙は「日本の靈性」では十分でないところがあるとして⁽¹²⁾、「日本の靈性的自覚」について語っているが、靈性的自覚こそ大拙の宗教思想をあらわすものである。

二 禅の本質としての靈性的自覚

大拙によれば般若の知は分別知である識を超えた無分別知である。この無分別知が大拙の言う靈性的自覚に外ならないことは明白である。「一言で云ふと、禪の思想は、無知の知、無念の念、無心の心、無意識の意識、無分別の分別、相非の相即、事事無礙、萬法如如など云ふ成語・成句で表詮せられる。禪の行爲は、無功用、無行の行、無用の用、無作の作、無求の求などと説明せられる。禪について、何か叙述したり、説明したりしようと思ふと、いつも逆説的（イロハダシク）文字を須めることになる。此處に禪思想の超越性があると云へる。禪は常人の常語では道取しつくされぬのである、どうしても非常の言語、即ち矛盾に充ちた言語にたよらぬといけぬ」と言いながら、しかも親切から常人の常語を用いて語られたものが「禪の思想」である。いまここでいくつかの箇所を取り上げてみる。

大拙は、菩提達摩の『二入四行観』における「壁觀に凝住せば自無く他無く、凡聖等一なり」という言葉の中に、すでに禪の本質をみている。達摩の理行二入の説の中に、彼以後に展開した禪思想の大意をみる大拙にとつて、達摩の同一真性は主客対立なき寂然無為の境地であり、壁觀は六祖慧能の定慧不二の境地である。「壁觀は単なる觀照でなくて、知である。知とは定慧不二の知である」⁽¹⁴⁾。

『安心法門』における心とは何か。大拙によれば心は二様の意味で使用されている。ひとつは普通の意味における心、意識であり、法に相對する人、我であり己であり、迷いであり、分別計較心である。有無に分けて考えると有心である。これに對してもうひとつの心は法そのものであり、涅槃であり、仏であり、有心に對して無心であり、我に對して無我であり、さらに有無の心に對して、非有非無の心である。大拙は「但だ有心にして分別計較し、自心現量

するは悉く皆是れ夢、若し識心寂滅して一の動念無き處、是れを正覺と名づく」という言葉に對して、一念も動かぬということ、二元的・對象的に物を見ないこととし、有無を超え、主客の對立区分なき、未分化のところ、同一眞性、正覺をみるのである。有心の心では無心の心を見ることができない。絶対の心である無心の心は絶対の心である無心の心でなければ見ることができない。大拙が「心が心である限り、その分別性を離れられぬ故、見を起さざるわけに行かぬ、而して見を起せば心を見ることが出来ぬ。心は見なき見でなくては見られぬ。心はそれ自体を超越しない」と心になることが不可能である⁽¹⁵⁾と云うゆえんである。もちろんこの絶対の心は慧能の見性であり、永嘉の無一物であり、黃檗の此心であり、此靈覺の性であり、仏であり法であり、以心伝心、心心不異の心に外ならない。大拙は『安心法門』における「慧眼開く」を壁觀と同じものとしてとらえ、「壁觀は今日で云ふ直觀又は直覺に相當する文字であらう。而して慧眼は無媒介的直覺性をその性格として居るのである。……これを『物に即して見を起さず』と云ふ。物とは對象である。これに即するとは對象そのものになることである。そのものになれば、見るものと見られるものという鹽梅に、二物の對立がなくなる。そうすると、そこには媒介的見——知識——なるものが出來上らずに、『一物を見ず、これを名づけて道を見るとなす』と云ふ如く、——見ることなき見が成就する。此時の消息を慧眼開くといふ、所謂悟りである⁽¹⁶⁾」と云っている。この言葉によって主客對立なき見、見ることなき見、つまり見られるものは見るもの、見るものは見られるものとしての悟り、見性、靈性的自覚が主張されている。見が性、性が見と言われるゆえんである。周知のように、大拙は三祖僧璨の『信心銘』を高く評価し、『信心銘』を堂々たる哲学詩、⁽¹⁷⁾ 禅旨の要とした。『信心銘』は大拙の二つの英訳をはじめ、Conze や Bush による英訳がある。大拙は『禅の思想』の中で、門外漢にも理解できるように懇切丁寧に解説しているが、『信心銘』の骨子として「二は一に由つて有り、一も亦守ることなかれ。一心生ぜざれば萬法皆無し」を指摘していることに注目しておきたい。「この四句が全篇の

骨子であると云つてよい。有無などいふ二は元來絶対一又は絶対無の故に有るのであるが、この一も一として守られてはならぬ。そうすると、一はまた二となる。一心さへも生起してはならぬ。それがなければ萬法——個多の世界——はそのままで何等の過失もないのである。現實の世界はそれなりに肯定してよいのである⁽¹⁸⁾。「一も守らないところ、一心の生じないところ、一を超えるところ、そのまま、このままが靈性的自覚なのである。大拙の禪理解は眞宗を含むものであることは言うまでもなく、妙好人佐市については英文著書の中でも取り上げ⁽¹⁹⁾、そのまま、このままの靈性を世界に知らしめたのは、その信のうちに、主客対立なき見を認めたからではないであらうか。さて、『信心銘』の中では、至道、大道、一空、一乖、一如等の言葉が用いられ、最後の四句「信心不二、不二信心、言語道斷、非去來今」はまさに靈性的自覚をあらわすものと言えよう。信心はいろいろに解釈されているが、ここでは信心ではなく、信と心とみる大拙にならつて、信は信じる心、むしろ見ることとし、心は絶対の心、つまり見られるものとされる。それでこの四句は、見るものと見られるものは二つではなく、二つでないものは見るものと見られるもの、それは言葉で言い表わすことができず、まさに言葉は絶えて、不立文字、それは過去、現在、未来を超えて永遠そのものであると解される。

大拙は生涯を通して欧米のキリスト教世界に禪を知らしめ、禪宗と区別された自己の禪——それは英文著作のタイトル *Living Zen* また *Living by Zen* 等によつてもうかがい知られるが——人間の生きるすべてを禪としてとらえた。大拙の禪はいわばあらゆる宗教を超えるがゆえに、超越的禪 *Transcendental Zen* とよぶことができよう。大拙は禪について語る場合、欧米の人々に対しては、屢々大拙にキリスト教的言語をもって言い表わしたが、禪とキリスト教との対比において必ずしも適切でない点も確かに存在する。しかしこれに優つて、大拙のキリスト教神秘主義の理解には驚くべき深さがある。このことは大拙が靈性の達人であったことを証している。後でふれる大拙のトミズ

△理解は驚く程適格であり、大拙の靈性的自覚の本質理解にこれを無視することができない。

一九六二年、Phillips氏によって編纂され、ニューヨークで出版された *The Essentials of Zen Buddhism* の中心、大拙は靈性的自覚について次のように述べたのである。

「靈性的自覚はある獨得の (*sui generis*) 自覚である。それは主體と客體、直觀するものと直觀されるものとに分析できない直觀のひとつの形態である。それは見るものと見られるものとの間に、いかなる対立もないひとつの直觀である。それは絶對的自己同一化の状態である。それは直觀でない直觀である。なぜならそれは無差別の差別、無分別の分別の直觀だからである」⁽²⁰⁾。

三 カトリック神学における觀想

鈴木大拙の宗教思想である靈性的自覚は知的認識すなわち知性の秩序を超えた超知性的認識、不知の知、不見の見と言ふべきもので、いわば見るべきものと見らるべきものとの間にいかなる区別もない直觀である。それは悟りとも言われ、見性なる言葉で言い表わされる。これに対応する認識はカトリック神学ではどのように考えられるであろうか。

先ず第一に、人間の知性による神の完全な認識、すなわち至福直觀 (*visio beatifica*) がある。神は純粹現実態 (*actus Purus*) であつて、いかなる可能態もないゆえに、神にとって神は無限に認識可能であり、最も可知的であるが、人間にとってはそうではない。⁽²¹⁾ 超自然的秩序における神性は感覺的、知性的自然的秩序を超えているゆえに、神の本質は人間の知性にとって、不可視であり、言い表すことのできないもの、把握することのできないものである。しか

し人間の本性的欲求は神を見ることを望んでやまない。このことは超自然的秩序における神の直観の可能性を示唆するものである。至福直観はあるがままの神性を見ることであるが、聖トマス・アクィナスによれば、人間の知性はその自然的能力によっては、神の本質の直接的直観に到達できない。なぜなら神はすべての被造物の実体を無限に超えているからである。⁽²²⁾人間は存在、生命、英知の理拠に従って、確かに神の似像 (Imago Dei) である。⁽²³⁾しかしながら、これらの類似性は神の本質への類似ではない。それゆえに、神の本質を見るためには、人間の知性は、知性を強める栄光の光 (lumen gloriae) —— 神の本質へのある類似が必要である。「あなたの光に、わたしたちは光を見る」(詩編三六・一〇) と言われるゆえんである。至福直観は恩恵によって強められた人間の知性による天上における神の認識であり、愛が強ければ強い程、栄光の光は増強され、つまり神の照らし (Illuminatio) をより多く受容し、人間の知性は本質によって神の本質を見るに至り、分有の神 (Deus per participationem) となる。⁽²⁴⁾新約聖書はこの真理について語っている。つまり人間の神化 (deificatio) である。

「この栄光と力ある業とによって、わたしたちは尊くすばらしい約束を与えられています。それは、あなたがたがこれらによって、情欲に染まったこの世の退廃を免れ、神の本性にあずからせていただくようになるためです」(二ペテロ一・四)

「愛する者たち、わたしたちは、今既に神の子ですが、自分がどのようなになるかは、まだ示されていません。しかし、御子が現れるとき、御子に似た者となるということを知っています。なぜなら、そのとき御子をありのままに見るからです」(二ヨハネ三・一二)

「わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることにな

る」(「コリント一三・一二)

ここで注意しておきたいことは至福直観が神自身の神の認識すなわち神的知解 (Intellectio divina) ではないということである。神的知解は把握 (comprehensio) とよばれる。神のみが神自身を無限に、その全体性において、あまるところなく認識するのである。⁽²⁵⁾

次に地上の生涯における人間の知性による神の最高の認識である注賦的観想 (contemplatio infusa) についてのべる。

すでにのべたように、神は名づけることができず無名であり (inominabilis)、言い表わすことができず (ineffabilis) また把握することができない (incomprehensibilis) ゆえに、人間の知性にとつては神がいかなる存在であるかを知ることができず、人間の知性はただ神がいかなる存在でないかを知るのみである。⁽²⁶⁾ それゆえに地上の生涯においては知られざる神との一致こそ、最高の認識である。聖トマスと神秘家においてそれは不知の道、不見の道とよばれる。最高の認識である観想においては、常に神的暗黒が存在する。例えば、アレオバギタの偽ディオニシウスは彼の『神秘神学』の中で、超本質的な神の認識は、一切のものを除去し不見、不知によって、真に見であり知であるものを認識しようとし、⁽²⁷⁾ また『神名論』の中でも、心はすべてのものを離れ、心そのものさえも後に残すとき、不可思議な知慧の深さによって照らされるとしている。⁽²⁸⁾ 禅との類似としてよく知られる神秘家フォリノの福者アンジェラの言葉は有名である。いかなる意味で神が無であるのか、次の言葉が明らかにする。

「私は暗黒のうちに見た。なぜなら、それは考えられることも、知解されることもできないより大いなる善であり、また考えられうる、あるいは知解されうるすべてはそのものに達しない。……そして魂は全く何物も見ない。それは口で言い表わすことも、心で思いうかべることもできない。魂は何ものも見ない。そしてすべてを見る」。⁽²⁹⁾

神祕家十字架の聖ヨハネは彼の『カルメル山登攀』において、不知の道について語り、神との一致に至るために魂はすべてを超えて、不知に至らなければならぬこと、信仰はいわば暗黒の道であり、その暗黒において隠されたる神との一致がなされるとのべている。⁽³⁰⁾

聖トマスにとって、地上における神の究極の認識は「神を知らないことを知ること」(sciat se Deum nescire)である。⁽³¹⁾ 彼は直観に二種類あることを認め、この認識を不完全ながら、知性の賜物による直観と認めている。彼は『神名論注解』の中で、「神についてのもうひとつの最も完全な認識は排除による。すなわちこの様式によって、我々は不知を通して、心の本性の彼方にある神とのある一致によって神を認識する。それは我々の心が他のすべてのものを去り、さらに自己自身を捨てる時、神性のいとも光り輝く光と一致する」とのべている。⁽³²⁾ これは神が住まい、魂が神と最も親しく結ばれる不知の暗黒とよばれる。この不知は神についてのすべての認識を超える神についての超越的知である。聖ボナヴェントゥーラはこれを「不知の知」正しくは「知ある不知」(docta ignorantia)とよぶ。⁽³³⁾

さて聖トマスはこの知られざる神との最高の一致である不知の道を靈性的観想(contemplatio spiritualis)とよぶ。⁽³⁴⁾ 聖トマスの天史的観想論は禪における靈性的自覚と対比する時、極めて興味深い。聖トマスによれば、観想とは「真理の単純な直観」(intuitus simplex veritatis)である。⁽³⁵⁾ 彼はアレオパギタの偽ディオニシウスに従いながら、天使の円周運動について語っている。⁽³⁶⁾ これは天史的観想の比喩である。⁽³⁷⁾ 大要は次の通りである。

人間の知性は天使的知性に比べれば劣っているけれども、知性であるという点においては一致する。天使的知性は二つのことに従って統一的認識を持っている。それは合成された事物の多様性から知解することによって真理を獲得せず、また推論的に知解しないことである。ところが人間の知性は感覚的事物から知解する真理を受けとり、理性の何らかの推論によって知解するのである。偽ディオニシウスは天使的知解を円周運動とよんだが、これは始めも終り

もなく中心に対して等しいもので、神の直観において憩う天使的知解をよく表わしている。人間がこのような統一に到達するためには二つのことが要求される。ひとつは外的事物の差別性から離れることである。すなわち外的なものを捨て、人間の魂が「外より内へ、自己自身に」至ることである。もうひとつは理性の推論による相違を捨てることである。これは人間の理性のはたらかすすべてが捨てられ、ひとつの単純な真理の観想のうちに凝視することによって起るのである。この二つのことによって魂は単純な真理である神の観想において誤ることがないのである。

観想の特徴は不知の知であるが、もうひとつの特徴は超人間的様式である。カトリック神学では注賦的徳 (virtutes infusae) と区別された聖靈の賜物 (dona Spiritus Sancti) を認める。聖トマスによれば、徳は人間の理性の行為を完成するものであるのに対して、賜物は人間が神によって動かされるように準備するものである。「徳が人間の様式において行為を完成するのに対して、賜物は行為を超人間的様式において完成することにおいて區別される」⁽³⁸⁾のである。人間は賜物によって、「参与によって恰も神となる」(quasi Deus factus participatione) のである。⁽³⁹⁾神の恩恵と聖靈の賜物によって実現する注賦的観想・神秘的観想は至福直観において完成され、人間は神化され、参与による神となる。

観想のもつ二つの特質、不知の知と超人間的様式への注目は、無分別の分別、般若の知、靈性的自覚を考察する際の接点を与えるように思われる。なぜなら、禪において、究極的実在は知性の彼方にあり、超知性である靈性による外到達できず、般若のはたらかきである靈性的自覚は究極的実在に到達する唯一の道——不知の知でありながら、同時に究極的実在そのものに外ならないからである。

四 鈴木大拙におけるトミズム理解

すでに指摘したように、大拙はキリスト教的言辭を用いて禪を説明し、國際的に禪の大家として知られている。大拙は禪が神秘主義として受けとられることを常に拒否しているが、同時に神秘主義への関心は深く、青年時代におけるスエデンボルグ『天界と地獄』の訳業にも見られるようにキリスト教神秘主義への理解と愛好は深かったとしなければならぬ。

このことはトーマス・マートンとの対話『禪についての対話』において縦横にエックハルトの言葉を引用するところにもうかがい知ることができる。マートンからすれば大拙のキリスト教ないし神秘主義理解に必ずしも全面的な同意がないのも事実である。およそ、違った二つの思想大系を一方の立場に立ちながら、他方との比較をする場合ややもすれば正鵠を逸することは屢々起りうる。しかしながら、大拙が彼の「靈性的日本の建設」3・靈性的自覚9キリスト教における靈覚の世界において、ネオ・トミズムの哲学者ジャック・マリタンの所説——これは聖トマス・アクィナスの立場に依拠するものであるが——を正しく理解し、啓示と理性、神学と哲学、信と知についてのトミズムの立場を的確に理解していることは驚ろくべきことに属する。これは大拙が類いまれなる洞察の人であったということによるのみではなく、大拙の靈性的自覚の世界が存在したからとせねばならないであろう。大拙が自らの言葉によってその大要を引用紹介するマリタンの『哲学入門』なるものは、筆者の知る限り、当初吉満義彦によって、『スコラ哲学序論』（カトリック研究社、昭和三年）として出版されたものの九〇頁から九七頁、後に同じ訳者によって改訳され、『形而上学序論』（エンデルレ書店、昭和二三年）として出版されたものの九五頁から一〇三頁に関わるもので、原書は

Jacques Maritain, *Éléments de philosophie I, Introduction générale à la philosophie*, Pierre Téqui, Paris, 1921
ドゥボンにちびは彼の全集 *Oeuvres Complètes Volume II* 1920—1923, pp. 19—272 じゅり、哲学と神学 26, pp. 122—130 の箇所である。大拙はこの箇所を原文で或いは英訳で読んだのではないかと推測される。

大拙はマリタンの哲学と神学の関係を論ずるところを次のように適確に要約する。長くなるが、大拙のトミズム理解を知る上で重要であると思われるので引用する。

「これを要するに、ジャック・マリタンの所説はキリスト教神學者一般の代表的立場であると見てよからうと思ふ。哲學は人間の悟性又は理性に由るもので、この意味を持つ限り、神の啓示そのものに到達することは不可能である。神の啓示は信の對象で、知の對象ではない。それ故、神學は哲學の支配を受けず、却つて後者を指導する。哲學は自らの限られた範囲内では自らの前提によりて自由な論議を行つて自由にその結論に到達出来る。が、此結論は絶對的でなくて神學からの指導を俟たなくてはならぬ。神學は神自體の存在と生命とに關して神自らより出る啓示を信によりて受け入れ、その内容を理性の上に映して展開させる科學である。此點において神學と哲學とは別個の知識であるが、没交渉ではないのであり、神學は、哲學がその限定せられた範囲内で人間理性の全力と全光明とを擧げて究め得たる推論の結果を、神の啓示と睨み合せて、その取るべきを取つて、啓示を展開するに役立たせる。もし哲學の結論で神學の内容に抵触するものは、神學はこれを拒絶する。哲學は哲學自らの前提を有つて居て、これは神學の關與せざるところ、此處に哲學獨自の自由な分野がある。哲學はかくして自らの努力で神に關する推論をなし得ることは云ふを俟たないのであるが、これは理性の光明以上は出ないものである。が、神に關する知識と云ふ點で、これを神學と云はれぬこともない。併し此種の神學は自然神學と云ふべきで、神の啓示に基づく超自然神學ではない。それから超自然神學と云ふべきものでも、それが知性とそれから出る諸概念とを動員させて神の認識を論ずる限り、それ

は、理知と云ふべきであらう。理知と實知と區別せられなければならぬ。實知は理知よりも一段高位の系列に屬するもので、聖靈の賜物である。それによりて人間は神を直接經驗するのである。科學的に認識論的に神に接すると云ふだけでは、まだ神の愛に自ら触れたものではない。こういう風に論ずるのが、トミズム哲學の巨擘マリタンの所見だと信ずる⁽⁴⁰⁾。

これに対して大拙は彼の靈性的自覺の立場から、マリタンの所説を自己の語彙に言い直して、哲學を知性的分別を唯一の武器とする存在一般に関する学問、神學を靈性的自覺の内容に関する知識としてとらえ、神學を靈覺の世界とする。神の啓示こそは信の対象であるが、それは知性的分別の及ばぬところ、いわば無対象の対象、無分別の分別、啓示と信は同時、靈性は自覺、自覺は靈性であり、遂に靈性的自覺は絶対的自覺——つまり神の知そのものであるとするのである。

「神の啓示は信の対象だと云ふのは、靈性的自覺の対象は自覺それ自體だと云ふのと同じである。それは信は知でないからである。知には必ず対象がある。能所が分れぬと知はない。信はこれに反して神の啓示を対象として居ると云ふが、この啓示なるものは、知性的分別の這入られないところに動く消息である。して見ると信の対象と云ふのは知性的に分別しての対象でなくて、無対象の対象である。それは無分別の分別でなければならぬ。即ち信は啓示そのものでなければならぬ。信も亦神によりて與へられるものでなければならぬ。神から出る啓示は即ち神へ戻る信でなければならぬ。啓示と信とは啐啄同時である。さきにも云ったやうに、靈性は自覺によりて存在する。靈性は自覺そのものである。自覺の外に靈性があるのではない。靈性をそこにおいてそれに對する自覺ではないのである。靈性的自覺は絶対的自覺である。これは知性的分別の領域では成り立たぬ。神とか啓示とか信とか云ふと、今自分の述べたところ、大いに逕庭があるように取られるかも知れぬが、自分の所見では、同一の宗教經驗の上に入出して居て、

而かもそれを働かせる心理的・情性的舞臺の裝置が相異すると云ふことになるのではなからうか⁽⁴¹⁾。

信仰は理性を超えていて、信仰の対象は知ではなく靈覚であるという大拙はしかも、知性的分別と靈性的自覚という二つの実在があるわけではなく、概念上分けて考えるに過ぎず、このことはキリスト教においても神学的真理と哲學的真理を分離して別箇の存在を許すわけではないとのべることによって、少くともトミズムの神学的立場の深奥を把握していると言ふことができる。カトリック神学においても信仰の理拠 (motivum fidei) に関しては、いろいろな立場があるが、トミズムでは信仰の理拠は神の啓示そのものであって、先ず神の存在が理性性によって確立された後、神の啓示を信じるのではない。神の啓示の出来事のうちに、啓示する神の存在と啓示内容の眞理性が同時的にひとつの信仰行為によって確立されるのである。⁽⁴²⁾ 大拙のむすびの次の言葉は靈性的自覚によってもたらされたキリスト教の信仰構造への深い理解を証しする。

「キリスト教でも神學的眞理とか哲學的眞理とか云ふものを分離して別別の存在を許すのではない。兩者は獨立して而かも回互性を有し、結局は渾然一如と見なければならぬのである。大乘佛敎でも眞俗二諦を分けたり、偏計所執性・依他起性・圓成實性の三つを區別したり、又空假中の三諦を立てたりして居るので、一瞥すると、眞理が様々にわかれて居る如くに感ぜられる。が、結局は人間の經驗を理智的に概念的に了解せんとすると、このような分類をして見なければならぬやうになるのである。要は實智を以て如實に體得するところに、宗教の生命、靈性的自覺の意味があるのである」⁽⁴³⁾。

ともあれ、大拙のトミズム理解は、カトリック神学から大拙の靈性的自覚を理解する端緒となる。

五 究極的實在となる

大拙は神の觀照と創造、神性と神とを區別して空について語るのを常とした。トーマス・マートンと空について語り、老子、エックハルト、禪について語った。老子の『道德經』第四章には「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」という言葉がある。道は一と言われながら、ここでは道は一ではなく、一を生むのである。また第四章には有名な「吾誰の子なるかを知らず、帝の先に象たり」という言葉がある。『道德經』及びエックハルトの翻訳者である Blakey も大拙も、老子の道はいわば道教的神性であつて、キリスト教における神性 (Deitas, Godhead) と神 (Deus, God) との關係に対応するものであると考へている。⁴⁴ カトリック神学で、神という場合はペルソナ的存在、創られずして創る、創造主を意味するのに対して、神性とは神の根源的本性であつて、超ペルソナ的存在、いわば創造以前の神、創られずして、しかも創らない、この世界の存在と關係なく、存在と非存在とを超えた神、優れて他なるもの (Valde Alind) を意味する。それは何かに成るといふ一切の可能性をもたず、しかも一切の可能性がそこから出てくるところのもの、つまり純粹の現実態、現実そのものを意味する。禪の言葉で言えば、空、絶對無、法身と言つてよいであらう。大拙は禪の空とキリスト教の空とは違ふとマートンとの對話の中で語つてゐるが、兩者の間に、ある類比のあることは否定できない。カトリック神学において、一般に神は最高度に存在するもの、一なるものと考えられるが、究極的實在である神的現実 (res divina) は果して一なるものなのか。聖トーマスの最大の註解者、カエタヌスは聖トーマスの『神学大全』第一部、第三九問、第一項に対する註解七において、神のうちには一切が一であり、一切の完全性が優越的に (eminenter) かつ形相的に (formaliter) に存在するとした上で、神

の知に対して絶対なるものと相対なるものを論じるとき、それらの区別が神的現実に対して先んじるように思うけれども、それは誤りである。なぜなら、神的現実が存在とすべての多様性に先だつものだからである。それは存在を超え一を超えているとしたのである⁽⁴⁵⁾。あるがままの神性 (Deitas ut est in se) は超一存在 (super-ens)「超一 (super-um) に外ならないのである。これは究極的實在についての透徹した洞察である。大拙が老子とエックハルトを比較し、前者が詩的であり、具体的であるのに対して、後者がより概念的であると語ったと同様に、『信心銘』の「一も亦守るなかれ」の僧璨の言葉とカエタヌスの「超一存在」、「超一」の言葉について、前者は詩的であり、後者が神学的でありながら、同じ現実を表わすものと考えることができないであろうか。究極的實在は存在を超え、一を超え、人間の一切の認識の彼方にある。カトリック神学では、推論による理性的認識——大乘仏教哲学における識、分別知に相当するものと、理性を超えた認識、いわば天使的知、直観——大乘仏教哲学における知、般若、無分別知に相当するものとを区別し、さらに最高度の認識を把握 (comprehensio) とよぶ。把握は人間の最高の認識である至福直観を超え、帰にのみ帰属するところのあますところなき認識——つまり神の知性による神の本性の認識であり、しかも神の知性は神の本性に外ならないのである。

さて、大拙の靈性的自覚はカトリック神学におけるいかなる認識に相当するものであろうか。これを解くかぎはすでに指摘したように、大拙のトミズム理解のうちに見いだされる。大拙は禅経験が、キリスト教神秘体験に似たものであることを認めながらも、常にその相異を強調し、禅が神秘主義と解されることを拒否した。これは意味深いことである。なぜなら、神秘家の体験では、多くの場合、神が神を見る眼と自己が神を見る眼は同じであり、神と魂とはひとつであり、同じであるということが主張される。つまり神と自己との完全なる同一性の体験である。これに対して靈性的自覚においては、いわば見るということがない。なぜなら見ることは見られるものそのものだからである。

大拙が靈性が自覚、自覚が靈性、見が性、性が見と言うゆえんである。それは絶対の自覚、究極的實在の自覚、究極的實在そのものに外ならない。見るべき何物もない「無一物」である。これは神秘主義ではない。神秘主義では常に絶対なるもの、超越なるもの、神との合一、それはあるいは知における合一、あるいは愛における合一が志向されるのに対して、大拙の靈性的自覚においては合一が求められるのではない。もともと合一されるべき何物も存在しない場である。これはカトリック神学の言葉で言い表わすならば、神の直観そのものであって、神秘主義とよばれるべきではなく、よぶとすれば、ある種の直観主義とよぶべきであろう。見るべき何物もない見とは無を意味するのではなく、いわば「真空妙有」である。大拙によれば、真空は絶対無であり、それが直ちに妙有、不可思議存在ということになる。分別知を超えた究極的實在はいわば自然の秩序 (ordo naturalis) を超えている。それは超自然の秩序 (ordo supernaturalis) を限りなく指示する。マートンも禅の世界に恩恵の可能性を認めたのである。⁽⁴⁶⁾ 靈性的自覚は究極的實在であって空である。この空はしかも人格に外ならないのである。大拙は「禅は人格であり、人格を離れて禅はない」と断言する。ちなみに今世紀最大の宇宙思想家であったティヤール・ド・シャルダン⁽⁴⁸⁾は宇宙意識をベルソナ・人格としたのである。⁽⁴⁹⁾ 空は人格であり、「疲れば眠り、空腹になれば食べる」⁽⁴⁸⁾ 平常心として表われる。究極的實在は、一でありながら、一、二、三の相對の世界を超えるがゆえに、一を超えていながら、それがこの多様性の世界を超えたところにあるのではなく、この多様性の世界がそのまま、それであるである。このような自覚は論理を超えている。

カトリック神学からみれば靈性的自覚は人間による神の本性の認識といったものではなく、神の知解そのもの (intellectio divina ipsa) を意味する。神は究極的實在であり、神においては、神の本性と知性、神の意志、神の知と愛、認識される神と認識する神、その認識そのものも、すべてをあげて、神のうちにあつてはひとつであつて、いかなる實在的區別 (distinctio realis) も存在しない。神は限りなき存在、限りなき知、限りなき愛である。神のうちでは見

るべき何ものも存在しない。なぜなら、見るものは見られるもの、見られるものは見るものに外ならないからである。

おわりに

鈴木大拙の宗教思想をあらわす靈性的自覚はカトリック神学の観点から考察するとき、それは、神による神の直観そのものへの志向としか言いようがない。マートンも指摘するように禅とキリスト教の間では教義の比較は不可能である。しかし両者の宗教体験の間にはある類似が存在する。キリスト教神秘家によっては神と自己との同一性が語られ、人間は参与による神となる。禅における見性成仏はカトリックにおいては見神成神と言いうるのであろう。ともあれ禅とキリスト教は、鈴木大拙によって、トーマス・マートンの言うように、「同じ心の風景」をとともにすることができるのである。

注

- (1) 務台理作「解説」『鈴木大拙選集』第一巻、春秋社、昭和三六年、三六七頁参照。
- (2) Cf. Jean Gaugier, p.s.s., *Catholic Spirituality and Schools of Spirituality* (New York, Desclée, 1959), p. 3; Antonio Royo, o.p., & J. Aumann, o.p., *The Theology of Christian Perfection* (Dubuque, The Priory Press, 1962), p. 3.
- (3) Cf. Jacques Maritain, "Primaute du Spirituel", *Oeuvres Complètes*, Vol. III (1924—1929) (Paris, St. Paul, 1984), pp. 783—988.
- (4) 吉満義彦「文化と宗教の理念」『吉満義彦全集』第一巻、講談社、昭和五九年、三一六五頁参照。
- (5) 鈴木大拙「日本の靈性」『鈴木大拙全集』第八巻、岩波書店、昭和四三年)、二二—二二頁参照。
- (6) 鈴木大拙「靈性的日本の建設」『鈴木大拙全集』第九巻、岩波書店、昭和四三年)、五二頁。

- (7) 前掲書 一五九頁。
- (8) 梅原猛「日本文化論への批判的考察」(『美と宗教の発見』、筑摩書房、昭和四五年)、三〇頁参照。大拙は平安時代の仏教、伝教大師や弘法大師のうちに靈性を全く否定したのではなく、靈性の芽生えを認めてはいる。宗教意識が一般民衆のものとなることを重視しているように思われる(『全集』第八卷、五一—六〇頁参照)。以下『全集』と略記する。
- (9) 『全集』第八卷、四五一—五二頁参照。
- (10) Cf. St. Bonaventura, *Itinerarium Mentis In Deum*, c. 5, *Opera Omnia* t. M, (Paris, Vivès, 1868) p. 18; St. Thomas, *De Veritate*, q. 2, a. 3, Praet. 11 (*Quaestiones Disputatae*, Vol. 1, Roma, Marietti, 1949), p. 30; B. Pascal, *Pensées*, (Hachette, Léon Bruschiq, 1950) p. 40, p. 314; マンネンとロシキの『V. Lossky, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, (Paris, Libr. phil. J. Vrin, 1960), pp. 72—73, pp. 171—173. 大拙の「ムスカトに於て」盤住禪師の『「圓相の輪がまはつて」ていつ語つての』(『全集』第十六卷、七六頁)。
- (11) 『全集』第八卷、一三二頁参照。
- (12) 『全集』第九卷、一五〇頁参照。
- (13) 『全集』第十三卷、一〇—一一頁。
- (14) 前掲書 二〇頁。
- (15) 前掲書 二八頁。
- (16) 前掲書 三十一—三三頁。
- (17) 大拙の『信心銘』英訳は D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (London, Rider & Co., 1957) pp. 76—82 及び *Essays in Zen Buddhism*, Vol. 1, (London, Rider & Co., 1958) pp. 196—201; E. Conze, *Buddhist Scriptures* (London, Penguin Books, 1956) pp. 171—175; R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics* Vol. 1, Tokyo, Hokuseido, 1960) pp. 100—103.
- (18) 『全集』第十三卷、三七頁。
- (19) Cf. D. T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist* (New York, Collier Books, 1962) Ch. 7~ch. 10 pp. 109—157.
- (20) "Spiritual self-consciousness is a sui generis kind of consciousness. It is a form of intuition unanalyzable into

subject and object, into one who intuits and that which is intuited. It is an intuition in which there is no opposition of the seer and the seen; it is a case of absolute self-identification. It is an intuition which is not intuition, for it is an intuition of non-distinction distinguished and of non-discrimination discriminated" (D.T. Suzuki, *The Essentials of Zen Buddhism*, New York, Dutton, 1962 p. 411)

- (12) Cf. St. Thomas, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1; q. 14, a. 2. 梶田三郎論『スコラ・トクヤナス神学大全』第1冊『聖文社』昭和三十三年110頁—111頁及び『同』第1冊『ヤ—111頁參照。又『Sum. Theol.』ノ附記トナシ。
- (22) Cf. *Sum. Theol.*, I—II, q. 5, a. 5.
- (23) Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 93, a. 2, ad. 4. 梶田三郎論『神学大全』第7冊『同』55頁參照。
- (24) Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 1—a. 6. 梶田三郎論『神学大全』第1冊『同』107—111頁參照。Cajetanus, *In Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 2, n. 12; J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, (Paris, Desclée de Brouwer, 1946) p. 504.
- (25) Cf. *Ibid.*, I, q. 12, a. 7. 梶田三郎論『同』111—113頁參照。
- (26) Cf. *Ibid.*, I, q. 12, a. 13, ad I. 梶田三郎論『同』116頁參照。
- (27) Cf. Dionysius Areopagita, *Theologia Mystica*, c. 2, *Opera Omnia*, (P.G. 3, 1956) 1025.
- (28) Cf. Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*, c. 7, l. 4, § 3, n. 323.
- (29) "Et ideo videt in tenebra, quia est majus bonum, quod nec passit cogitari nec intelligi, et omne quod patet cogitari vel intelligi non attingit ad illud……Et nihil videt omnino anima quod nanari passit ore, nec etiam concipi corde, et nihil videt et omnia videt" (Acta sanctorum, Anvers, 1943, t. I januarii, p. 197, n. 72, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. W, 4, Col. 786—787, H. De Lubac, *Sur Les Chemins de Dieu* (Paris, aubier, 1956) p. 317.
- (30) St. John of the Cross, *The Complete Works of Saint John of the Cross*, t. 1, (London, Burns & Oates, 1957) p. 72, p. 93.
- (31) St. Thomas, *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 14 (*Quaestiones Disputatae* Vol. II, Roma, Marietti, 1949) p. 60.
- (32) "Rursus autem est alia perfectissima Dei cognitio, per remotionem scilicet, qua cognascimus Deum per ignorantiam, per quamdam unionem ad divina supra naturam mentis, quando scilicet mens nostra recedens ab omnibus aliis et postea etiam dimittens seipsam unitur supersplenduntibus radiis Deritatis" (St. Thomas, *In Librum Beati*

Dionysius de Divinis Nominibus Expositio, c. 7, l. 4, n. 732, Roma, Marietti, 1950, p. 275)

- (33) St. Bonaventura, *In II Sent., Opera Omnia*, t. III, d. 23, a. 2, q. 3, n. 6 (Paris, Vives, 1865) p. 151.
- (34) St. Thomas, *In Div. Nom.*, c. 1, l. 1, n. 15.
- (35) *Sum. Theol.*, II—II, q. 180, a. 6, ad 2.
- (36) *Loc. Cit.*, II—II, q. 180, a. 6, ad 2.
- (37) Cf. Cajetanus, *In Sum. Theol., Opera Omnia*, t. X, II—II, q. 180, a. 6, n. 1, p. 431.
- (38) "dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum" (St. Thomas, *Scriptum super Sententias*, t. III, d. 34, q. 1, a. 1, n. 36, Paris, Lethielleux, 1933, p. 114; *Sum. Theol.*, I—II, q. 68, a. 2 ad 1; *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 3; *De Caritate*, q. univ., a. 2, ad 17.
- (39) *Ibid.*, d. 34, q. 1, a. 3, p. 1123.
- (40) 『全集』第九卷「八九—九〇」頁。
- (41) 龍溪集 九〇—九一頁。
- (42) *Le Mystère de Dieu* R. Garrigou-Lagrange, o.p., *De Revelatione*, Vol. 1, (Roma, Marietti, 1950) pp. 397—519 參照。
- (43) 『全集』第九卷「九一」頁。
- (44) Cf. D.T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist* (New York, Collier Books, 1957) pp. 11—33.
- (45) "Fallimur autem ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginamur; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentis eius: est enim super ens et super unum." (Cajetanus, *In Sum. Theol.*, I, q. 39, a. 1, n. 7, (Roma, S.C.P.F. 1888, p. 397; Cf. Garrigou-Lagrange, o.p., *De Deo Trino et Creatore* (Roma, Marietti, 1951) pp. 176—177; *De Gratia* (Roma, Marietti, 1947) pp. 108—109; *Dieu Son Existence et sa Nature t.* II Paris, Beauchesne, 1950) pp. 346—349.
- (46) 「ドレーヌ・ペーレン」池本喬・中田裕三訳『キリスト教の神体験』サンデノン書店「昭和四四年」七九頁。
- (47) 『全集』第十三卷「二五」頁。

- (48) “Dieu et Personne, Dieu est Personne, Il faut penser à Lui comme à une Personne, Un Dieu qui ne serait pas personnel ne serait pas un Dieu” (Claude Cuenot, *Pierre Teilhard de Chardin: Les grandes étapes de son évolution* (Paris, Librairie Plon, 1958) p. 299. クロード・キョエノ、W・グロータース、美田稔譯『テイヤールの生涯』2、54-55頁、書房、一九七五年、七三頁参照。
- (49) 鈴木大拙・ケストラー、胡適・マートン、工藤澄子訳『禅についての対話』筑摩書房、昭和四二年、一八三頁。

大拙の浄土教観

——還相の問題をめぐって——

竹村 牧男

〔論文要旨〕 鈴木大拙は、近代日本の産んだ偉大な禅者であったが、浄土門にも勝れた理解をもっていた。大拙は、真宗大谷大學で教鞭をとり、浄土教をも詳しく研究し、最晩年には『教行信証』の英訳を行うなどして、浄土教に対する理解を深めていったのであった。

大拙の浄土教研究は多岐にわたるが、本稿では、大拙の還相に対する見方についてとりあげた。往相・還相の語は、曇鸞の『往生論註』に出、親鸞は『教行信証』の根本に据えた語である。大拙は、往相は即還相であると説く。それは、浄土へ行ったら直ちに此の世に帰ってくるという意味で、時間的に即で結ばれるというだけでなく、もとより往相は即還相・還相は即往相であるという主張でもあった。それは、我々が南無阿弥陀仏と唱える一念に成仏するとの見方において成立するものである。この大拙の理解は、親鸞に学んだものであると同時に、極めて禅的なものでもあったといえよう。

〔キーワード〕 鈴木大拙、親鸞、往相・還相、禅と念仏

一

禅者・鈴木大拙が、浄土門に深い理解を有していたことは、周知のことである。それには、金沢という生れ育った

地の環境も大きくあずかっていよう。大拙の家の宗旨は、真宗ではなく、臨済宗であったが、七つか八つのころ、母に連れられて秘事法門に預ったことがあったという。⁽¹⁾また、禪に傾いて、見性を果たした(大拙三五歳)のち、明治三九年(一九〇六、三三歳)には、ポールケララスの“*Amida*”を和訳出版、四年後には佐々木月樵と共著の“*Principal Teachings of the True Sect of the Pure Land*”を出版するなど、浄土教に不思議と縁があった。その翌年には、浄土教に関する最初の論文「自力と他力」を発表している。大正一〇年(一九二一、五一歳)には、佐々木月樵・西田幾多郎のすすめにより、真宗大谷大学教授となった。以後、真宗学の泰斗の方々との交流の中で、真宗の理解が次第に深まっていったことは、想像に難くない。

橋本芳契博士によれば、「大拙の浄土教思想に対する理解が最も進んだのは、昭和十年代であった」と見ることができるといふ。⁽²⁾昭和一四年から一七年頃までの、真宗関係の諸論は、『浄土系思想論』にまとめて出版された(昭和一七年二月)。その頃の初め、大拙はやはり『歎異抄』を評価していたようで、『仏教の核心——真宗と禅宗——』においては、「親鸞聖人が『教行信証』を漢文でお書きになったのは少しおかしい、いけない」とまでいつている。「法然聖人・親鸞聖人の本当の姿は、漢文で書いたものには出ておらず、却って端的に書かれた和文の中に出てゐるのだと思ふ。衣裳をぬぎすてた裸の馬子こそ浄土真宗であり、同じく親鸞聖人の書かれたものでも議論にわたる『教行信証』の如きは第二義的なものであらうと思ふ」という(『鈴木大拙全集』〈岩波書店〉第二巻、三六九〜七〇頁。以下、全集本からの引用は、全集〇巻〇頁と本文中に注記する)。この講演録の日付は不詳であるが、少くとも昭和一四年以後である。しかし、すでに『浄土系思想論』所収の論稿に、『教行信証』に真摯にとりくんだ形跡が見られる。橋本芳契博士は、この書に関して、「つづいて昭和十七年には、親鸞の主著『教行信証』を通読したうえで、『他力の信心』と『我観浄土と名号』の二章を成している」と指摘している。⁽³⁾

このように、昭和一〇年代の後半には、大拙の真宗観・浄土教観も、かなり成熟したものとなっていたであろう。しかも晩年には、『教行信証』英訳の事業に携わった。この事業の話は、昭和三二年（一九五六、八六歳）頃から始まったようである。⁽⁴⁾ 昭和三六年の親鸞聖人七〇〇年忌までには、証巻までの相当煮つまった原稿が完成する。この間の苦労は並大抵のものではなかったようであり、おそらく、この翻訳作業を通じて、大拙の真宗理解はさらに深まったことであろう。その意味では、大拙の浄土教理解の核心は、最晩年に求められるべきであろう。

さて、大拙の浄土教研究について、藤田宏達博士は、次のように総括している。

① 浄土教における宗教経験としての称名念仏を禅と対比して心理学に解明した。(『*The Kuan Exercise*』 [Essays in Zen Buddhism, Second Series] = 『禅と念仏の心理学的基礎』)

② 浄土教の中心思想をなす浄土の観念を、般若空の立場から解明した。(『浄土系思想論』)

③ 浄土教における宗教経験の具体的な事実を示すものとして、真宗信者を発掘し、これを内外に広く紹介した。

(『宗教経験の事実』『妙好人』『妙好人浅原才市集』)

藤田博士は、また、真宗とキリスト教を比較検討していることも注意に価するといっている。さらに、「もし先生の浄土教についての独創的見解をあげるとすれば、もっと多くのことが指摘されなければならぬであろう。たとえば、浄土教学の根本問題である阿弥陀仏、本願、名号、往生、廻向、信心などについても、先生はそれぞれ何らかの形で取り上げ、独自の解明を行なっておられる」と述べている。⁽⁵⁾ 以上は、適切な総括であると思われる。

小稿では、大拙のそのように広汎な浄土教論究の中、特に還相の問題に対する見方・考え方について、若干の考察を試みたいと思う。

浄土教という宗教の眼目は、一見、浄土に往生して救われることのように考えられる。本来の浄土教は、苦難の多い娑婆を厭離して安楽国土の浄土に往生し、そこで修行してやがて成仏するのであった。しかし大拙は、具体的な浄土に往生し、そこで生活することには、全く重きをおかなかった。大拙はしばしば、極楽へ行ったらすぐ帰ってくるのだ、と説いている。加藤弁三郎氏は、大拙が入滅する一月前の言葉を、「最後の法語」⁽⁶⁾として紹介している。それは大拙の直接の言葉ではなく、聞書だが、最晩年の大拙の浄土教理解の核心を伝えるものである。その中に、次の言葉がある。

極楽というところは久しくとどまるべきではない。とどまってもしょうのないところだ。ありがたいかしらんけれども、ありがたいだけでは何のためにもなりゃしない。ただ自己満足ということになる。それだから、どうしても極楽を見たらただちに帰ってこなければならぬ。還相の世界へはいらにゃならん。

この旨は、すでに『浄土系思想論』においても、たとえば次のように示されていた。

基督教のやうに、二元的論理で、而して直線の運動を説く宗教では、死んでしまへばそれ切りになる。天国へ行ってからも固より個人的精神上の進展はあるが、此土との連絡はなくなる。それはただ神を通して行はれるに止まる。これに反して、仏教の浄土は絶えず此土と非連続的に接触してゐる。浄土へ行ききりの仏教徒はない、何れも浄土著は即ち浄土発である。浄土は寸時も停留すべきステーションではないのである。(『浄土観・名号・

禅』、『全集』六卷、一一五頁)

とすれば、このことは、大拙の往生観の基本的な立場であったといつてさしつかえないであろう。「浄土へ行ききりの仏教徒はない」との言葉には、非常に力強いひびきがこもっている。いふなれば大拙は、浄土教において、往相以上に還相を強調したのである。

もちろん、大乘仏教として、このことは極めて当然のことであろう。大乘仏教では、究極の涅槃は「無住処涅槃」であり、一方、発菩提心からして、一切の人々を済度せんとの願の確認なのである。

さて、大拙は、そのように還相を強調するだけでなく、同時に往相は即還相である、と主張する。往くことと還ることとに区別はない、というのである。前の『最後の法語』に、

無限の世界へ行くことを往相回向というならば、そこから有限の世界へ還るのが還相回向だろう。往相はすなわち還相、還相はすなわち往相、そのあいだに何らの区別をすべきではない。

とある。これは、非常にはっきりした主張である。『浄土系思想論』では、たとえば、

廻向に二種の相を区別できるが、これは相にすぎぬ、廻向の運動そのものは一つである。而してそれが循環的である。即ち、往相と見えるものは還相であり、還相と見えるものは往相である。往還は一つのものである。

〔浄土観統稿〕『全集』六巻、一七二頁

というような説が見られる。この背景には、「浄土と此土とは相対立して、相互に否定しながら、相互に往還廻向する」のが「宗教の経験」なのだとこの視点がある。その場合、まず我々の往相と、阿弥陀仏の還相が一つである、ということがいわれているのであろうが、それも結局、我々の往相はそのまま我々の還相である（親鸞のいう還相回向とは、我々自身の還相を阿弥陀仏が回向してくれることであらう）ことにもつながるものである。しかして我々の還相が、また他の人々の往相を呼びおこし、それは直ちに還相となるであらう。

このように、大拙は、往相は直ちに還相に転すべきものであるというだけでなく、そこからもう一步ふみこんで往相と還相は一つなのだ、とまで主張することになる。それは一体、どのような論理においてなのであろうか。

この問題を考えるにあたり、まず、往相・還相の問題について、少し整理しておこう。

『教行信証』教巻の冒頭に、「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり」と示されていることは有名である。故に真宗にとって、往相と還相とは、最も根本的な問題であるといつてよい。

この往相と還相の語は、もと曇鸞の『往生論註』（『浄土論註』）に出る。（ちなみに、大拙の『浄土系思想論』所収の「浄土観続稿」は、昭和一六年の冬、『浄土論註』を読んで、『論註』著者の思想を自分の観点から解釈したもの）であるという（『全集』六巻、三頁。）世親（天親）の『往生論』（『浄土論』）は、礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向の五念門を説く。その中、回向門とは、次のようである。

いかんが回向する。一切苦悩の衆生を捨てずして、心につねに作願し、回向を首として大悲心を成就することを得るがゆゑに。

すなわち、念仏の道人の、大悲心を成就する一つの行が、回向門である。

これに対する曇鸞の註は、次のようである。

回向に二種あり。一には往相、二には還相なり。

往相とは、おのれが功德をもって一切衆生に回施して、ともにかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと作願するなり。

還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。

もしは往もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり。このゆゑに「回向を首として大悲心を成就することを得るがゆゑに」とのたまへり。⁷⁾

ここに往相・還相、二種の回向が説かれている。往相は娑婆から浄土への方向、還相は浄土から娑婆（生死の稠林）への方向であり、往・還は明らかに娑婆と浄土（此岸と彼岸）の間のことである。ここに回向というのは、いうまでもなく、念仏の道人の修行のこととしてに他ならない。（それを親鸞は、ひとえに法蔵菩薩―阿弥陀仏のこととしてうけとめるのであった。）

この還相はいつから始まるかという点、浄土に生じ終つて、奢摩他・毘婆舍那方便力が成就してからである。すなわち一定の修行が成就してからである。しかしそのことは、仏となつてから、ということではないであろう。そこでもなお、「ともに仏道に向かう」とあつたようである。したがつて、還相回向の始まるのは、浄土に往生してのち、仏となる前ということになる。

一般に、インド仏教の正統的な考え方からすれば、真の報土の浄土に往生しうるのは、初地以上の菩薩（無分別智を發して真如を証した、すなわち法身を証した菩薩）なのであつた。凡夫は、報土には往生しえないのである。しかも公式には、十地の修行の中、初地から七地までが一阿僧祇劫、八地から仏果までが一阿僧祇劫という時間がかかるとされる。発菩提心から初地までが一阿僧祇劫かかるのであり、したがつて、菩薩は必ず三阿僧祇劫かかつて仏となると説かれる。そういう菩薩の仏への道程の中、還相が始まるのは、一体、どこからなるのであろうか。

実は曇鸞は、平等法身を証得する位を、八地とする。そしてそれは、浄土に生じて阿弥陀仏を見るとき、かなりと

している。そのように、浄土に生まれて阿弥陀仏にまみえると、上地の諸々の菩薩と「畢竟じて平等である」という。この「畢竟じて」とは、即等ではなく、もはや二乗のように寂滅に帰するのみということはあるからである。しかしそれだけでもなく、『無量寿経』第三願によって、浄土では、「一地より一地に至らざるべし」とし、時間の流れは、我々の国土とは異なっているという。したがって、浄土に生まれるや、「上地の諸々の菩薩と畢竟じて身等しく法等し」いことになりうるのだという。⁹⁸

このような見方の中、還相がいづから始まるのか必ずしも定かでないが、この平等法身を得証した菩薩は、「この菩薩、報生三昧を得て、三昧の神力をもって、よく一処にして一念一時に十方世界に通じて、種々に一切の諸仏および諸仏の大会衆海を供養し、よく無量世界の仏・法・僧ましまさぬ処において種々に示現し、種々に一切衆生を教化し、度脱して、つねに仏事をなせども、初より往來の想い、供養の思い、度脱の想いなし」とあり、また、「八地以上の菩薩はつねに三昧にあり。三昧力をもって、身は本処を動ぜずして、よく遍ねく十方に至りて諸仏を供養し、衆生を教化す」とあるので、往生して間もなく、八地から還相は始まるのであろう。

これに対し、親鸞の場合、どうなのであろうか。親鸞においては、信心決定したその一念に、正定聚に入り、即得往生するのだという。またこのことは、不退の位に就くことであり、すなわち一生補処の弥勒と同じ境地なのだという。一生補処とは、成仏の直前の位を指し、五十二位の修行の階程でいえば、十地のあと、妙覚（仏果）の前の等覚の位である。そういう、あと一步で成仏するという位にまで、我々はこの世で到達してしまうのである。しかし成仏は、実際に死んで後、真に浄土に往生してからであるという。これは即得往生に対する、当得往生である。⁹⁹

では、この教義の中で、阿弥陀仏のではない、大乘仏教徒として救われていく我々自身の還相は、どこから始まるのか。もし死んで仏となつてからだというなら、曇鸞の立場と異なり、即得往生や弥勒等同が何も実質的な意味を持

っていないということになる。

親鸞は還相について、『教行信証』証巻に、次のようにいつている。

二つに還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化地の益なり。すなはちこれ必至補処の願より出でたり。また一生補処の願と名づく。また還相回向の願と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。ゆゑに願文を出さず。『論の註』を披くべし。⁽¹²⁾

親鸞は、どういふわけか、あまり還相の問題に深く立ち入ろうとしない。ひとえに『往生論註』にまかせ、願文すら引用しない。確かに、阿弥陀仏からの回向としての還相について、とやかくいふべきでないというのは、一つの透徹した見識であろう。しかしここでは、一応、問題の事柄について、見究めておかなければならない。

必至補処の願は、第二二願であり、その文は次のようである。

たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土の諸菩薩衆、わが国に來生して、究竟してかならず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずば、正覚を取らじ。⁽¹³⁾

梵文原典によると、「除く」は、「くの道を立せしめ、常倫を超出せる諸地の行現前し、普賢の徳を修習せんをば除く」というように、「もししからずば」の前までにかかるようである。⁽¹⁴⁾つまり、大悲闡提の心、願いをもって、決して仏にはなるまいとするものは除いて、他は必ず一生補処に至らしめる（すなわち仏にならしめる）、というのが、この二二願の原意であろう。しかし漢訳によって、「究竟して必ず一生補処に至らしめ」るべき人々については、「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習」することになると読む。ここから曇鸞は、極楽浄土では、「一地よ

り一地に至る」のではなく、諸地の行現前してすみやかに上地の菩薩と等しくなるというのであった。この上地の菩薩とは、二二願に即すれば、もはや一生補処の菩薩であろう。しかも漢訳の読みに従えば、そこで「普賢の徳を修習する」のであった。

親鸞はこの第二二願を、還相回向の願と名づけるのであった。それは、一体、何故であったろうか。すなわちこの二二願（漢訳）を読めば、浄土に往生すれば、すみやかに一生補処に上り、普賢の行を修することになる。普賢の行とは大悲の行であり、ここに還相が含まれる。したがって、二二願は、還相回向の願である、ということになろう。

そのように、一生補処にある者に還相の活動があるとすると、親鸞の教義の中、弥勒等同・弥勒便同という即得往生において、すでに還相は始まっているはずである。信心決定の一念に正定聚に入り、すなわち一生補処に至って弥勒と等しくなるのなら、その一念に還相は始まることとなる。これに反し、還相はあくまでも実際に往生してからであり、死後のことだとするならば、我々にはこの世にいる限り、還相の活動（我々自身の還相としての人々に対する回向）はない、ということとなろう。それはまた、還相は成仏以後始めて成立する、菩薩の段階にはありえない、という立場にもなる。私は、前者の立場が、親鸞において成立するのだと思う。大体、前の証巻にある「利他教化地」とは、決して仏果位ではなく、菩薩の因位中にある（Ⅱ第八地もしくは一生補処か）はずである。

もちろん、親鸞によれば、我々の往相も還相も、あくまでも阿弥陀仏からの回向によるのであって、自分が、という心の下に還相の活動がなされるのではない。そこは肝要のことである。また、還相の活動といっても、我々が称名念仏すること以外にはないであろう。即得往生から還相が始まっているといっても、親鸞が、これは還相である、と意識して何かしたということではない。しかし即得往生において弥勒等同であり、それが実質を荷っているとするなら、おのずから（阿弥陀仏から私への回向による）還相のはたらき（すなわち私から人々への回向の活動）が、

その人の念仏に、ひいては生活に、現前するにちがいない。親鸞の教義からすると、そのような帰結になると思われる。

このとき、親鸞においても、信決定の一念において往相は直ちに還相に転換することになる。その意味で、両者は即で結ばれているといいうることになる。それは元をたどれば、曇鸞における、浄土の時間の非現世性に基づくものなのであり、さらに、親鸞自身の絶対他力の宗教体験に基づくことなのである。ただ、親鸞においては、なお、往生即成仏が残るのである。

三

大拙は、浄土へ行ったらすぐ帰ってくるのだといていたのであった。往相と還相とが直ちにという時間的な即で結びつくのでなければならぬとするのであった。その限り、親鸞とも、即得往生―弥勒等同の教義があるので、通いあうものがある。もともと、大拙のそれは学理的な理路をつめてのことではなく、自身の宗教的な体験・了解に基づくものといった方がよいのかもしれない。たとえば、晩年の『わが真宗観』（昭和三七年一月、於大谷大学特別講義）では、次のように説いている。

業といふやうなところからいへば、かうして居るのは、みんな業で、本当にしやうがない人で、無責任だといふやうにとられるが、それだけでなしに、まことに、もつたいない、有難い、お蔭さままでといふことが出て来る。さういふものが何かあるに相違ない。それから、さういふものを本当に感じるといふところから、すべての罪業が、皆一時に解けてしまふ、滅してしまふ。さうすると、業の世界が、自由自在の世界になる。それをいひ

直すと、一遍極楽へ行くといふと、極楽から直ちにこの世界へ帰る。往相廻向といふものは、直ちに還相廻向である。『全集』六卷、三七七頁)

業の世界の必然性が、業の世界そのままに自由自在の世界になるという、その転換をもたらすものが、「まことにもったいない、有難い、お蔭さまでといふこと」(本願力)であり、その感得が直ちに、この速疾の転換を実現する、というのである。

そして大拙は、時間的に往相が即還相であるというだけでなく、もとより往相は還相であり、両者は一つであるとも説くのであった。そのことは、すでに若干、示唆しておいたが、他にも次のようにある。まず『浄土系思想論』に見えるものである。

信のはたらきには「利他」性がある。信は弥陀からの回向だから、また本願力の利他性を分有すること勿論であらう。それで、信には往還的・円環的・回互的運動がある。(「他力の信心につきて」『全集』六卷、二一六頁)

我々が阿弥陀仏を信じるのは、ひとえに我が身のためだけとも思われる。しかし、その信に、すでに利他性があるという。それは信が如来より賜りたる信心であり、如来の本願力の性格をそのまま分けもつからである。大拙は、「これは『教行信証』のこの章では明示されてゐないが、信のはたらきを考察して行くかどうかでもその回互性に達着せざるを得ぬ」(同前)と述べている。回互性は、まず阿弥陀仏との間に考えられるものであると同時に、自ら信じ、他をして信ぜしめることに開かるべきものであらう。

また、前にも見た『わが真宗観』には、次のようにある。

ここでいほうと思つたことは、即ち、阿弥陀が空で、さうして妙用である、真空妙用である。大行といふことは、その阿弥陀と自分と、機法一体になる。機法一体といふ言葉になるのではない、機法一体そのものになる。

……阿弥陀の名を称えるといふことは、その阿弥陀になるといふことですね。(『全集』六卷、三五六―七頁)

つまり、大拙によれば、この一念に阿弥陀仏と一体になる、阿弥陀仏になるのであって、当得往生における成仏は問題外なのである。往生即成仏における親鸞教学にとらわれず、大拙はこういふのである。この場合、往相に於いて仏行が仏行として現じるのであり、しかも仏行は本質的に利他行でもあるが故に、還相そのものである、という論理が成立してこよう。大拙はそこまで言っていないにしても、私はそういう論理構造がここにあると思うのである。そこに往還的・円環的・回互的構造がある。そして、往相と還相は一つだといいうる根拠があると思うのである。

あるいはまた、『浄土系思想論』中の「我観浄土と名号」には、「浄土系の経論には、……聞名から信心歡喜、それから称名という順序で、聞名よりも称名が主として考へられている。併し自分の所見によると、聞名と称名とは不可分離のもので、称名即聞名・聞名即称名と云ひたい。聞名は弥陀の招喚、——時には「静かな微かな声」ではあるが、——それを聞くことで、これは還相廻向である。称名は「無意識に聞いた名号を称え返すことで、往相廻向である。而して、往相は還相、還相は往相で、相互の間に円還的運動があるから、聞名と称名とは或る立場からする区別にすぎない。両者は自己同一性のもので、名号の両面性を成立させてあるのである。聞名と称名との間に信心歡喜を入れる教学は十成でない、聞名は直ちに称名でなくてはならぬ」(『全集』六卷、三〇一―二頁)と説いている。ここは、阿弥陀仏から我々へという、仏自身の還相と我々の往相とが一つであるということ説くのであるが、やはりその故に、ひいては我々の往相が我々自身の還相(といってもその眞の主体は阿弥陀仏である)を含んでいる、本よりそれを本質としているということならざるを得ない。なぜなら、我々が、還相としての阿弥陀仏そのものになるからである。我々が往相において仏となることは、実に還相仏になることなのであり、我々自身に還相としての主体が開かれていくことなのである。同様に、『真宗概論』(昭和三八年六月、於大谷大学特別公開講座)には、

……名号といふものが、生きたものとして受け取られたといへば、もういけない。名号が生きたものとなって、自分の心の中へ出て来たと、かういふ方がいいかも知れん。即ち、自分が名号になったといふこと。ただ名号に
なっただけぢやない。自分が名号だといふことになる。そこに、何か、一つの自覚が出る。その経験を、私は横
超といひたい。(『全集』六卷、四二五頁)

といっている。名号は人々を救う弥陀の具体的なはたらきであるが、そのはたらきそのものと一体となる、一つとな
るという。そこに、その人の救い、往相があるはずであるが、しかもその一体となったはたらきそのものは、人々を
救うはたらきであるが故に、そこに直ちに妙用すなわち還相があるはずであり、とすれば、我々の往相は直ちに還相
に他ならないということになる。

かの『最後の法語』にも、「これが機である、これが法である、機法一体の南無阿弥陀仏がどうだこうだ、そうい
う南無阿弥陀仏じゃないんだ。自力と他力とを分けるという、そんなこと何もなしに、ただ南無阿弥陀仏だ。それだ
から、これはもつと具体的なものだ」とある。この、「ただ南無阿弥陀仏だ」に、実は、大拙は、我々が阿弥陀仏
そのものになっているところを見ているのである。そこに、我々の救いがあり、しかも阿弥陀仏は真空妙用そのもの
であるが故に、そのまま還相そのものでもあるのである。しかし、事實はこうした説明以前の「具体的なもの」な
のである。

なお、つけ加えれば、大拙はさらに、我々がこうして生きているのは、本来、仏であった(あるいは一たん極楽に
往生して救われた)のが、凡夫の姿で出てきているのであって、つまり、我々の生そのものが還相なんだという見方
さえ示している。

前に見た『わが真宗観』には、「今日もある人が話してをったが、「われわれは、みんな極楽から来てをるじゃない

か」とね。けど、われわれは、誰も、自分が極楽へ行ったといふ意識はもたんけれども、君等はみんな極楽へ行って来たんだらうと、かういうてよからうといふんだ。けども、君等自身ちゃ、私は何も極楽へ行った覚えはないといふだらう。併し、一遍極楽へ行ったといふか、諸行無常から寂滅為楽の境涯を経験した人から見るといふと、悉くここに居るのは菩薩方で、そして、世間を済度するために、それぞれの形をとったり、それぞれの職業に従事してゐてくださる。さうなるといふと、みんな有難い、みんな南無阿弥陀仏」(『全集』六巻、三七七―八頁)と語る。そしてかの最晩年の『最後の法語』にも、次のようにある。

ほとけに一たんなつた人が還つてくるときに、仏の姿で来ないで、みんな凡夫の姿で出てくると、こうわしいいたい。それだから、ここにおいでになるお方は、みんな仏さまだ。自覚することをやめて、自分は仏でないといっておるけれども、仏と同じなんだ。それで、こういう会ができ、こういうお話ができるのも、みな仏が寄つて、お互に本願を取り合いしておると、かういうていいとわしはおもうんだね。

お互にこうやっておるけれども、われわれはみんな極楽にいらんだ。極楽におるということが、極楽だけにおるんじゃないくて、極楽即娑婆におるんだ。その極楽におる点から見ると、みんな仏であるということになるんだね。ただ仏を自覚しておらんということだ。

人間として何をするのがいちばん大事かというと、悪をなくしようという努力、善をできるだけよけにしたというその努力、そのことに生きていくのである。その生きていく点から見ると、無限も無量も何もなしに、南無阿弥陀仏そのものになる、そいつを妙用といいたいんだ。善も悪もあるところに、真空妙有とはいわないで

真空妙用といたいものがある。用といい、はたらきというところに人間の安心がある。そこに極楽があるんだ。

大拙にとって、浄土門といえども、南無阿弥陀仏そのものになる、妙用が今・ここに開かれる、ということに尽きるのである。

四

以上、大拙の浄土教理解のほんの一端を見た。大拙は、南無阿弥陀仏の聞名即称名において、本願力の主体そのもの（真空妙用）と実現する、ということを見ている。それは、もはや、仏が我々の姿となって出てくることであり、往相即還相なのである。本来は、往も還もない、ともいいえよう。しかし、その還相の重要性に注意を促すべく、「極楽は行ききりにするところではない」ということもさかんに説いたのであった。大拙は、「真宗の坊さんは、もつと manual labor（手を動かして働くこと）をせにゃいかん」といったというが、そういうところにも、大拙の考え方が現われているのを見ることができよう。⁽¹⁶⁾

私は、以上の大拙の浄土教理解は、やはり禅的であると思う。⁽¹⁶⁾ 親鸞と触れあう面が大いにあるとしても、ただちに等同であるかは、若干、問題であろう。

聞名即称名において、南無阿弥陀仏そのものとなる、等は、むしろ一遍に近い。実は、元大谷大学長の曾我量深は、「真宗についても、非常に深い領解を持っておられましたが、大づかみに、すべてを『南無阿弥陀仏』の上に見てゆかれる趣きがありました。しかし真宗のほうでは、もっと細かく宗義の問題に入ってゆくわけです。先生がよく

お引きになった一遍上人の、称ふれば仏も我もなかりけり南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏、これが先生の御領解に最も近いのではないかと思っています⁽¹⁷⁾と語っている。曾我量深としては、敬意を表しつつ、真宗はある点で違うと、異義申し立てしているのであろう。それは、大拙の浄土教理解の特質を、確かに衝いているのであろう。

註

- (1) 秋月龍根著作集6『人類の教師・鈴木大拙』(三一書房、一九七八年)二七〇八頁。同7『鈴木禅学入門』(同上)二二頁。
- (2) 橋本芳契『鈴木大拙の浄土教観について』『真宗研究』(真宗連合学会研究紀要第二三輯、一九六八年)一三四頁。
- (3) 同前。
- (4) 伊東慧明『遊戯三昧』(西谷啓治編『回想鈴木大拙』、春秋社、一九七五年所収)参照。なお、坂東性純「大拙晩年の英文による著作」に、「……証の巻が全部訳されたことは不幸中の幸と申せましょう。『教行信証』全巻の中、わけても、中觀思想を背景に天親の『浄土論』を解釈した曇鸞の思想に特に共鳴されていた大拙先生は、その殆んどが『論註』からの引文で占められている証の巻に、その熱情の大半を傾注されたであろうからです」とある。久松真一他編『鈴木大拙——人と思想——』(岩波書店、一九七一年)所収。
- (5) 藤田宏達「大拙先生と浄土教」前掲『鈴木大拙——人と思想——』所収。
- (6) 前掲『鈴木大拙——人と思想——』所収。
- (7) 『往生論註』(『浄土真宗聖典——註釈版』本願寺出版部、一九八八年)六五〇六頁。
- (8) 以上、前掲『往生論註』九〇〇四頁。
- (9) 同前、九〇〇一頁。
- (10) 同前、九六頁。
- (11) 親鸞の教学について、拙著『仏典を知る 親鸞の世界』(佼成出版社、一九九〇年)参照。
- (12) 『浄土真宗聖典——註釈版』(本願寺出版部、一九八九年)三二三頁。
- (13) 同前、一九頁。
- (14) 岩波文庫『浄土三部経』上、二九頁参照。

- (15) 大谷光紹「『転換』の体験」、前掲『回想鈴木大拙』所収。
- (16) 金子大栄「鈴木先生の真宗観」にも、「ととっても、先生の立場はやはり禅であったといつてよいのではないであらうか。……」とある。前掲『鈴木大拙——人と思想——』所収。
- (17) 曾我量深「仏仏相念」、前掲『回想鈴木大拙』所収。

鈴木大拙と『教行信証』

安富信哉

〔論文要旨〕 鈴木大拙は、その晩年において親鸞の『教行信証』を英訳し、それが歿後七年目に出版された。多くの点において本訳書は重要な意味をもっている。何よりもこの翻訳には、大拙という宗教的個性のフィルタ―が強くかかっている。その独自の宗教的見地のベースとなったものは、師に身証された般若空の思想である。いくつかの訳語のなかに、この般若空の思想を背景とした大拙の生きた解釈がうかがわれる。この論文では、『教行信証』の般若的側面からの解釈を可能にしたものとして、まず『浄土論註』の大拙にもった意味を尋ね、つぎにいくつかの訳語のなから、とくに「行」にあてられた〔Living〕という語で焦点を当ててその決定の意味を尋ねる。これらのことを通して、大拙の『教行信証』解釈の独自性とその意義をさぐってみたい。〔キーワード〕 鈴木大拙／教行信証／般若空／浄土論註／大行＝Living

一 翻訳の着手

鈴木大拙は、晩年に『教行信証』を英訳し、それが昭和四十八年（一九七三）に真宗大谷派から発行された。“*The Kyogoshinsho—The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith and Realizing of the Pure Land*”がそれである。この翻訳は、昭和三十六年（一九六一）の親鸞聖人の七百年の遠忌の記念として計画され、親鸞聖人誕生八百年、立教開宗七百五十年を迎えた昭和四十八年に出版されたものである。内容は、序文（西

谷啓治 四頁)、編集者序(伊東豊明、岡村美穂子 二頁)、本文(鈴木大拙 一九七頁)、グロッサリー(二二六頁)、チャート(二二頁)、索引(八五頁)より成る。本文は、『教行信証』の全六巻のうち前四巻を全訳したもので、後半の真仏土巻と化身土巻は欠けている。底本は、西本願寺本を用い、坂東本を参照している。

翻訳は違意的な訳ではなく、原文を忠実に追った逐語訳である。従来の大拙訳のなかではこれは珍らしいことであるといわれる。訳語は、大拙自身の宗教体験を通じた独創的な訳語が時として用いられる。「本願」を Original Prayer「大行」を Great Livingとするなど、『教行信証』の意を汲んだ師ならではの訳語(解釈)がある。⁽¹⁾

大拙訳『教行信証』は、様々な意味において後代に残る作品である。一部には、師の独自の訳語が、固定的な理解をもった西洋人に余計な混乱を引き起すのではないかという危惧を表明する人もないわけではないが、多くの西洋人の間では、この訳は、英語の薰り高いこなれた文章として高く評価されている。そのことは、「大拙博士によるこの重要な書物の翻訳は、研究者にとってかつてない価値がある。英語の文体はこれまでの訳よりも一層自由で読み易い」というアルフレッド・ブルーム(Alfred Bloom)博士の評が端的に示している。⁽²⁾

鈴木大拙は、西洋では主に禅の紹介者として知られているが、浄土教・真宗について生涯変らぬ関心を懐いていたことは余り知られていない。しかし、『教行信証』が大拙という世界的な仏教学者の手で翻訳されたことによって、欧米の主要な大学の図書館に『教行信証』が入り、今まではほとんど知られなかった、あるいは『歎異抄』でしか知られなかった浄土教・真宗の思想が、『教行信証』を通して知られるようになった。大拙訳『教行信証』が出る前と出た後では、真宗に対する欧米人の評価はずいぶん変わったといわれる。その意味において、大拙が『教行信証』を翻訳したということは、真宗の歴史においてエポック・メイキングな出来事であったといつてよいであらう。

この翻訳の発端は、親鸞聖人七百回遠忌を記念した宗派事業として、当時真宗大谷派宗務総長であった宮谷法合師

が、昭和三十一年（一九五六）五月に、鈴木大拙に『教行信証』の英訳を依頼したときにまで遡る。このとき大拙は、コロンビア大学客員教授として、ニューヨークに滞在していた。その二年後の昭和三十三年晩秋、大拙が帰国するに及び、真宗大谷派では、そのときを期して、師を中心とする翻訳委員会を発足させたが、結局のところ翻訳草稿は、師の独力によって作製された。まず昭和三十五年（一九六〇）九月、軽井沢において「教」「行」二巻のオリジナル・ドラフトを完成した。しかし同年十二月下旬から翌年一月二〇日まで、インド政府の招待で渡印したため翻訳は一時中断した。帰国した昭和三十六年（一九六一）二月上旬から三月にかけて、東京のホテルに籠り、「信」「証」二巻の草稿を完成した。⁽³⁾このとき大拙は九十一歳であった。

高齢の大拙にとって、この翻訳は肉体的にも難事業であったと思われるが、大拙の秘書を務めていた岡村美穂子氏によると、タイム・リミットが目睫の間に迫っているなかで、師の日常は、みずからノルマを定め、みずからを激励しての毎日であったという。⁽⁴⁾大拙をしてこのように動かしめたものは、何であろうか。それは、『教行信証』への高い評価と、本書を欧米人に紹介したいというその菩薩的な精神以外の何物でもなかった。大拙はしばしば、

この翻訳は、親鸞の教えを広める目的で行ったのではない。布教は世間の人々に対するもくろみだ。私たちが願うのは、世界の人々に私たち日本人が所有しているこの財宝を知ってもらい、またこれを分かつことなのだ。と周囲の者たちに語ったといわれる。⁽⁵⁾まことにこの書の翻訳にかけた師の意気込みの強さが偲ばれることである。

二 理解への通路

大拙がいつ頃から『教行信証』に親しむようになったかは確かではない。ただ注意されるのは、師がこのような高

い評価を本書に対して早い時期から下していたわけではないということである。大拙は、大正十年（一九二一）春に、佐々木月樵学長の懇請によって大谷大学に赴任した。佐々木は、高い建学の抱負と理想から、大拙を招聘したのである。このときから大拙は、真宗の宗学者たちと身近に接するようになる。しかしそこに眼にしたものは、『教行信証』に縛られ、その字句の詮索に明け暮れる宗乗学者たちの姿であった。参禅の体験によって、宗教の直接的経験の大切さを寛り、欧米の実証的精神を身につけた大拙にとって、宗学者たちの姿は甚だ非宗教的なものと映ったであろう。そこで、親鸞に『教行信証』がなかったらよいのに、としばしばこぼすことになる。

講釈に囚はれ、『教行信証』に縛られて、自釈の文字のみを詮議するものを賢者と云ふ、又博士たちと云ふ。そんな人には宗教の「妙趣」がわかる理窟がない。『歎異鈔』の云ふ通りである。それでわしは親鸞聖人に『教行信証』がなかったらよいと云ふのだ。⁽⁶⁾

このような述懐をした背景として考慮されなければならないのは、大拙が赴任した当時の大谷大学の宗学研究の状況である。江戸時代以来、綿々と続いている教権主義、近世宗学の固陋な伝統が、学内にはまだ大きな力をもっていた。このため親鸞の宗教は、自由な解釈を妨げられていた。それに対抗する自由な真宗学の気風が、浩浩洞系の若い教学者たちによってもたらされつつあったが、それもやがて異安心と断ぜられ大学から排斥されるようになる。大拙が右の感想を漏らしたのは昭和三年であるが、この年の六月一二日、『如来及び浄土の観念』『浄土の観念』を著した金子大栄は、宗門の議制会会議において宗義違反と断定され、大谷大学教授を免ぜられている。これは、のちに大谷大学学長稲葉昌丸ら教授十一名の連袂辞職にまで発展することになる。大拙はそのような学内の寡困気のなかで過したのである。大拙の『教行信証』へのネガティブな評価の一因は、当時の宗学者たちの教権主義的なスタイルに対する悪印象のなから醸成されたものであろう。

この本書へのネガティブな評価は、しばらく尾を引く。昭和十九年に出版された『日本的靈性』のなかにつきのうな一節がある。

親鸞宗の本領は『教行信証』にあるのでなくて、その『消息集』、その和讃、殊にその『歎異抄』にあるのである。真宗の学者は『教行信証』を以て無上の聖典のやうに見て居るが——それも尤もであろうが——親鸞の眞骨頂にはそこで見参すべきでなくて、彼が何となく吐露した言語の中に直覚すべきものがあるのである。『教行信証』には、彼の公卿文化・教相哲学・学者氣質の殘滓がある。それは彼の實質を作り上げて居るものでない。⁽⁷⁾

鎌倉仏教の大地性のなかに日本の靈性の源泉をみるといふ本書の基本的な視점에立つとき、漢文体で書かれた高度な教書である『教行信証』が、大拙に疎遠な印象を与えたのは無理からぬことであつたかもしれない。それゆゑか本書に対するネガティブな評価はここでも保持されているのである。

ところが一方で注意されるのは、『日本的靈性』に先立って出版された『浄土系思想論』をみると、大拙の本書への評価がやや変わってきはじめたように思われることである。ここにはあの苦言は陰をひそめている。『浄土系思想論』には、六編の論文が入っており、昭和十四年から十七年にかけて発表されている。ここで興味ぶかいのは、『歎異抄』がほとんど引用されていないのと、中国北魏の仏教者で、親鸞教学の形成に大きな影響を及ぼした曇鸞（四七六～五四二）の『浄土論註』の思想に大きな関心が払われていることである。大拙の序には、「以上の六編は何れも其の時其の時の感興から製作せられたもので、自分の思想の展開のあとをそのまま記してある」と述べられている。その思想の展開がどのようなものであるのか。これについての検討が課題となるが、さしあたり表面的なことにのみ触れれば、特徴的なことは、本書前半の「真宗管見」「極楽と娑婆」「浄土観・名号・禅」までの三編には、一、二の例外を除いて『論註』に触れることがなく、後半の「浄土観続稿——『浄土論註』を讀みて——」「他力の信心につきて

——『教行信証』を讀みて——」「我觀淨土と名号」には、全編、『淨土論註』（『論註』）が大きな比重を占めていることである。この『論註』との出会い、それまでの大拙のネガティブな『教行信証』觀をポジティブなものに変えるひとつの転機となったのではないだろうか。

周知のように、『論註』は、世親の『淨土論』（『無量壽經優婆提舍願生偈』）を註釈した書である。親鸞は、この『論註』の思想に大きな影響を受け、『教行信証』では本書のなから二十八文引用している。大拙は、『論註』を通して淨土教を新しい角度からみるとともに、『教行信証』についても自らの宗教的立場に合致する一定の解釈の視点を得たのではないか。晩年の大拙に師事した坂東性純氏によれば、曇鸞の教学に共鳴した大拙は、『教行信証』の英訳にあたって、その殆んどが『論註』からの引文で占められる証卷にその熱情の大半を傾注したのであると推察されている。⁽⁸⁾

では、なぜ大拙は『論註』に共鳴したのであるか。『論註』は、他力の教学を宣示した書として著名であるが、本書の底には般若空の思想が色濃く影を落している。北魏時代、雁門（山西省代州）に生まれた曇鸞は、初めは特に四論、仏性思想について造詣を積み、後世四論宗の始祖と称せられた。たまたま『大集經』の注解を志して業半ばにして病氣にかかり、不老長生を求めて、陶隱居について道教を学び、仙經を授けられた。しかしやがてインドの三蔵菩提流支に値遇し、淨土の道こそ真実の法であると論され、『觀無量壽經』を与えられた。曇鸞は、ここにおいて仙經を焚焼して淨土門に帰する。

本師曇鸞和尚は

菩提流支のおしえにて

仙經ながくやきすて

浄土にふかく帰せしめき

四論の講説さしおきて

本願他力をときたま

具縛の凡衆をみちびきて

涅槃のかどにぞいらしめし

(『高僧和讃』曇鸞讃)

親鸞は、曇鸞和讃の冒頭にこのように歌っている。はじめ四論すなわち竜樹の『中論』・『十二門論』・『大智度論』とその弟子提婆の作である『百論』を講究した曇鸞は、竜樹の般若空の思想に強い影響を受けた。そのことが、やがて帰した浄土教の理解においても大きな意味をもってくる。大師の名著『浄土論註』の浄土観のベースとなっているのは、その般若空の思想であるといっても過言ではないであろう。

般若の思想を根底とする禅と慈悲の思想を根底とする浄土は、一見きわめて隔ったようにみえるが、曇鸞においては両者はひとつのこととして説かれている。稀有の禅者である鈴木大拙が『論註』に共鳴したのは、他力真宗とは何の関係もないと思われた般若思想が、『論註』を通してはっきりしてきたからである。そこに大拙の独得の浄土教解が生まれることになる。

昭和三十六年（一九六一）春、親鸞の七百回遠忌を控えて、比叡山のホテルで、西谷啓治教授司会のもとに、鈴木大拙・曾我量深・金子大栄の三師によって座談会が催された。そのときの話の内容は、やがて『親鸞の世界』と題して、東本願寺出版部から刊行された。ここでは、くつろいだ雰囲気なかで、三者三様に独自の浄土観が自由潤達に語り合われ、読む者にとってまことに興味が尽きないが、いま大拙の浄土観についてのみいえば、ここには一切の固

定的釈義や伝統的立場に縛られない実に主体的かつ個人的な独自の解釈が披瀝されている。その独自の解釈の底を貫いているのが般若空の思想であることは、一読すれば明らかである。この座談における大拙の立場について、仏教学者の玉城康四郎氏は、つぎのような印象を述べている。

大拙が般若にもとづいて浄土を解釈したのは、さすがに慧眼であった。それには、浄土教に属する人々の気づかなかったところの、浄土の主体性が描き出されている。いわば、かれは、心の裏から浄土を見ようとし、浄土教の人々は、その教義からこれに迫ろうとしている。真に追求すれば、両者はおのずから相通する所があるであろうが、大拙の立場は、教義から解放されて全く自由であり、そこからはじめて真に生命的な、真に個性的な、未来の浄土の形態が現われるであろう。⁽⁹⁾

氏が見事に指摘されるように、浄土を般若の立場から解釈したのは、大拙の慧眼であった。そこに真人大拙の面目が躍如として現われている。そのような大拙の浄土観を可能にした大きなファクターのひとつが『論註』であったことは言を俟たない。しかも大拙の『論註』理解もまた既成の解釈を離れた自由なものであった。

三 「ことば」の開示

現在『教行信証』の英訳は、部分訳を含めれば七種類ある。⁽¹⁰⁾ そのなかでも大拙訳——残念ながら真仏土巻と化身土巻は訳出されなかったが——は、極めて特異な翻訳である。それは、本人自身が「これは翻訳でなくして解釈だ」とと語っているように、機械的な翻訳でなく、自らの解釈的立場に立って領いたところからの主体的な翻訳である。師は、「わかるぞ、わかるぞ。親鸞さんはこれが言いたかったのだ」とつぶやきながら訳文を作っていかれたとのこと

である。⁽¹²⁾

それでは大拙訳『教行信証』を貫いた解釈的立場とはどのようなものであったのか。もちろん軽率なことは云々できないが、曇鸞教学に共鳴した大拙にとって、般若空をベースにした『論註』の思想は、翻訳の基本的視点を与えるとともに、その基調音をなしたのではないだろうか。この翻訳には、いかにも深いことばの開示が示されている。親鸞教学の基底となっている根源語が、翻訳を通して照明を与えられている。『教行信証』の原文と照らしながら師の訳文を読むとき、そのことが一際感銘ぶかく思われることである。

元来、鈴木先生の文章は、日本文のものでも、英文のものでも、その隅々まで先生の体験が浸みわたっている。經典の翻訳となると、ことにそうで、そこには先生の間人としての深い宗教経験がまざまざと生きて動いている。普通一般に經典の翻訳というと、教義的概念的のものが多い。従って、この点で先生の經典の翻訳は、宗派の学者たちのそれとは非常に違った趣きを呈している。先生の訳されたものは一つ一つの言葉そのものが極めて影の多いニュアンスを持っており、全体の文章は外面的にはそれほど見えなくても、内面的には殆んど一文一句も動かすことの出来ぬほどの緊密さを持っている。もし一文を動かせば、他も従って動き、全体の動きが変わるようなことになる。一見不統一に見えるところに極めて微妙な統一があるのが先生の文章の特色であるといえよう。⁽¹³⁾

この杉平顚智氏のことばは、大拙が書いた文章の性格を実的確に言い当てているように思われる。師の『教行信証』の訳文を一読すれば、誰しもそのことを強く印象づけられるであろう。とりわけその感が深いのは、様々な仏教のタームに個性的な訳語が付与されていることである。これについては、この論文の冒頭にも一言したことであるが、大拙の豊かな個性が訳語を通して美事に表出している。大拙は、既成の訳語に無批判にもたれることなく、こと

ばの深義を一つ一つ確かめ、自ら領いたところから訳語を選んでゐる。『親鸞の世界』を読むと、三師の発言内容の興味ぶかさもさることながら、当時、大拙がどのような訳語を選ぶか苦心している様子が窺われる。

大拙訳『教行信証』において、訳語はどのような配慮から、またどのようなプロセスを経て選ばれていたのだろうか。本願、往生、大行、回向……。一々究明していく必要がある。しかし大拙なきいま、それは容易なことではない。ここで当面、「大行」という語の訳語の選びを通して、大拙の苦心の内景を探ってみたいと思う。

大拙訳『教行信証』では、「行」に対して〈living〉、また「大行」という語に対して、〈great living〉という訳語が与えられている。『教行信証』行巻に、親鸞は、たとえは、

謹んで往相の回向を案するに、大行あり、大信あり。大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり。
と述べているが、この箇所は、大拙によれば、

As I reverently reflect on the outgoing ekō, I find therein the great living and the great faith.

The great living is to pronounce the Name of the Nyorai of Unimpeded Light.⁽¹⁴⁾

と訳されている。「行」に〈living〉という訳語を当てたことはいかにもユニークであって、そこに大拙の念仏の解釈が凝縮されているといつても過言ではない。この翻訳の編集者序(伊東慧明、岡村美穂子)によると、この「行」という文字は、最初〈act〉と訳され、じきに〈practice〉になり、さらに〈act〉に戻り、最後に〈living〉に落ち着いたといわれる。⁽¹⁵⁾が、『回想 鈴木大拙』のなかで、伊東慧明氏はさらに詳しくそのプロセスについて述べている。⁽¹⁶⁾これによれば、昭和三十五年(一九六〇)九月のオリジナル・ドラフトでは、「行」は〈act〉であったが、翌年四月のステンシルの段階では〈practice〉に変わり、三十七年春には、〈practice〉を〈act〉に戻した。やがて〈act〉は〈living〉へと修正されるが、同氏は、昭和四十年(一九六五)頃ではなかったかと推察している。その頃、大拙は、

「actでも十分でない。また livingの方がよい。といて、livingでよいというわけではない」という意味のことを言われていたという。⁽¹⁷⁾ここにこうして「行≡living」という訳語が誕生した。この訳語が採用されるまで、随分と長い歳月を要しているのである。

訳語の転換には、周囲の者には想像もできないような深い思索の営みがあった。昭和三十六年六月十一日に、ある放送記者のインタビューを受けた大拙はつぎのように応答している。⁽¹⁸⁾

記者 一つの言葉でですね、何時間も考えられた、ということがございますか。

先生 そりゃありますわ。それから、うちちょっとく、しばらくな。すると、夜中にふと思うことがあるから、そのときにやる。だから夜昼なした。それから、ねむたければいつでもねる。夜中に気がつきゃ、いくらでもやる。

まるで青年のときのような昼夜兼行の翻訳三昧の日常である。外側からみれば、師の内面のドラマは分からない。しかし翻訳のプロセスのなかで行き詰まると、何かが一挙に動きだして、その心底にことばの深義が開示された。practice→act→livingの訳語(解釈)の転換のなかにも、常人には測り知れない心の動きがあった。大拙逝って二十五年のいま、私たちはその心の動きを遠い彼方から推察し、理解を試みるしかない。

それでは、まず〈practice〉から〈act〉に訳語を変えたということは、どのように考えられるべきであろうか。これについて思索をめぐらしていた頃であろうか、大拙は、昭和三十七年十一月八日に大谷大学で行われた特別講義のなかで、つぎのように述べている。⁽¹⁹⁾

「行」といふ字を普通には practice と訳するんだが、practice ではないけないんで、act である……ゲートの『ファウスト』に「始めに行ありきとある。その Tat——それが大行ですね。その Tat が無礙の一道。だか

ら、念仏といふことも、南無阿彌陀仏とただ称へることではなくして、南無阿彌陀仏になること。南無阿彌陀仏になれば、無礙自在……。

大拙が「行」は〈practice〉でないといわれるのは、プラクティスには「修行」という意味が入っているからである。元来、仏教において「行」とは、造作進趣の義であり、六波羅蜜を修して涅槃の果に向うことである。したがって行の名義からいえば、行為的な行業を離れて行はない。しかし親鸞が「大行」というとき、その行は、菩提心を起して諸々の功德を修するという意味ではなく、そのような善行の断念において初めて開かれる「ただ念仏」の道である。したがって一般仏教の行に対する考えと思想的に対極的な場所に位置することになる。その意味において、親鸞の大行論は独特の性格をもっている。

大拙は、ゲートのいう「at」という語に、親鸞のいう「大行」の意味を見出し、これに〈act〉という語を当てはめている。私は、ゲートの「始めに行ありき」という言葉の意味を知らない。しかしこの場合、〈act〉に含蓄される意味は、用（はたらき）ということであろう。

たりきにはじりきもなしたりきもなし

ただいちめんのたりきなり

なむあみだぶつなむあみだぶつ

妙好人浅原才一の数ある歌のなかでも、大拙が最も好んだ歌である。この歌の末尾に「なむあみだぶつ」という語が反覆されている。大拙は、この反覆されたことはの大切さを強調したという。⁽²⁰⁾これは、そのまま講義のなかで、南無阿彌陀仏とただ称えることではなく、南無阿彌陀仏になる、それが大行であると説かれたことと一致する。南無阿彌陀仏になりきることが、そのまま南無阿彌陀仏の働きにほかならない。そこに大行が〈great act〉と訳される必

然がある。

ところが、その後〈act〉は、〈living〉に転換される。その理由はどこにあったのだろうか。この大胆な訳語の転換にあたっては、師自身のなかで、それを必然せしめる心の動きがあったわけであるが、残念ながら、大拙はその転換の理由について、明確なことを残していない。

大拙の最晩年に昵近した佐藤平氏によれば、大拙は、一方ではすでにできあがっていた『教行信証』の英訳草稿をみて訳語を検討したり、その序文を書いたりしながら、一方では、浅原才一自筆のノートを繰り返し、繰り返し手にとってみた。才一は、大拙にとつていわば『教行信証』の生ける手本であったといわれる。⁽²¹⁾とすれば、「行」が〈living〉と訳解された背景には、妙好人の靈性的生活そのものに示唆されるところがあったと考えられる。

また安田理深氏は、昭和三十六年四月二十日に親鸞聖人七百年の遠忌を記念して、京都会馆で催された鈴木大拙・曾我量深・金子大栄の三師による講演会の折、曾我師が「信に死して願に生きよ」という題で講演したことに注意を向けている。すなわち大拙は、「願に生きる」生活について語った曾我師の話の内容を記憶して、「行」に〈living〉という訳語を当ててきたに当たって、これに示唆されるところがあったのではないかと推察するのである。⁽²²⁾安田氏は、当時『教行信証』翻訳委員会のメンバーであった人だけに、これもまた興味ぶかい指摘である。

「行」は〈living〉と訳出（解釈）されることによって、真宗における行は、そのまま生活を意味するのだということが明確になってくる。念仏は、日常的な生活の場を離れたところにある特別な修行というのではない。喫茶喫飯の日常生活がそのまま「行」すなわち念仏である。信に死して願に生きる生活。妙好人才一に規範的にみられる念仏者の任運無作の靈性的生活。そこに大拙は、「行」の本来の意味を見出した。「行」に〈living〉の訳語を与えたところに、『教行信証』を死せる概念の世界から、生の世界へと呼び返そうとする師の心遣いがうかがわれる。

四 乗託妙用

しかし大拙において、〈living〉は、たんに生活を意味するだけのことはでなかったということにも、私たちは注意を払わなければならない。では、大拙自身は、〈life〉あるいは〈living〉は、どのような意義を托しているのだろうか。先に引用した大谷大学の特別講義のなかにつきのような言及がある。

生きてゆくといふ、そのことが、lifeをして生きる価値をあらしめるやうなものなんです。それが中々わからぬ。何のために生きてをるのかとたづねる。それは、ものが分れたところから見ているから駄目なんで、それを取り越えるんだ。さうするといふと、life itself がそこへ出てくる。life ということが「義なきを義とす」ですね。義なきといふ——life に意味がないといふ——そこに意味を見よ。negation が affirmation になり、affirmation が negation になり、二つのものが一つになつてをる。これをも一つというたら、もういけないんだね。それを空といふ。そこから出て来る、そこから動く。その動くところを掴む時に、life の意味はわかるですね。親鸞聖人が「我一人のために、弥陀は本願を立てられた」といはれることが、そこでわかってくるんですね。

大行といふことを、さういふふうに見て、「念仏は無礙の一道なり」とか、「義なきを義とす」とかいふですね。それが自然法爾⁽²³⁾。

大拙は、ここで、私たちの life というものを「生きる価値をあらしめるやうなもの」として、どこに立脚させるべきなのかということについて述べている。私たちは、一般にライフというものを、「ものが分れたところ」から見

ている。すなわち自我分別する立場、真宗的にいえば、はからいの上にライフを立脚させる。しかし大拙は、それだから駄目なのだという。そして、私たちは、ライフを「義なきを義とす」というはからいを超えた立場、つまり「無義をもって義とす」(『歎異抄』第十章)という自我分別を超えた立場に立脚しなければならぬと説く。この無分別のところに *life itself* が出てくるという。

このような人生観において、ライフは、肯定 (affirmation) から否定 (negation) へ、否定から肯定へと転換する。このような立場が「空」である。この「空」の立場を掴むとき、ライフの本来の意味があらわれるのであるという。空的立場からのそのようなライフの見方は、禅者大拙の一貫した立場であるが、「念仏は無碍の一道なり」(『歎異抄』第七章)とか「念仏には無義をもって義とす」(『同』第十章)という真宗の教えは、師においては般若空の立場と一枚のものであった。したがって、弥陀の本願も、「大行」も衆生の上にこの空的立場を活現するためのものとして受けとめられたのである。ここにはいわゆる真宗教学の伝統的通念にとらわれなまことに自由な立場からの解釈がある。

同じ講義のなかで、それは別なことばでつぎのように述べられる。

ここでいほうと思つたことは、即ち、阿弥陀が空で、さうして妙用である。真空妙用である。大行といふことは、その阿弥陀と自分と機法一体になる。機法一体といふ言葉になるのではない。機法一体そのものになる。機法一体といふと、二つのものを離してといふことになる。哲学者なら、それでいいんだらう。けれども、実際の宗教を体験してゆく人は、その中へ飛び込む。機法一体そのものになる。阿弥陀の名を称へるといふことは、その阿弥陀になるといふことですね。²⁴⁾

阿弥陀如来は、この空的立場の源となる当体である。よく知られるように、大拙は、真空妙有という大乘仏教の知

見を真空妙用と捉え直した。右の講義によれば、阿弥陀如来は、真空妙有であるとともに真空妙用である。ここでは触れられていないが、大拙は、この空の働きを説明するにあたって、しばしば曇鸞の「阿修羅の琴の鼓する者なしといえども、音曲自然なるがごとし」(『論註』下・利行満足章)という一節を引用する。この阿修羅の琴の喩を、親鸞は、『教行信証』の行巻および証巻に引文しているが、このパートをとくに好んだ大拙は、『浄土系思想論』以来しばしばこの喩に言及している。三師の対話を載せた『親鸞の世界』でも、being(ある)とは、becoming(なる)ことであると説明するなかで、やはりこの阿修羅の琴の喩に言及している。阿修羅のハープが、弾く者なくして、美妙な音楽を奏できるように、阿弥陀如来は、空にして空を行ずる。大行とは、阿弥陀如来の空の現行である。真宗という機法一体とは、この空の現行に直入する宗教体験、空なる阿弥陀(法)と自己(機)とが一体になる宗教体験として受けとめられる。ここにおいて、大行とは、阿弥陀の空の妙用すなわち〈great act〉であり、同時にその空の妙用を生きる宗教体験である。機法一体とは、阿弥陀と自己とが相即相入する宗教体験である。それが南無阿弥陀仏の称名である。すなわち大行である。

先に見たように、大拙は、大行をドイツ語の Tat という語に相当するものとみるが、それは、英語でいえば〈great act〉ということになる。大行を〈great act〉と訳解した場合には、阿弥陀の妙用の方にアクセントがある。一方、〈great living〉と訳解した場合には、阿弥陀の妙用を生きる宗教体験の方にアクセントが置かれる。大拙が行を〈living〉と訳解したのは、如来(法)の側から、その如来が働いている衆生(機)の側にアクセントを移したことを物語っている。

大拙は、〈living〉という語に対して、通常的な意味での「生きること」「生活」「生計」という内容よりも深い、宗教的体験、阿弥陀の妙用を生きるという意味を与えている。そのことに想いをめぐらすとき、ここで注意されるの

は、大拙がその英訳『教行信証』のために準備した未完の序文（英文）である。そこでは、大行の訳語に関する直接的言及はないが、やはりそこに阿弥陀の妙用を生きる、という宗教体験の意味が関説されている。たとえばつぎの節から、私は、行を（Living）と訳解される理由を領くことができた。

人間が全存在を挙げて、阿弥陀の大悲の根源力に帰するとき、まさにこのようにした瞬間に、その人は、能動的行為者であるとともに、受動的な受け手となる。矛盾がここに合一する。「A」は「A」であって、同時に「非A」である。それは不可思議である。そして我々はすべて、この不可思議を生きるのである。事実、生活自体がそれになる。そして無上正覚とは、この体験に他ならないのだ。⁽⁴⁵⁾

これは、如來に帰する信の一念に、能所が転換するという宗教体験の秘義を表明するものであろう。これを大拙は、「A」は「A」であって「非A」であるともいう。いわゆる「即非の論理」とはこれであろうか。人間は、信の一念に、この転換の不可思議を生きるのである。換言すれば、それは、法が機の上に現成するという宗教的体験であろう。それがすなわち無上正覚の体験である。右の一節の「生きる」（Living）という文字は、本文ではイタリック体にして強調されている。この一語に大拙が深い想いを托したことが窺われる。大行とは、まさにそのような不可思議を生きることである。大拙に表明されたこの宗教的生の姿を想うとき、私のところにふと蘇ってくるのは、

自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、この現前の境遇に落在せるもの、すなわちこれなり。（『絶対他力の大道』）

という清沢満之のことばである。絶対無限（阿弥陀）の妙用に乗託して、現前の境遇に落在するその生の姿。大拙が『教行信証』の心読を通して受けとめた「行」とは、そのような生の姿だったのではないか。そこに「行=Living」が必然したのではないか。

五 むすび

鈴木大拙が晩年に翻訳した『教行信証』は、様々な点において重要な意味をもっている。その大きな特徴として挙げられるのは、本書が無個性な訳書というのではなく、忠実な翻訳でありながらも、同時に師の強い個性に透過された解釈の書であるということである。そこには、禅とか真宗という既定の宗派的な枠組を離れた大拙という人の宗教的個性が滲みでている。

大拙は、独自の宗教的見地に立って、『教行信証』を解釈し、これを美事な英文で翻訳していった。すなわち、この翻訳には、大拙というフィルターが強くかかっている。師の独自の宗教的見地のベースとなったものは、明らかに般若空の思想である。しかも概念的に把握された学者のそれではなく、師の宗教的生に身証された仏者のそれである。大拙と『教行信証』との結びつきは、大谷大学着任当時にまで遡る。のちにその価値を高く評価するようになったが、初めは、本書に好印象をもったわけではなかった。

大拙を本書の高い評価に導いた重要な転回軸となったものは、『教行信証』の背景にある曇鸞の思想であった。大師の『浄土論註』は、般若空の思想によって濃く彩られているが、本書との出会いは、もともと禅の人である大拙に『教行信証』を理解する一定の視点を与えたものと思われる。その視点は、大拙の『教行信証』の翻訳にも一貫して保持されている。

大拙訳『教行信証』を読むと、いくつかの訳語に、大拙の生きた解釈がうかがわれる。小論において、私は、師が「行」にあてた〈living〉という訳語に焦点を当てて探って探してみた。「行」ということはが開示されていくプロセ

スのなかに、大拙独自の『教行信証』解釈の一端をうかがうことができる。

『教行信証』は、様々な解釈が可能な教学の書である。鈴木大拙は、本書の翻訳を通して、新しい解釈の可能性を私たちに示してくれた。それは、親鸞の思想が未来に開かれていく大切な視点を私たちに与えてくれるものであった。

註

- (1) いくつかの訳語について諸訳を対照してみよう。別表参照。
- (2) "The Eastern Buddhist" 1975. vol. Ⅷ—2, p. 168.
- (3) 参照、伊東慧明「遊戯三昧」回想 鈴木大拙（春秋社）三九四頁。なお、大拙訳『教行信証』編集者序文には、本書の訳稿は、三ヶ月足らずで完成したといわれる。
- (4) 伊東氏『前掲書』。
- (5) 大拙訳『教行信証』編集者序。
- (6) 昭和三年「真宗雜観」『宗教生活』第四卷七号・『鈴木大拙全集』（岩波書店）二八—二四二。以下『全集』と略す。
- (7) 『日本の靈性』・『全集』八一—八四。
- (8) 「大拙先生晩年の英文による著作」『鈴木大拙—人と思想』（岩波書店）七一頁。
- (9) 「大拙の思想発展の問題」『回想 鈴木大拙』二一六—二〇頁。
- (10) これまで現われたものを紹介すれば、①稲垣最三訳（一九五四年、部分訳、行巻の途中までの逐語訳）、②ハワイ本派本願寺訳（一九五五年、「The Shinshu Seitan」所収、私訳を中心とした部分訳）、③杉平額智訳（一九五七、八年、行巻途中までの逐語訳）、④山本晃紹訳（一九五八年、全訳）、⑤龍谷大学訳（一九六六年、私訳を中心とした部分訳）、⑥鈴木大拙訳（一九七三年、証巻までの全訳）、⑦本願寺国際センター訳（一九八三年、全訳、行巻まで。以下続刊）。なお、これらの諸訳の諸問題については、拙稿「英訳『教行信証』の諸問題」（大谷大学真宗総合研究所『研究所紀要』第四号）を参照頂きたい。
- (11) 『親鸞の世界』（東本願寺出版部）一八頁。
- (12) 岡村美穂子氏のごときは、参照、佐藤平訳『鈴木大拙 真宗入門』（春秋社）解説。

別 表

	大 拙 訳	本 願 寺 訳	龍 谷 訳	山 本 訳
往 生	birth rebirth	birth	birth	birth
淨 土	Pure Land	Buddha Land	Pure Land	Pure Land
正 定 聚	company of the right definite assurance	Truely settled ones	the group of Rightly Estab- lished State	the Right Es- tablished State
証	realizing	realization	enlightenment	attainment
凡 夫	the ignorant	Foolish Being	a common mortal sentient beings	common mor- tals
煩 惱	passions	blind passion	evil passions	illusion
本 願	Original Prayer	Primal Vow	Original Vow	Original Vow
回 向	<i>ekō</i> ; merit- turning over	Giving; being given; Amida's directing of virtue to sen- tient beings	Merit- transference	merit- transference
往 相 回 向	the outgoing <i>ekō</i>	the aspect for our going forth to the Pure Land	the phase of Going	the phrase for being born in the Pure Land
還 相 回 向	the returning <i>ekō</i>	the aspect for our return to this world	the phase of Returning	the phase for coming back to this mundane world
大 行	great living	great practice	great practice	great practice
信 心	faith believing mind	<i>shinjin</i>	faith	faith
大 信	great faith	great <i>shinjin</i>	great faith	great faith
他 力	other power	other power	other power	other power
方 便	expediencies skilful means	provisional means; compassionate means	expedient	expediency

- (13) 「想い出すままに」『回想 鈴木大拙』五七頁。
- (14) 大拙訳『教行信証』（東本願寺出版部）一五頁。
- (15) 『同』編集者序文。
- (16) 「遊戯三昧」『回想 鈴木大拙』四〇三頁。
- (17) 『同』四〇四頁。
- (18) 『同』三九九頁。
- (19) 「わが真宗観」『全集』六一三五〇。
- (20) 佐藤平「大行」『回想 鈴木大拙』一五一頁。
- (21) 参照『鈴木大拙 真宗入門』解説。
- (22) 『因位の願心』（三重金蔵寺刊）三三三頁、一二三頁、一二三六頁。
- (23) 「わが真宗観」『全集』六一三五四。
- (24) 「同」三五五。
- (25) 'A Preface to the *Kyōgyōshinshō*' "The Eastern Buddhist" 1973. vol. W-1, p. 17.

書評と紹介

高木きよ子著

『西行の宗教的世界』

大明堂、平成元年六月二十日発行

A5版、四四〇頁 五八六〇円

植田重雄

西行という存在は、今までに日本の文学史においてほぼ定着しているかに見える。西行、利休、芭蕉、良寛といった一つの系譜もでき上っている。茶人利休を除いては、いずれも和歌、俳句でつながっているが、隠遁という点からいえば、すべてが共通点を持っている。中でも江戸時代にはいつてからの芭蕉、良寛は、比較的分かりよい。分りよいということは、作品が理解しやすいということではない。これに比べて西行は分りにくいことが多過ぎる。芭蕉や良寛の分りよさは、この二人はわれわれの知りたいと思うことに可成り答えてくれているのに比べ、西行の場合には生涯の行状も、和歌そのものも余り充分には答えてくれていないのである。われわれが西行について評価しているのは、西行の和歌をよく分りよい部分だけを読んで、それだけで分ったつもりではないか。たしかに和歌だけで、充分感銘し、共感するものがないではない。それだからそれでよいとするわけにはゆかない。西行は和歌で自己を表現を

したために、一首一首の和歌という制約に限定される。共感する作品だけを取り上げ、それで分ったつもりでも、彼の全体的存在像は掴み得ない。彼は独創的な歌人であった。芭蕉や良寛はある点では先行の文学の伝統や遺産を受継ぎ、受継ぎながら、自己の独自のものを展開している。これに比べて西行はある先行の文学の伝統を切斷し、新たな出発点を自分で始めなければならなかった。新しい出発点とは、平安時代の和歌の優美や哀感とは異って、隠遁をとおしての宗教的探求の道、和歌をとおしての劇しい相克の美が閃めく道ということを生涯にわたって貫こうとしてきた。西行の和歌の中には今までの平安朝の歌人にはないパセティックな表現、とりよるによって、感傷に流れた作品が見られる。文学的な解釈だけで捉えることでは満足できないものが多い。彼のパセティックな心の響きはどこからでて来たものであるか。国文学者流の和歌解釈ではどうしても納得できないものがある筈である。もしこの西行の中にある悲痛の叫び、生命の聲がたんなる抒情だけでなく、もっと深い宗教的なカオスから出てくるものであるとすれば、それについての研究の対応が当然なければならない。

日本の文学研究はいわゆる国文学者流のものが圧倒的に多い。西行の和歌は抒情詩の一つである以上、それはそれで意味があった。国文学上の文献資料の博搜、整理、異本の検討、それは必要なことである。しかし一旦文学作品に踏み入ると、国文学者は主観的な鑑賞を試み、文学的思考の範囲で納得できる解釈で事足れりとする傾向が余りに強く、西行自身が求めて来

たものといつの間にかちがつたものになってしまう。国文学の中に居る瞬間、肝腎な原作の迫力そのものが消えてしまう。文学という前提がそもそも何であるかを考えようとしなくなってしまう。これに対して仏教者が西行の和歌を援用しながら、そこに仏教的世界の具体化した姿を見たり、仏教的色彩で彼の人生の方途をもたどってゆき、彼がすぐれた僧侶となり、仏教教理の体得者として解釈してゆく見方も他方にある。たしかに西行は僧にはなつたし、可成その中にはいりはしたが、完全な隠遁者ではなかつた。彼の不徹底を指摘する声があるのは、西行自身の責任ではなく、彼を仏教的にのみ理解しようとする側の不十分な思考力の問題もある。国文学者と仏教者の間にゆれ動きながら西行像は明確な姿となつて来ない憾みがあるというのが今までの実状であつた。

これに対し本書の著者高木きよ子女史は一つの視点のもとに立つて西行にアプローチしている。「一つの視点」とは、宗教学的視点である。題して「西行の宗教的世界」としている所以は、そこにある。著者の立場は、国文学者でもなく、仏教者でもなく、純粹に「宗教学的視点」から西行という存在と和歌を説明してゆくならばどうなるかという問題提起からはじまる。改めて今までの資料の取捨撰択を行いながら、和歌を丹念に取り上げて論をすすめている。第一章、第二章は発心する以前の佐藤義清と、朝廷、貴族、その他との交流の様子を追っている。出家して西行となつた動機は、恋愛説、動社の世からの無常感、さまざまある。この著者はたんに一つの動機からではな

く、いくつかの原因が重なつたと考える。西行が出家したその時点から、彼の和歌の宗教的なものを綿密丹念に著者は追ひ求めてゆく。西行の頃になると、神道的なものと仏教的なものとの交流、混淆を当然で自然な成り行きとみて、怪しまないが、この著者は「神祇への態度」に特別に、「さかきばに心をかけんゆふしでおもへば神もほとけなりけり」と神仏習合意識が彼にあつては和歌に托され、明らかに自覚されていること、「神仏」という宗教意識で一つに包括していることに注目している。西行にあつては伊勢はじめ賀茂その他の神々への崇敬の強さと仏教的なものへの傾倒のはげしさは、相並びながらともに一つのものとして共存していたのである。

西行はのちの日本文学の型ともなる旅の文学を創り出す。陸奥への二度にわたる大旅行、西国、四国への旅があり、紀伊の熊野、那智修験道の修行があり、吉野も本来は修験のためであつたと思われるが、隠遁の中で花を賞で山の冬の寂寥を歌に托している。「修行し侍りけるに、花のおもしろかりける所に」とか、「修行して伊勢にまかりけるに、月のころみやこ思ひ出られて」、「世をそむきて修行し侍りけるに海路に月をみてよめる」などにも見られるように、修行しながらも、ただ一途に仏道に徹してゆくのではなく、花や都を思いをよせ、月に心を魅かれて和歌を詠んでいる。「見しままにすがたにかげもかはらねば月ぞみやこのかたみなりける」、「あかずのみみやこにてみしかげよりも旅こそ月はあはれなりけれ」。このような感慨を抱く西行は、捨てきれぬ都のかたみとして月を眺め、やがて放

浪の旅においてこそ月のあはれを知るようになる。彼が感じていたのは、無常感ではなく、絶望感であるとわたしは思う。ただ当時の仏教的言葉としての無常感に自己の絶望感を托しているにすぎぬ。王朝文化とそのみやびはもう減んでゆく目前にある。荒々しい暴力の争い、武士集団のはてしなく繰返されるさまざまな激突、頼るものがない底知れぬ不安と絶望があった。

この武士集団の闘いは江戸時代までつづく。残るものは宗教しかなかった。西行自身は北面の武士であったが、彼は王朝のみやびに憧れ、哀惜する心の持主であった。美しいものが減んでゆくことは耐えられない。西行に最後に残ったのは、仏教の求道と己の心にある美の感受性だけであった。月花雪などへの心遣りが彼には慰めとなった。彼と心を同じくして語り合う人々も頼りとするせめてもの存在に数えられよう。戦乱につぐ戦乱、何一つ確固として安定の基礎となるものがないことを敏感に感取した西行にとって、これは残されたただ一つの道であった。出家したのちにも美への欣求の心は一層つのり純化される。「いり日さすやまのあなたはしらねども心をかねておくりおきつる」の歌のごとくに、落日の山の彼方に弥陀浄土を念じており、西行のその名のごとく、はるかな欣求の世界を見出そうとする。

「明恵上人伝記」の西行の歌話として「誦出ス所ノ言句ハ皆是真言ニ非ズヤ、華ヲ誦ドモ、実ニ華ト思事ナク、月ヲ詠ズレドモ、実ニ月ト思ハズ、只如此シテ、随縁随興詠ミ置ク処ナリ……去バ一首誦出テハ、一体ノ仏像ヲ造ル思ヲナシ、一句ヲ思

ヒ続ケテハ、秘密ノ真言ヲ唱ルニ同じ」とか、「西行上人談抄」に「よき歌はまことにたやすく出来がたし、祈とすべきなり」、「和歌は常に心をのすむ故に、悪念なくて、後世を思うその心をすすむるなり」などについては、史料上疑義があるとし、「西行は迷える人であった。出家前は出家することについて迷い、出家後もさまざまな人生の苦をもち、迷いつづけた。迷妄を脱して、悟得の境地にすすむことは、西行にとって理想であっても、現実ではなかった。迷いの人生を送り、その時々自然の中で自己を見つめ、自己を陶冶し、自己を高める。それが西行の歩んだ道である」(第十二章 迷いと悟り、三一〇頁)と論定している箇所は、西行の宗教的世界と美の問題解明にたいし、この著者の独創的な見解がうかがわれる。西行の理想像、又は虚像を打破し、西行の実像に迫ろうとしている。そして彼は「仏道の上では自己主張しなくてもよかった。西行は歌人であったからである」ともいっ添えている。

「おしなべてはなのさかりになりけりにやまのはごとにかかるしらくも」、「はる風の花のふぶきにうづもれてゆきもやられぬしがのやまみち」、桜が山に咲く頃には、西行の心は弾んで一つに高調する。花吹雪の姿に陶醉する。「いざ心花をたづぬといひなしてよし野のおくへふかくいりなむ」、「身をわけて見ぬこずえなくつくさばやよるづのやまの花のさかりを」。吉野山のみならず、どこの山に咲く桜でも残すことなくみな見て歩こうという「花への執着」、「花との融合」など花狂いの有様を著者は丹念に凝視している。「もろともにわれをもぐしてち

りね花うきよをいとふ心ある身ぞ、「風さそふ花のゆくへはしらねどもをしむ心は身にとまりけり」などには花を惜しみながら、いつしか花とともに散ることを願う。厭世の身にはただ花を惜しむ心だけが残るとも嘆く。この著者自身も「桜花抄」という歌集があり、これは西行とはちがった桜への詠嘆ではあるが、西行の花への想い入れがこの著者には他の国文学者よりもより深いところで契合しているのである。

「さびしさにたへたる人のまたもあれなほりならべむ冬の山ざと」、雪の山里は西行の隠栖の生活で到達した寂寥の極致である。孤獨がここでは倍音化されて西行の存在そのものとなつてゆく。「もろともにかげをならぶるひともあれや月のもりくるくさのいほりに」も雪の山里と同想異曲である。しかし著者は西行の詠んだ月と花を同列同等において評価しない冷静さがある。月には宗教的意味があるが、花は魔性のもの、「情念のすべてを桜にかけ、心も身も燃焼しつくしている」と見る。「桜の精と化した西行は花をその心底深く蔵い込んでいる」という著者の言葉は西行の実相を掘り奥深さである。

この著者が本書の中で従来の国文学者、歌人たちの西行解釈の安直的さを到る所で控え目ながら修正している。たんなる鑑賞風な評釈による歌の取扱いの誤りを多く指摘して、学的なメスを加えている。これについては一々ここで挙げることは避けるが、それだけでもこの研究書は充分意味があると思われる。さらに著者は永年にわたり、欧米の宗教学の研究にたづさわつて来ており、広い宗教学の視野から、はじめて西行を取り上げ

た。宗教学についてたえず原理論の立場から考察することも必要であるが、宗教現象面について応用、活用する方がはるかに学問的に効果があり、いろいろな複雑な文化、精神現象を解明するのに重要な意味をもつ。仏教からの西行のアプローチもなわけではない。しかしこれは残念ながら余りにもアポロジエティックで心底からこみ上げてくるものの汲み上げがない。仏にたいしても、神にたいしても畏敬の情を持ちながら、自然の中に宗教意識をもつことによつて、一つの合一を遂げていった西行の生き方、捉え方、感受性に本書の著者は宗教学的な照射を試みることによつて、今まで不明になっていた西行の情念のありようを浮び上らせて来ている。西行は仏教界で高位を求めなかつた。ただ旅と隨遁と和歌の中で宗教を求めていった。「西行にとつて、あたえられた仏教の教理よりも、自然に身に添えた宗教意識の方に、西行を救う力があつた」と著者は断じている。宗教学者であり、歌人であるこの著者においてははじめて為し遂げ得た西行像の新しい開拓と研究成果である。

T. UNNO (ed.)

*The Religious Philosophy of
Nishitani Keiji*

Asian Humanities Press.

Page 数 350, 価格 60 ドル

山 本 誠 作

西谷啓治先生の主著『宗教とは何か』の英訳本 Religion and

Nothingness が Jan Van Bragt 教授により完訳出版されてから、もうかれこれ十年近くになる。西田、田辺によって礎石を据えられた、いわゆる京都学派の重鎮であり、かつその学統を継承発展させている西谷先生思想は、それ以来、欧米各国において着実に浸透し、多くの熱心な読者を獲得しつつあることは、慶賀に堪えない。

この英訳書が上梓されてはほぼ二年を経過した、一九八四年の春、日本財団の支援の下で、北米のスミス、アーモスト両カレッジで開催されたシンポジウムには、日本の内外から多数の学者、神学者、学生たちが参加し、西谷先生思想について、白熱した論議が展開されたのである。そのとき読まれた諸論文ならびに後で寄稿された諸論文が Taitetsu Uno の編集により一冊の書物に纏められて、『The Religious Philosophy of Nishitani Keiji』と題で、一九八九年に出版された。先生の主著を英訳しようとする試みに関して、筆者はその当初から関与し、ある一定の寄与をなしたことを、今懐しく憶い起こしている。このたび、上記の論文集に対して書評を依頼されたので、それらを通読して得た筆者の拙い感想を、以下に綴ってみたい。

この論文集は、編集者の解説の後、西谷先生の「空との出会い」と題する短いが素適なメッセージで始まっている。五部から成っており、第一部は「神」、第二部は「科学」、第三部は「倫理」、第四部は「歴史」、第五部は「仏教」とそれぞれ題されている。各寄稿者はそれぞれの視野から、西谷先生思想を

あるいは称揚し、あるいは批判し、あるいは西洋の思想に与えるその影響について解説を加えているのである。そこでまず手始めに、寄稿者たちの名前と彼らの論文の題とを列挙しておきたい。Jan Van Bragt 『宗教とは何か』を Religion and Nothingness へと翻訳し、阿部正雄 『西洋の哲学ならびに神学への西谷の挑戦』 Langdon Gilkey 『西谷啓裕の Religion and Nothingness について』 T.J.J. Altizer 『聖霊』 G.D. Kaufman 『神と聖霊 実験的試論』 Cora-Jean E. Robinson 『動的な空における科学と宗教の相剋』 S.H. Stenson 『科学とテクノロジーを越えて絶対空へ』 R.A.F. Thurman 『西谷と仏教の内観知』 D. Little 『西谷の Religion and Nothingness における倫理の問題』 E. Gallu 『空』 倫理として本来的な相互連関性』 S. Rockefeller 『西谷とミン・チーの自然のヒューニズム』 T. Kasulis 『何処から何処へ』 西谷の歴史観についての哲学的考察』 阿部正雄 『意志』 そして歴史』 T. Uno 『大乘仏教における空と実在性』 A. Klein 『慈悲と空』。

以上列挙しただけで既にお分りのように、この論文集では、西谷先生の宗教哲学思想があらゆる角度から縦横無尽に、かつ徹底的に分析され、解説が加えられ、批判もなされている。そしてこれらの議論はまことに錯綜し複雑多岐に亘っている。で、それらすべてに対してここで書評を加えるいとまはない。そこで私は、私に与えられた紙数の範囲内で、先生が西洋の思想にどのような影響を与えたかに焦点をあてて論じてみたいと

思う。

西谷先生は一方において、ギリシア哲学を始めとして、エックハルトの神秘思想、ドイツの観念論哲学そして英米の経験論とかプラグマティズムに至るまで西洋思想に深く通曉し、透徹した理解を示すと共に、他方において、京都学派の思想伝統に深く立脚し、大乘仏教、殊に禅宗の真髓を実践的にも理論的にも究められたことは、周知の事である。実に、『宗教とは何か』は、こうした東西思想が先生において溶融され濾過されて産み出された偉大な学術書だ、といつても過言ではないであろう。

Uno が先生の著作はキルケゴール、バルト、テイリッヒ、ホワイトヘッド、サルトル、ユング、ジエームズなどの諸著作に匹敵する位置を世界の思想界で獲得した、と語っているのも、決して誇張ではない。先生の思想の特長は、仏教の無我の境地において、直観的に悟達されるところの、生死即涅槃といわれる絶対無の場所の立場を、西欧思想を媒介にし、それと対決しながら、しかし結局は、「即非」と呼ばれる東洋的論理を駆使して、仏教的な悟を体験していない人に対しても理解できるような仕方、展開したところにある。

先生はこの論文集に寄せたメッセージのなかで、往時を偲んで、あるエピソードを語っている。若い時旅行してあるホテルに投宿し、バルコニーから太陽が昇るのを見ていた時、先生は突然力強い感情に捕われたと言ひ、さらに語を継いで、こう述べている。「朝の陽光は金色の糸となって、まるで蛇のように、私が立っていたところに立ち昇ってきた。私は光線の輝きを一

身に浴びながら、私が本当に太陽を見ているのだと感じた。太陽の光線が私に焦点をあてており、世界が私自身にのみ集中して、赫々として開けそめつつある、という経験が私を圧倒した」と。

先生は絶対無の場所とか空の開けについて語り、それは真の實在の真実のリアライゼーション——この語は實在がそこに「実現」すると同時に、人間がそれを「理解」するという二重の意味をもつ——として成立すると述べている。こうした悟りの境地は実は先生にとつて、世界が「自分一人」に集中している出来事として体験されたのである。そこでは、自己は「主」として世界の中心に位置している。しかし先生によれば、自己は同時に、他のすべてのものに「従」っている。即非の論理にもとづく、こうした主と従との相互的相入關係が、先生によって絶対無の場所として捉えられたのである。

ここで特に留意しなければならないのは、こうした絶対無の場所に至る途上において、先生がニヒリズムの問題の解明に真摯に取り組んでいることである。先生の見解によれば、虚無のよつてきたる根源は、西欧思想が従来、主として依拠してきたところの主—客の対立にもとづいて事物を对象的に捉えようとする表象主義の立場にあるのである。しかも表象主義の立場こそが、西欧において、一方、絶対有としての神を頂点とする形而上学的世界の見方を構築してきたのであり、他方、事物を機械論的に捉える科学知識と、それにもとづく技術とかテクノロジ—を推進する原動力になってきたのである。阿部も正しく指

摘しているように、この表象主義の立場は、一方に「実体」の概念を立て、他方に「主体」の概念を立てることによって、これらの二元に引き裂かれてきたのである。したがってハイデッガーが喝破したように、西欧の形而上学の歴史は、ニヒリズムに帰趨する外はないし、また科学技術の宇宙的な規模での進歩発達は、ニヒリズムを覆蔽された仕方では、産み出してくる外はないのである。

西谷先生によれば、ニヒリズムは虚無の自覚として成立するのであり、それは表象主義にもとづく形而上学の世界に安住しているよりも、さらに一步、真実在の自覚の深まった立場として、評価されている。しかし結局のところ、そこではすべての存在は、一つの大きな疑問符となるのである。したがって、それは仏教的にいえば、相対空として最終的な立場ではなく、さらにそこから、こうした相対的な空も空じられるところの、生死がすなわち涅槃だとする絶対空の立場への翻転がなされなければならぬのである。そこにおいて初めて、「実体」でも「主体」でもなく、むしろそれらの立場がそこから成立する根底としての「自体」的立場、言い換えると、諸法実相とか真空妙有とか、あるいは自然法爾とかいわれるような、人間をも含めてすべての存在がそれ「自体」として成立する場が開かれてくる。

では、以上において大雑把に粗描した西谷思想は、西欧の学者、神学者たちによつてどのように受け取られ、どんな影響を与えたであろうか。科学技術が極度に発達している反面、それとは逆

比例的に人間の生がニヒリズムによつて深く刻印されており、キリスト教が宗教と科学との乖離に脅かされている混沌する状況のなかで、虚無の自覚をさらに徹底することによつて空の場を開こうとする西谷先生に、Stenson は現代の「預言者」を見いだそうとしている。また、哲学することが言葉の遊びになり、命題の真偽の分析に終始したりする現代哲学のある種の傾向に対して、空の場において開かれてくる「ある」——「なす」——「なる」の聯関としての歴史的時において、われわれの自然に従つてみずから為す、おのずからなる行為——無為の為——がすなわち仏法の命令に合致した行為だと説き、そこでは遊びが真剣さと一つに成立すると主張する西谷先生の知行合一の立場に、Truman は現代における「聖人」を見ようとしている。さらに Stenson は、西欧の哲学ならびに哲学的神学の歴史が、一種の進行性アルツハイマー病を患つて、根源的で全体論的、かつ言語以前の意識を喪失していると述べ、「自分自身の宗教的伝統の慰藉が自分たちには永久に閉ざれていると考えてきた多くの西欧人に対して、西谷の哲学は希望のメッセージでありうるだろう」と語っている。

また、デカルトに代表されるような近代的主観性にもとづいて発達してきた科学知識は、時代の経過につれて唯物論的色彩を次第に鮮明にあらわしてくるのであり、そこに天地万物を無から創造した超越的人格神を信ずるキリスト教の側で、宗教と科学、神と世界との対立が不可避な出来事として露呈してくるのであるが、西谷先生の、神を非人格の人格性として絶対無の

概念と結びつけて解釈しようとする試みが、キリスト教神学者たちにとって、従来の神観を再考する切っ掛けになるものとして受け取られていることも、注意されるべきであろう。阿部もまた、キリスト教は現代の無神論とかニヒリズムをたんに廃棄し無視されるべきものではなく、むしろキリスト教自身の新しい発展への媒介契機として積極的に受容しなければならぬことを指摘し、そのためには、従来の人格神では不十分で、再考されなければならない、と述べている。

人格神の再考に関して、殊に注目されるべきことは、「神の死の神学」を提唱して、西欧の神学界に一大センセーションを巻き起こした Alizer の、「神の死」ということで念頭に思い描いていたのは、絶対有として超越的にとどまる従来のキリスト教的神を否定し、自らを空しくする神を肯定することであった。彼はこうした絶対的に自己否定を行す神を、まず第一に、西田幾多郎の、世界と逆対応の関係に立つ神観において、次いで、西谷先生の絶対無において、見だしている。彼はこう書いている。「二十世紀において、空しくする神の純粹な概念とイメージを与えたのは、キリスト教思想家ではなく、仏教徒である。そして多分、こうしたことが可能であるのは、まさしく彼らが仏教的思想家だからである。というのは、仏教思想は何よりもまず、その思想が実在性そのもの、つまり絶対空とか絶対無がそれである実在性そのものであるところの、絶対に自らを空しくする空をめぐる展開しているからである」と。

そして彼によれば、西洋がこうした思想を吸収するためには、東洋に対して胸襟を開くことが必要であり、このためには、「神の死」という仕方でも、キリスト教的西洋をその根底まで突きつめ、終末にもたらずという歴史的文脈においてのみ可能だ、と述べている。

津城寛文著

『鎮魂行法論』

——近代神道世界の靈魂論と身体論——

春秋社、一九九〇年四月発行

四六判、四八〇頁、三千八百円

『折口信夫の鎮魂論』

——研究史的位相と歌人の身体感覚——

春秋社、一九九〇年九月発行

四六判、三〇七頁、二千五百円

渡 辺 勝 義

本書二冊は同一出版社から相次いで出された姉妹篇で、これまであまり注目されなかった、或いは「知るものは語らず記さず」とされた神道行法「鎮魂」に取り組んだ勇論である。

とかく行法に関する書は肝腎の箇所は秘伝・口伝とされ、著者が取り上げた本田親徳にしても一切を伝授されたのは長沢雄楠ただ一人であったと言っても言い過ぎではない。

高弟に授けた『神伝秘書』には素より帰神術の際に最も重要不可欠な「転靈」の秘事や「靈縛法」などは記載されていないのであり、本田の後継者である長沢雄楯になると靈学に関しての書は大本教不敬事件に際して大審院に提出した鑑定書あるのみである（一部抜萃して「惟神」と称して研究の用に供した）。

その門下、数千人とも一万余とも言われるが、その長沢でさえ全てを伝授した者はほんの数人だけといわれ、長沢の正統の継承者とされる佐藤隆（脚彦）も「詳しい事は長沢の高弟の稲葉大英津から教わった」と佐藤氏自身から聞いた程である。

行法の研究に関してはこうした実情を知悉してかからないと、単に一部残された書物のみを全てとして文字通りに解釈していかうとするとんでもない誤解を生じたり、労多くして学的不毛の論となりかねない危険を孕んでいるのである。

本書は著者がその序章に述べているようにフィールド・ワークの産物ではなく、「調査のための時間や便宜がほとんど得られなかったという事情」もあってそのほとんどがデスク・ワークの産物であるということに斟酌した上で読むべきであろう。

まず第一冊目の『鎮魂行法論』において扱った主要な対象は「近代以降の神道系のいくつかの人物・団体によって実践された、「鎮魂」という共通の名称をもつ一群の修行法」であり、その方法は「これらを広義のシャーマニズム現象の一環に位置付けて検討する」ところにあって、最終的には「こうしたシャーマニズムの実践の階梯は心身論的のどのように裏付けられるか」を論述せんと試みた意欲的な書である。

第一章の「鎮魂行法家の群像——近代以降の神道界とその周辺における実践家の系譜」では第一部「大本系の鎮魂行法家」、第二部「その他の鎮魂行法家」に分けて、近代以降の行法家たちの略歴等について述べている。

「大本系の」としているが「本田系の」であることはその第一位に本田親徳を持って来ていることによって明らかであり、著者は十分承知の上で、「近代日本宗教史における重要度」の点を勘案して、あえて「大本系の」と表記したのである。

第二章の「鎮魂行法研究の立場と方法——シャーマニズム研究を手がかりに身体論へ向けて」では岸本英夫の「行」研究を振り返り乍ら、最終的には鎮魂行法を広範なシャーマニズム研究の一環として「行法的シャーマニズム」と位置付け、諸種の鎮魂行法をシャーマニズムの三要素とされる憑靈・脱魂・トランスに対応させることによって、その「視座の有効性を示」そうと試みる。

つまり行法研究の側からシャーマニズム研究に接近し、新しい知見が得られないかと試みるのであり、著者はそれについて次の二点を挙げる。

即ち、(一)憑靈型か脱魂型かの区別は人文地理的に決定されるとは限らない、少なくともその決定は固定したものではない、そしてこの両型は場合によっては撰択・変更の可能性がある、ということ、(二)儀礼的シャーマニズムにおいては独立した類型としての存在を主張できない、いわばトランス型とも称すべきものが、行法的シャーマニズムとしてはそれを主張でき

る」というのである。

ここで著者は「呪術」を「もっぱら個人の福利追求の営み」、「儀礼」は「共同体の福利追求の営み」と解し、その区別はその行為が「公共的な性格を持つか否か」にあるとし、又、呪術・儀礼と行法の違いについては行法が「身体性」が強く保わっているということとその「脱日常性」をもつという点にあると述べている。

第三章から第六章までは順に「大本系の鎮魂婦神説」「川面凡児の鎮魂行法説」「田中治吾平の鎮魂行法説」「その他の鎮魂行法説」に就いて個々の行法家たちの具体的所説、実儀の祖述、整理、分析の作業を行なっている。

そして最後の第七章、「鎮魂行法の身体論とその類型化——宗教的身体境界の観点から」においては、「鎮魂行法によって変化する実践家の心身状態を、身体境界という生理心理的側面に着目して、宗教的価値を帯びた身体境界の変容として限定的な解釈」を試みている。

こうした類型化も第三章と第六章の正確な理解があつてこそ、その有効性も出てきやうというものであるが、そこで著者が具体的所説の最初に挙げた「大本系の（正しくは本田系の）鎮魂婦神説」の筆頭に位置する本田霊字の始祖たる「本田親徳の鎮魂説および婦神説」をまず見てみよう。

本書（一四二頁～一四三頁）を見ると、

(一)①「霊字は心を淨くするを以て本と為す。故に皇神鎮魂を以て之を主と為す。百姓尊奉して日に真心を練る。」

〔道之大原〕

①「此鎮魂法ハ天授ノ神法ニシテ現世神界ノ学則ナレバ、上ハ天皇ノ治國平天下ノ御事ヨリシテ、下ハ人民修身斉定ノ基本、〔無形ノ神界ヲ探知スルノ基礎ナレバ〕、宜教朝夕之ヲ行ヒ、靈魂ノ運転活動ヲ学習スベシ。」〔靈字抄〕

(二)「無形ノ神界ヲ探知スルノ基礎」〔靈字抄〕

(三)①「大御神ノ御心ノ憑付玉ヲ三種ノ神法」〔古事記神理解〕

②「靈魂ノ其物体ニ憑依スルノ神法」〔謹問平山大教正閣下〕

(四)①「天照大御神ノ玉鏡劍ニ御心ヲ付ケ玉フ」〔古事記神理解〕

②「靈魂ヲ鎮安スルノ神法」〔謹問平山大教正閣下〕と(一)から(四)まで鎮魂の理解のために文献を引用している。

(説明の便を図るために文の補充・符号等を付した)

(二)の文は(一)の②文の一部(「」括弧の箇所)を抜き出したものであり、(三)の①と(四)の①及び(二)の②と(四)の②とは各々同じ書物の同頁にある字句で内容的に異なるものではないにも拘らず対比するのはどうしたわけであろうか。

(三)について著者は鎮魂を「婦神ニ憑依のため、準備的行法」であると解しているがそうではない。

日々の鎮魂法の実修により鍛えたその鎮魂力によって(鎮魂)ではなく、無形の神界に入り、神霊と交流し、また啓示を

得て、上は治国平天下の事より、下は人民修身斉定の基本ともなり、無形の神界を探知する基礎となる神法であると説いているのである。

このように鎮魂で鍛えた力、即ち「鎮魂力」を以て自己の靈魂を神界に行かせる術が「自感法」（幽と顯の二法あり）なのである。

「鎮魂の法は靈学の大本なれば……」「此の鎮魂法は天授の神法にして現世神界の学則なれば……」「故に皇神鎮魂を以て之を主と爲す」と言っているように、鎮魂は靈学の大本・主たるものであつて帰神は憑靈のための準備的行法なのではない。

本田親徳が「神伝秘書」に述べるところの「幽齋」には帰神は神懸りだけでなく「鎮魂法」をも含んでの謂である。

著者が本書の一四四頁で述べている「鎮魂がより基底に位置づけられ、その靈魂活動の訓練の完成をまづはじめて、帰神が実行される、という順序がある。少なくともその逆の順序はない。」という主張は一体何処から出てくるのであろうか。

本田は一言もそうしたことはいない筈である。

帰神（他感法）には少なくとも審神者と神主の二員構成が最少単位であるが、著者はそのどちらを念頭に置いているものか、或いは両者をであらうか。

審神者には鎮魂力が不可欠であるが、神主にはそれが全くなくとも審神者の法によって神靈が憑靈するのであり、事実、長沢・佐藤氏等の他感法の稽古の際にも神主の座には鎮魂の出来ぬ、というか全く素人の者等も座るのである。

鎮魂が出来なくとも優れた神主であつた者として宮城島金作や出口王仁三郎らがその良い例であらう。（佐藤卿彦講義録）次に(三)を憑靈的、(四)を脱魂的現象とあいまいに解し、

「つまり本田の鎮魂説には、憑靈型と脱魂型とが混在しているようにみえなくもないのである。」と述べているが、神靈が御心を神器に付け給うのを「憑靈」と表現したり、神靈が「脱魂」したなどと通常、解釈乃至言うものであろうか。

著者が引き出した鎮魂説の四種に加えて次の帰神説、即ち、(五)おむね広義・狹義の憑靈に等しいもの

(六)「一意二吾靈魂ノ天御中主大神ノ御許ニ至ル事ヲ默念スベシ。」(神伝秘書)

の二種を比較の対象にして、(三)(五)は鎮魂的憑靈と帰神的憑靈との異同、(四)(六)は鎮魂的脱魂と帰神的脱魂との異同、また(三)(四)は憑靈的鎮魂と脱魂的鎮魂との区別、(五)(六)は憑靈的帰神と脱魂的帰神との区別などと、ますます複雑化していくのであり、字句に引きずられてその本義を見失うのはどうか。

本田親徳の『古事記神理解』に、

後世鎮魂ノ大本トシテ皇孫命ニ三種ノ神宝ヲ授ケ玉フ段に、招之玉鏡劔トアリ。是其ノ鎮魂ノ大本タル処。オギシハ招也。乃チ大御神ノ御心ノ憑付玉フ所ノ三種ノ神宝也。

令義解ニ云ク、人之陽気ヲ魂ト云フ、鎮ハ安也、言フ義ハ離遊之運魂ヲ招キテ身体ノ中府ニ留ム之ヲ鎮魂ト云フトアリ。天照大御神ノ玉鏡劔ニ御心ヲ付ケ玉フモ、離遊ノ運魂

ヲ招キテ身体ノ中府ニ留ムルモ、他ノ違ヒ、アルノミテ、其ノ其ノ靈魂ノ憑付ク処同義ナルモノナリ。

とあり、著者が鎮魂説として引いた(三)(四)は(ア)(B)の箇所である。

著者は(ア)の「憑付」を自動詞に、(B)の「付ゲ玉フ」を他動詞に解し、即ち(ア)は三種の神宝に主格としての神が自らの分魂を憑せ付けること、(B)は三種の神宝に神の分魂自体が主格として憑り付くこととし、この(B)と令義解の鎮魂解釈(©)を共通のものとして(ア)と(B)と(©)とを対比させているが著者の読み違いではないか。

著者が区別した(ア)と(B)は単なる言い換えにすぎず、内容的には同じことを述べているのであり、本田は大御神の方からその御心を三種の神宝に附着させるのも(他)、鎮魂修法者が自ら、離離遊の運魂を招いて身体の中府に鎮めるのも(自)、自他の違いあるのみにしてその靈魂が憑付くという点では同義だと述べているのであり、(ア)と(B)と(©)とを対比させている点を誤つてはならない。

また、©の令義解に言う「離離遊の運魂」を著者は「人間の遊離魂」と解して「人間に憑依してくるのが自身の遊離魂であつたりする」とか、「少なくとも本田の鎮魂説の一部分をなすものとして、自他の靈魂が人間の身体に憑依するという憑靈の義がある、と理解できる」としているが、本田の鎮魂説には自身の遊離魂を自分の自体に鎮めることはない。(但し、他感法の際に神主に神気を転盪する際には、審神者は神界から神気を引

いて審神者自身の身体の中府に一端鎮めることはある。「自分の霊を」ではなくして「神気を」である。

本田が説明の便宜上あげた令義解をも誤り解して本田流鎮魂法の本義に至らなかつたのは著者のみの責とは出来まい。

行法の体験なくデスクワークのみの作業であり、しかもこの方面での指導・アドバイスの出来る者は皆無といつてよく、無理からぬことであつてみればむしろ同情したくなるが、現在でも各地に本田靈学の継承者と称する者たちが行法を行っている点や、なによりも読者を誤らせるに至る点を考えると、誤りは正すべきであろう。

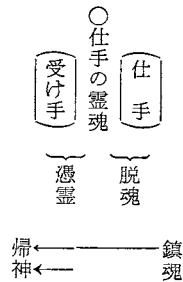
著者はまとめとして、一四八頁に、

本田説における鎮魂と婦神のこうした微妙な関係をみると、憑靈という一つの事象に対してそれを被憑依者の側の受動的な立場で表現すれば「婦神」となり、憑依せしめる側の能動的な立場で表現すれば「鎮魂」となりがちだ、という傾向が、一層浮き彫りになってくる。こう考えてよければ、本田親徳は一つの靈魂憑依という現象をめぐつてその二つの側面を対立させた上で、憑依させることを「鎮魂」と表現し、憑依されることを「婦神」と表現したのではないかという一応の結論がえられるのである。すなわち、婦神するとは鎮魂されることにはかならない。

と述べ、「婦神は鎮魂の受動態」という公式を導き出し、これを図示しているが、再考すべきである。

しかも鎮魂・婦神における鎮魂と婦神の関係を男性・女性の

性交に喩えて解釈するに至っては論外である。



本田親徳の鎮魂法は「靈学抄」に「靈魂の運動活動を学習すべし。」とあるように、雑念を敵い、深い統一状態・無の境地に至ることであり、そうする内に魂の閃きを体験し、徐々に靈魂の活動がおこってくる。

そうして自己の肉体と靈魂の分離の境地（靈肉分離）に至るとはじめて、自己の靈魂の運動活動ができるようになるのである。鎮魂力が身についたと言われるのである。

鎮めるには鎮めるだけの「力」が要るのであり、それを「鎮魂力」というのである。（本田靈学の根幹をなす「靈・力・体の原則」を理解しなければ、尊厳極まりない神靈との交渉も単なる即物的理解に終始することになる点に注意しなければならぬ。

この鎮魂力が備わってこそ、自己の靈魂を石に鎮めたり、神界に入って神靈と交流したり、神氣を引いて神主に「転霊」すをことも出来得るのであり、全て「鎮魂力」によるのであって「鎮魂」ではない。

その鎮魂力を身につけんとするのが日々の鎮魂の修業目的な

のであり、本田の鎮魂法は令義解に述べるような離遊の運魂を自己の身体の中府に鎮めるような事はせず、初めから鎮魂石に鎮める稽古をするのである。即ち靈魂の運動活動の稽古・靈肉分離の稽古をする訳である。

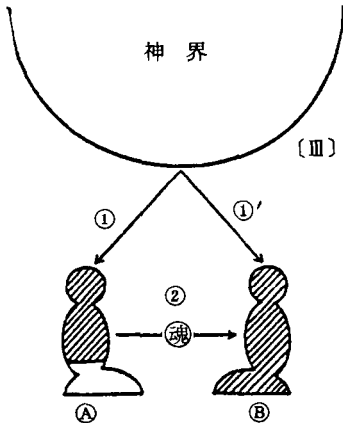
本田親徳は鎮魂法を文獻的に説明するために古典にその典拠を求め、「鎮魂ノ大本」などと記しているが、それに執着するとその實際を誤ることになりかねない。

本田の鎮魂法の実際は長沢そして佐藤に正しく継承されているのであり、佐藤卿彦の代になってその詳細とか、鎮魂法・帰神術の実際がその廃絶を恐れて『古法式鎮魂法・帰神術の神法』として初めて活字になったのであり（昭和三十九年五月）、佐藤が本田説を誤読したのでもなく、皆が法・術の秘伝を伝授されていないためにその真実を知らなかったまでである。

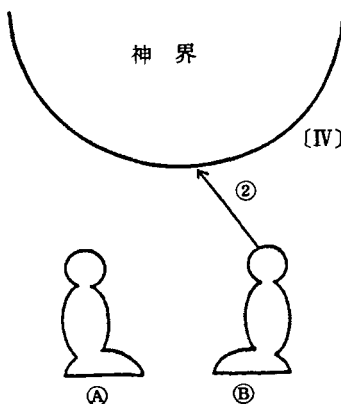
著者が挙げた友清九吾（歎真）にしても、他人を誹謗することのなかった温厚な長沢が友清の事を「あの法螺吹きですか、あれはあれでいいですよ。」と言っていた由、佐藤師から聞いたが、勿論靈学の秘伝についても伝授されてはいない。（佐藤卿彦講義録）

従って世間の知名度などに惑わされて行法の正・誤を解釈しようとするとき大きく誤ることになるのである。

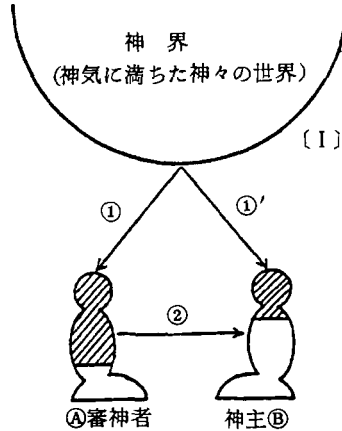
長くなるのでこれ以上は控えるが、行法の研究はまず行法の實際をありのままに正確に観察し、かつ記述することから始めなければならない。



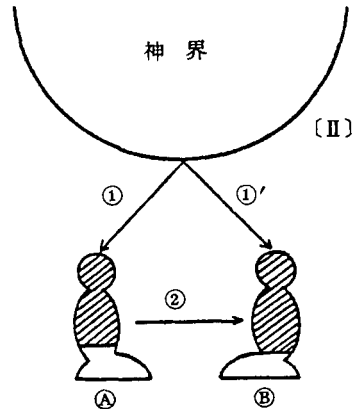
- ① ④が神界から霊を引き、転盤を繰り返すうちに⑤の体に神気が充実・充滿してくる。(この時、④が⑤に転盤している様は神気・神霊が「光り輝く円形の玉」のように見える。)
- ② ⑤は「体を切り」「一柱の神」と成り、はじめて活動されるべき御名を具備されるわけである。
- ③ ④は転盤を止め、覆依せる神霊の真偽・正邪を調べ、かつ神教を乞う。



- ① 神霊の神託が終わると④は神霊の神界への御昇神を願う。
- ② ⑤は体を切り、神霊は神界に昇神する。
- ③ ④は二拍手し、⑤は閉目し鎮魂印を解いて神界に深掘する。
- ④ ④はそれを見て、同様に神界に深掘する。



- ① ④審神者は霊肉分離（脱魂）して神界（神々の活動する世界）に至り、神気を自己の体に降霊させる。（「霊を引く」）
- ② 次に④は身に受けた神気を⑤に移す。（「転盤」）
- ③ 同時に神界からも直接に神気が神主の体⑤に降下するように願う。（①'）
<矢印は神気の流れ>



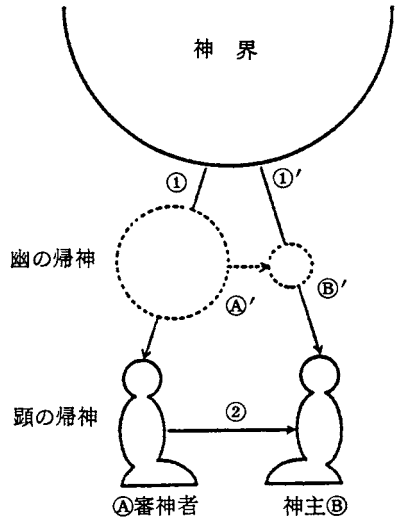
- ① ④は自己の体の半身に神気を降下・充実させ、次にそれ（神気）が⑤の体の全身に満ち溢れるまで神主への転盤を繰り返す。（審神者が自己の全身にはなく半身に神気を降下させるのは、もし全身に懸けると、審神者自身が神懸り状態に成ってしまうからであり、ここが最も審神者の技術を駆使する所である）
- ② 神界からも直接に神主への神気の降下を続行（①'）

鎮魂法を知らぬ読者には色んな行法があることに驚くかも知れないが、事実の正確な記録でなければ読者を誤らせることにならう。

参考に、本田流における帰神術（他感法）の実際をあげておく。（『西日本宗教学雑誌』第十一号、一九八九年三月）

第二冊目の『折口信夫の鎮魂論』大きく第一部と第二部から成り、折口信夫の鎮魂論とは何かを問うのが本書の全体テーマである。

第一部、第一章では「折口の鎮魂説が現われてくる研究史的状況としての宮中鎮魂祭の内容とそれをめぐる」二人の先人、伴信友と鈴木重胤の鎮魂説を概観し（第一節・第二節）、次に



- ① ⑥が上達してくると、自分の体を意識して見ようとする、自己の「体」が下方にあるのを見（「霊・肉分離」即ち脱魂状態）、自身の「魂」は審神者の魂と上方で向き合っているのをハッキリと感得するに到る。
- ② こうした図は、あくまで理解し易いようにと便宜上、載せたものであることを付言しておきたい。

「それを受けた折口説の内における語義内容の検討」をし（第三節）、「折口が鎮魂と呼んだ諸呪術・儀礼を」分類整理し（第四節）、「折口の発想の裏にあるものを指摘」しようとする。

第二章では「折口鎮魂説の中の特殊な一展開として「天皇霊」の鎮魂に関する」折口の説を検討し、川面凡児の「天皇の鎮魂」説にも言及している。

第三章では「明治以降の学術的鎮魂研究」を折口の鎮魂説との異同を念頭におきながら学説史的に取り上げ、最後に多義的に解釈されている各鎮魂説の類型化を試みている。

以上が第一部であるが、著者自身の文献実証に基く鎮魂説がハッキリと打ち出されていない点は残念に思う。確かに鎮魂についてはその多義性の故に一まとめに定義づけることに躊躇するのもかも知れないが、鎮魂に関する従来の研究は語義解釈レベルに終始し、また鎮魂祭の研究にしても天皇の生理・身体レベルの解釈に終始して時代状況や集団との係わりの中で見ていくという視座が欠けていると思われる。

語義解釈レベルに終始する各鎮魂論を寄せ集め、ヴィトゲンシュタインの家族類似性による分類を試みて、これが著者の結論とするのであるが、むしろ、これから問いが始まるのではなからうか、だから、「鎮魂とは何か」と。

雑多な鎮魂説をまとめて類型表を作り、これが鎮魂ですと結論づけても読者には理解し難いと思うがどうであろうか。

類型表を作成することで終りとせず、著者自身がまず神道古典等の文献に依拠して鎮魂に対する自己の見解・主張を持ち、その上で諸説の批判・検討を加えて欲しかった。

私達が知りたいのは鎮魂或いは鎮魂祭がそれを行うことによって一体何をわたしたちに伝えようとしているのか、何を語るうとしているのか、その意味世界を明らかにすることではないのだろうか。

次の第Ⅱ部、「折口鎮魂論の発生」では方法として臨床心理学が援用され、「折口鎮魂説の発生の一因を、彼の特異な身体感覚に探ろうとするもの」であり、「折口鎮魂説と逍空短歌とが発生してきた同一の基盤があるとすればそれは何か？」の答えを折口の生理心理的レベルに求めようとした新しい試みで、興味をひく論が展開されている。

欲を言えばもう少し、折口のライフ・ヒストリーを入れて欲しかったが、著者の視点のユニークさは評価されてよい。

第一冊目に較べて著者の主眼とする本書第Ⅱ部は読み易く、かつ折口の学説・作品理解に裨益する点が認められ、今後の発展が期待される。

国語・国文学の分野からの批評・批判が望まれるであろう。

会報

○「宗教研究」編集委員会

日時 (第一回) 平成三年三月二〇日(水) 午後六時

場所 本郷学士会館

出席者 井上順孝、木村清孝、島園進

議題

一、『宗教研究』第六四卷第二輯(二八五号) 刊行報告

一、『宗教研究』第六四卷第三輯(二八六号)、同第六四卷第四輯(二八七号) 刊行予定報告。

一、『宗教研究』第六五卷第一輯(二八八号)、同第六五卷

第二輯(二八九号)、同第六五卷第三輯(二九〇号)

編集方針

○訂正

『宗教研究』286号一二六頁、『宗教研究』編輯委員会の記載は削除となります。おわびして訂正します。

『宗教研究』287号三頁・九〇頁・四〇三頁、清田寛氏の発表要旨表題中の《veve joye》は《veue joye》の誤りです。おわびして訂正します。

○新入会員(五月一八日承認分)

會員訃報

○日本宗教学会名誉会員、早稲田大学名誉教授、福井康順先生は、平成三年一月二日逝去されました。享年九二歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会理事、六常務理事、元東京大学教授、後藤光一郎先生は、平成三年五月二日逝去されました。享年六〇歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

寺川 俊昭	大谷大学学長
西村 恵信	花園大学教授
岸 英司	英知大学教授
北野 裕通	相愛大学教授
竹村 牧男	筑波大学助教授
安富 信哉	大谷大学助教授
植田 重雄	早稲田大学教授
山本 誠作	関西外語大学教授
渡辺 勝義	九州大学大学院

Suzuki Daisetz and *Kyogyo Shinshō*

Shinya YASUTOMI

Abstract: Suzuki Daisetz, in his later years, worked on an English translation of *Kyōgyō shinshō*, which was published 7 years after his death. This work is very significant in many ways. Above all else, in this translation the filter of Daisetz's religious individuality is strongly present. The idea of the transcendental wisdom of emptiness experience by Daisetz himself provided the base of his particular religious point of view. In several of the terms chosen for the translation we can see Daisetz's active interpretation at work, with the idea of the transcendental wisdom of emptiness as its background. In this article I will first explore the meaning Daisetz attributed to the *Jōdo ronchū*, which made possible an interpretation from the perspective of transcendental wisdom, and then, among the terms chosen for his translation, concentrating particularly on his choice of "living" for the word *gyō*(行), I will explore the meaning of that choice. In this way I will attempt to explore the originality and meaning of Daisetz's interpretation of *Kyōgyō shinshō*.

Daisetz's View of Jodo
Concerning the Problem of *Gensō*

Makio TAKEMURA

Abstract: Although Suzuki Daisetz was an eminent follower of Zen produced by modern Japan, he also possessed a surpassing understanding of Jodo. As a professor at Shinshu Otani University he studied Jodo in some detail, in the Year before his death producing an English translation of the *Kyōgyō shinshō*, thus deepening his understanding of Jodo.

Daisetz's study of Jodo took many facets, and in this article his view of *gensō* is treated. The terms *ōsō* (going to the other world) and *gensō* (returning from the other world) appear in Donshin's *Ōshin ronchū*, and lay the foundation for Shinran's *Kyōgyō shinshō*. Daisetz maintained that *gensō* was at the same time *oso*. By this he meant not only that the spirit goes to the Pure Land and immediately returns to this world, the two terms thus being chronologically connected, but that from the outset *ōsō* is at the same time *gensō* and *gensō* is, likewise, at the same time *ōsō*. This view was effected by the belief that by intoning the *Namu Amida Butsu* even once we can attain Buddhahood. This understanding of Daisetz was something which he learned from his study of Shinran while at the same time being in no small measure a Zen-like belief.

Spiritual Awakening in Suzuki Daisetz From the Viewpoint of Catholic Theology

Hideshi KISHI

Abstract: The term which best expresses the religious thought of Suzuki Daisetz is “spiritual awakening.” Daisetz used the word “spiritual” with a special meaning. In its widest sense it meant religious consciousness, a transcendal knowledge with overcomes the opposition of dualities. Japanese spirituality, based on the awakening of Kamakura Era Zen and Shinshu, and especially of Shinran himself, is taken as the awakening of the individual transcending individuality, emphasizing the earthiness which expresses the great compassion of Mahayana Buddhism. Finding the term “spirituality” to be insufficient and instead using the expression “spiritual awakening” to grasp the essence of Zen, Daisetz also sought this spiritual awakening in the world of Christian Thomism. In Catholic theology, contemplation is considered as the path of denial which seeks unity with the unknowable God through the knowledge of non-knowledge, the sight of non-seeing. In the relationship of philosophy and theology in Thomism we can see discriminating knowledge and non-discriminating knowledge, and spiritual awakening is taken as the absolute awakening. The realization of the ultimate without subjective distinction, ultimate reality itself is the aim of this spiritual awakening. This is precisely the intuition of God attributable to God.

Japanese Spiritual Awakening and the Earth

Hiroyuki KITANO

Abstract: According to Suzuki Daisetz, the special characteristic of Japanese spirituality is its “immediacy”, and the Japanese spirituality possessing this character was awakened through the genuine contact between the people and the earth in the Kamakura Era, its purest form being the Jodo and Zen traditions. In this claim of Daisetz the point most worthy of notice is that it considers Japanese spirituality as an earthy spirituality mediated by the earth. From the outset, the concept of spirituality as Daisetz uses it is cosmological, but the cosmological character of Japanese spirituality can be seen in its earthiness. If we take Japanese spirituality as primarily being awakened through the mediation of the earth, we need to clarify the meaning of this spiritual awakening as used by Daisetz. In Daisetz’s thought this can be considered as consisting of two courses, that of Zen and that of the Jodo tradition. In this way the meaning of spiritual awakening in Daisetz’s thought and the earthy character of Japanese spirituality are made clear, and the source of “immediacy” as the special characteristic of that spirituality can be understood.

In addition, following the intention indicated in *Japanese Spirituality*, the problems raised in “The History of the Awakening of Japanese Spirituality” are also dealt with briefly in this article.

Modern Awakening in the Young Daisetz

Eshin NISHIMURA

Abstract: In considering the intellectual distinctiveness of Suzuki Daisetz, attention can be drawn to the point that while maintaining the firm position provided by traditional Buddhist doctrines and the actual experience of those doctrines, he was able to explain the same in the foreign medium of English. This operation can be taken as the transformation of the Oriental into the global, the traditional into the contemporary, action into knowledge, experience into thought.

That there was a demand for this kind of transformation, and furthermore that this transformation was realized through the efforts of Suzuki Daisetz we can find reasons in the historical and global conditions of the age in which he lived. In describing concretely what kind of a situation that was, a consideration is made particularly of the state of affairs before he went of America.

Manshi and Daiset
A Genealogy in the Study of Religion

Toshiaki Terakawa

Abstract: Possessing a long history as the place for education and research for Higashi Honganji Temple, Otani University enjoyed a new start as a modern university in 1901, under the direction of Kiyosawa Manshi. Kiyosawa's successor, Nanjo Fumio, recognized as the "Father of Modern Buddhist Studies", pioneered Buddhist Sanskrit studies, and in turn, at the invitation of Kiyosawa's own disciple Sasaki Gessho, Suzuki Daiset was installed as a professor at the university. By forming the starting point of the Japanese study of religion and developing their own original religious research these men established the characteristic academic tradition of Otani University.

Eminent scholars of religion and at the same time pure Buddhists who brought modernity to Buddhism, Kiyosawa and Suzuki are recognized as great Buddhist thinkers. Kiyosawa's belief can be expressed in condensed form as "spirit" and Suzuki's thought as "spirituality." Appealing to these characteristic terms, an exploration of the spiritual world of these two Buddhists is attempted.

An earlier version of this paper was presented as a public lecture at the 49th Scholarship Conference, held at Otani University on Sept. 28, 1990.