

鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察（上）

横田，理博
九州大学大学院人文科学研究院：教授

<https://doi.org/10.15017/1912130>

出版情報：哲學年報. 77, pp.25-76, 2018-03-13. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察（上）

横田 理博

序

- 一 『日本的靈性』の全体像
- 二 「靈性」概念をめぐって
- 三 「即非の論理」をめぐって（以上、本誌に掲載）
- 四 西田幾多郎の反応——「場所的論理と宗教的世界観」
- 五 戦後の「靈性」論を踏まえて
- 六 鈴木の見解についての検討

序

鈴木大拙（一八七〇—一九六六年）という人物は、西洋社会に禪を広めた日本人として今なお讃仰されている。その一方で近年は、近代化の果てに戦争をひきおこして日本国民をも近隣諸国をも苦しめてきた日本の国家主義・ナショナリズムに彼は協調していたのではないかという批判もある^①。

西田幾多郎・鈴木大拙・九鬼周造・新渡戸稲造・岡倉天心、これらの近代日本の知識人は、明治の初めに西洋

的な教育を受けて青年となり、西洋思想に憧れの念を抱き続けるとともに、忘れられつつあった東洋思想を掘り起こし、そこに西洋にない独自の意義を主張するようになった。西洋にない独自の意義が東洋思想にはある。とすると、西洋の像は矮小化されているのではないか。このような問いかけがロバート・H・シャーフによって投げられた⁽²⁰⁾。

近代日本の知識人たちに対するシャーフの批判はニーチェの「ルサンティマン」説⁽³⁾を思い起こさせる。ニーチェによれば、強者がその強さを誇って「主人道徳」を形成するのに対して、弱者は強者に立ち向かいえない無力感と強者への「ルサンティマン（うらみ）」を抱き、そこから、弱者をいたわることは善いことで、弱者をしいたげる強者は悪者だという「奴隷道徳」をつくりだした。キリスト教倫理は奴隷道徳に淵源する、とニーチェは言う。近代日本の知識人たちにとって、「西洋」は自力では立ち向かいえない「強者」であった。この「強者」にながしかマイナスのレッテルをはって、自分達「弱者」の自尊心を保とうとした。シャーフの説はこのように換言できるかもしれない。

西洋人がその力関係の優位を背景として東洋を劣つたものとして固定して見る見方をサイドは「オリエンタリズム」として告発した⁽⁴⁾。これと反対に「西洋」を克服すべき対象として固定的に矮小化して見て、そのネガとして設定された東洋思想を讚美する態度は、他者に歪んだレッテルをはるといふ点では「オリエンタリズム」の裏返しだと言える。西洋人の「オリエンタリズム」は強者の自己正当化の論理、近代日本が提示した東洋思想論は弱者の自己正当化の論理、ということになるのかもしれない。

しかし、ウェーバーがニーチェの「ルサンティマン」説を批判したように、宗教倫理は、もっぱら「強者／弱者」という社会構造によって決定されるわけではない。近代日本の知識人たちが、西洋を克服しうる東洋思想として提起したものについても、他者否定の先行、オリエンタリズムの裏返しというような局面だけを強調して解

積したり、ましてその価値をおとしめてはならない。

シャーフの問題提起が、日本の近代化の歩み総体の中で西田や鈴木 of 思想の意義を考える上でたいへん啓発的なものであったことは否めない。とはいえ、近代日本の知識人たちを「ナシヨナリズム」という烙印のもとに一緒くたにしてレッテルばかりをするわけにはいかない。彼ら一人一人それぞれに異なる境遇で異なる問題を抱えていたし、鈴木大拙一人をとってみても、時期により著作によりその思想は異なっている。私は当面、一つ一つの著作に即して、いったい鈴木は何を言いたかったのか究明していくことを課題としたい。そのような分析の中でこそ、ナシヨナリズムを含む諸問題の具体相は明らかになるだろう。

日本文化、日本思想の中に、我々が今日再評価し継承すべきものを掘り起こす、「今まで埋れて居たものを掘り出す」（鈴木全集八巻九頁⁵）ことを鈴木は試みた。今日我々もまた、埋もれつつある鈴木 of 思想の中に、なにがしか継承すべきものを掘り起こすべきではなからうか。

本稿で主たる考察対象とするのは『日本的靈性』という著作である。

『日本的靈性』で提示された「靈性」概念や「即非の論理」、そして、それに西田幾多郎が触発されたことなどをめぐっては、すでに種々の研究がある。しかし、『日本的靈性』という著作それ自体をトータルに真正面から考察する研究は管見のかぎり多くはなかったのではなからうか。

「昭和十九年の春頃から秋にかけて草せられた」（鈴木全集八巻五頁）という『日本的靈性』の初版を鈴木大拙が出版したのは昭和十九（一九四四）年十二月のことである。この初版のうちの第五篇「金剛經の禪」は、昭和二十四年の『鈴木大拙選集』第一巻（大東出版社）収録の際には省かれた。そのため現行の『鈴木大拙全集』（岩波書店）第八巻（一九九九年）所収の『日本的靈性』にも第五篇は含まれておらず、この第五篇 of 文章は同全集第五卷（二〇〇〇年）に収録されている。とはいえ、本稿で考察対象とするのは、第五篇を含んだ形での『日本的靈性』

である。それは、昭和十九年の初版『日本的靈性』に込められた鈴木大拙の問題意識や問題点を明らかにしておきたいからである。そもそも、浄土系思想と禅思想とを二本の柱としてその対照性と共通性を探り出すという『日本的靈性』全体の構成を考えれば、第五篇の禅思想をはずした形で『日本的靈性』を論じるわけにはいかないのである。

本稿の構成を示しておく。

第一章では『日本的靈性』の全体像を示す。重要な論点を極力くみあげる形で紹介しておきたい。

『日本的靈性』というタイトル自体がアピールしている「靈性」という言葉は、現代の我々が通常使用する言葉ではない。したがって、まずはその意味を究明しなければならない。『日本的靈性』という著作における「靈性」概念の意味は第一章の中で説明するが、この概念が鈴木他の著作でどのような意味合いで使われていたのかを第二章で明らかにする。

『日本的靈性』の中に示されたテーマのうち、読者にとりあげられることの多かったのは何と言っても「即非の論理」であった。『金剛般若経』から鈴木がとりだした論理であるが、いったんは『金剛般若経』の中にもどして、經典の内容を踏まえながら考察してみる（第三章）。

鈴木の『日本的靈性』は、晩年の西田幾多郎を突き動かして宗教論「場所的論理と宗教的世界観」を書かせた。西田がいかに『日本的靈性』のテーマを継承したのかを探ってみる（第四章）。

この著作の発表が戦争末期であったことから、鈴木は執筆の際に軍部からの圧力や世間の空気のゆえに、思い通りには書けなかったのではないかと推測される。幸いにして、戦後になって同じ「日本的靈性」というテーマに関して鈴木は著作を発表している。軍部の圧力など気にしなくてもよくなった時代において鈴木はどういうことを主張したのか。その後の鈴木はいくつかの「靈性」論を視野に入れた上で『日本的靈性』について再考して

みる（第五章）。

第六章では、この著作『日本的靈性』を私が読んだときに感じた疑問点・問題点などを率直に示して検討しておきたい。

一 『日本的靈性』の全体像

さしあたって、『日本的靈性』は全体としてどういう内容を提起しているのかを示してみたい。そのためには、第一篇から第五篇までを順番に要約してみるよりも、むしろ話の順序にこだわらず、読み手の側で論点を整理したほうがよさそうである。講演の内容をもとにして補筆したものがいくつか並置され（第三篇・第五篇）、それに書きおろしが加えられているので、このテキストは、いわゆる体系的には書かれていない。論点が二重に登場したりすることもある。それゆえ、或る程度読み手の側が整理して示さないと著作を全体として把握することが困難になるのである。

(1) 「靈性」の意味とその所在

① 靈性

まずは、「靈性」とは何か、鈴木の記事に即して探っていこう。

「精神」とか「心」といった言葉では「包みきれないもの」を含む言葉として鈴木は「靈性」というタームを使う。鈴木によれば「靈性」とは次のようなものを意味する。

「なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、また一つであつてそのまま

二つであると云ふことを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。……精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、互に矛盾しながら、しかも映発するやうにならねばならぬのである。」

(鈴木全集八卷二二―二二頁)

つまり、鈴木は「精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬ」と考え、両者の「奥」あるいは「裏」に一つの世界を見出し、これを「靈性」と呼ぶ。

「精神」と「靈性」との違いについて、

「精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越して居る。……精神は分別意識を基礎として居るが、靈性は無分別智である。……靈性の直覚力は精神のよりも高次元のものである……精神の意志力は靈性に裏付けられて居ることによって始めて自我を超越したことになる。」(鈴木全集八卷二二頁)

と説明されている。すなわち、「精神」を方向づけている「倫理性」や「分別意識」を「靈性」は「超越」している。「靈性」は「無分別智」である。また「靈性」は根本的な「直覚」を基盤としている。「精神」に伴う「自我」は「靈性」という基盤の上で乗り超えられる。

「精神」というものは「靈性」よりも表層にある。「靈性は精神の奥に潜在して居るはたらきで」ある。この靈性という「はたらき」があるとき、「精神はその本体の上において感覚し思惟し意志し行為し能ふ」、つまり、本来のはたらきを全うできる(鈴木全集八卷二四頁)。

「靈性」を「宗教意識」と呼び換えてもよいが、日本人には「宗教」を「迷信」と同じものと考えたりする誤解があるので敢えてこれを「宗教」とは呼ばない、と鈴木は言う。とはいえ、「靈性に目覚めることによつて始めて宗教がわかる」(鈴木全集八卷二二頁)と言われるように、「靈性」は「宗教」の中心的要件である。「宗教」は「人間の精神がその靈性を認得する経験」である。「制度化」し「形式」に墮した宗教は「宗教経験」そのものでは

ない（鈴木全集八卷二四頁）。

靈性は「普遍性を有つて居て、どこの民族に限られたと云ふわけのものでない」。しかし「靈性の目覚めから、それが精神活動の諸事象の上に現はれる様式には、各民族に相異なるものがある。」靈性が現れ出る「様式」は民族ごとに違う^⑥。日本民族の靈性の現れ方の様式が「日本的靈性」である（鈴木全集八卷二五頁）。

平安時代の「物のあわれ」の世界は、「感覺的」、「感情的」、「情性的」であつたが、「靈性的」ではなかつた（鈴木全集八卷七六〇、九〇〇、九三三頁）。「感性的又は情性的直覚が靈性的直覚に入る途は、否定の外にない」（鈴木全集八卷一一三三頁）といわれるように、靈性の動きは現世「否定」から始まる（鈴木全集八卷七九頁）。第二篇第二章第一節の冒頭で鈴木は次のように述べる。

「靈性の動きは現世の事相に対しての深い反省から始まる。この反省は遂には因果の世界から離脱して永遠常住のものを攫^{つか}みたいと云ふ願ひに進む。業^{ごう}の重圧なるものを感じて、これから遁れたいとの願ひに昂まる。これが自分の力で出来ぬと云ふことになると、何が何であつても、それに頓着なしに、自分を業縁又は因果の繫縛から離してくれる絶対の大悲者を求めることになる。業の重圧を感じると云ふことにならぬと、靈性の存在に触れられない。これを病的だと云ふ考へもあるにはあるが、それが果してさうであるなら、どうしても、その病に一遍とりつかれて、さうして再生しないと、宗教の話、靈性の消息は、とんとわからない。病的だと云ふ人は一たびもこのやうな経験のなかつた人なのである。病的であつてもなくても、それには頓着しなくてもよい。とに角靈性は、一遍何とかして大波に揺られないと自覚の機縁がないのである。」（鈴木全集八卷七九頁）

この世で生きているこの自分の「業の重圧」、つまり、欲望・煩惱にからめとられた自分の生活の罪深さ、ふがいなさを感じることが基点である。この罪責感情を感じること自体を「病的」だと考え、現実に満足している

ような人々のことをウイリアム・ジェイムズ（一八四二―一九一〇年）は『宗教的経験の諸相』（一九〇一―一九〇二年）の中で「一度生まれ」の人々と表現した⁷⁷。そこにとどまるなら宗教は生まれえない。自らの罪責感情から逃れる術を必死に求め、自分を救いとつてくれる「大悲者」に出会い「再生」する。そのとき、現世否定から現世肯定へと転換する。それは万葉人の素朴な「現世肯定」（鈴木全集八卷三六頁）とは違い、現世否定をくぐりぬけた「現世肯定」である。

② 大地

ところで、

「靈性はどこでもいつでも大地を離れることを嫌ふ。」（鈴木全集八卷七二頁）

と鈴木は言う。「靈性」とともに「大地性」もまた『日本の靈性』のキーワードの一つである。靈性と不可分である「大地」とは何だろうか。「大地」という言葉に鈴木はいくつかの意味を象徴的・シンボリックに込めている。

第一に、我々の生命がそこから生まれ、そこに帰っていく場としての「大地」である。「生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。……靈性の奥の院は実に大地の座に在る。」（鈴木全集八卷四五頁）と言われる。すなわち、大地は靈性の根源である。さらにも書かれている。

「靈性と云ふと、如何にも観念的な影の薄い化物のやうなものに考へられるかも知れぬが、これほど大地に深く根を下して居るものはない。靈性は生命だからである。大地の底には底知れぬものがある。空翔けるもの、天下るものにも、不思議はある。然しそれはどうしても外からのもので、自分の生命の内からのものではない。

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。」（鈴木全集八卷四八頁）
靈性は生命であり、大地に根をおろしている。「大地と自分とは一つものである」、「大地は自分である」と言われる⁷⁸ほどに、我々個々の人間の根っこに「大地」はある。「個体」（後述する「個己」と同じと見てよいだろう）

としての我々は大地と不可分である。

「個体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。個体の奥には大地の靈が呼吸して居る。それ故、個体にはいつも真実が宿っている。」（鈴木全集八卷五〇頁）

以上のように、「大地」の第一の意味は本来の人間の根源ということであつたが、第二に大地には現象レベルで、我々との「近さ」がある。天は遠いが大地は近い。我々の足は大地に接している。大地は「具体的」である（貴族文化の「観念性」と対照させられる）。人間は大地に直接に手を加える。

第三に、人の生き方の模範を大地は我々に与えてくれる。農作業において、誠をもって大地に働きかければ、大地はその誠に応えて農作物を恵んでくれる。

「大地は言挙げせぬが、それに働きかける人が、その誠を尽くし、私心を離れて、自らも大地となることが出来る」と、大地はその人を己が懐に抱き上げてくれる。大地はごまかしを嫌ふ。」（鈴木全集八卷一一八頁）

大地は人を欺かない。大地はあせらず四季の順序通り進行していく。大地には人間を教育し訓練する働きがある。第四に、大地には「限りなき愛」、「包容性」、「何事も許してくれる母性」がある。けがれたものをも受け容れ、それを浄化して生き返らせてくれるのが大地である。

第五に、「大地」は、田舎・百姓農夫を意味する。それは「智慧分別」とは対照的なあり方である。鈴木はとくに親鸞が最後に長年暮らしたことを「大地」との接点として重視する。親鸞は「一個の百姓男として、他の百姓の間に伍して、静かに念仏の生活を生き抜かんとした」（鈴木全集八卷八七頁）。京都の文化の「観念性」、「概念性」はふりすてられた（鈴木全集八卷八八頁）。「大地」が親鸞の靈性を覚醒させた。

「法然上人——親鸞聖人——の靈性的經驗は実に大地から獲得せられたもので、その絶対的価値は亦此に在るのである。」（鈴木全集八卷八三頁）

「親鸞聖人は、法然上人の許で得たる念仏の信心を、流謫の身となつた機会において、大地生活の実地にこれを試さんとしたものに相違ない。」（鈴木全集八卷八七頁）

「親鸞の念仏は大地から出て大地に還り行くものであつたに相違ない。」（鈴木全集八卷八九頁）

「特に親鸞聖人を取り上げて日本の靈性に目覚めた最初の人であると云ひたいのは、彼が流竄の身となつて辺鄙と云はれる北地へ往つて、そこで大地に親しんで居る人々と起居を共にして、具つぶさに大地の經驗を自らの身の上に味つたからである。」（鈴木全集八卷九四頁）

③万葉・平安・鎌倉時代

古代の日本の『万葉集』に表現されているのは「純朴な自然生活」であり、「生まれながらの人間の情緒そのまま」である。「宗教学者の云ふ、まだ生れかはらぬ魂の生活である。」（鈴木全集八卷三四頁）。これは、先にも指摘したように、ウィリアム・ジェイムズの『宗教的經驗の諸相』における「一度生まれ」を指しているものと思われる。ジェイムズの「二度生まれ」のように、いったん「否定」を媒介しないと本当の宗教にはならないと鈴木は考えているようである。「宗教は此否定「現世否定」なしに、最後の肯定にはひるわけに行かぬ」（鈴木全集八卷三七頁）。

平安朝文化は「宮廷を中心にして、これをめぐる貴族達の文化」（鈴木全集八卷四一頁）であつた。「仮名文字」をつくりだし、それによつて繊細で弾力的な感情表現を可能にした平安朝の女性の文化的意義に鈴木は敬意を表してはいる（鈴木全集八卷七五〜七六頁）が、貴族たちの「頹廢気分」、「意気地なさ」に鈴木は共感を示さない（鈴木全集八卷四二頁）。仏教や神道の、いわゆる宗教思想が知られていたとしても、そこに本当の意味の宗教はなかつた。「人間の魂の奥から出るやうな叫びはどこにも聞えぬ。」（鈴木全集八卷四四頁）と鈴木は言う。

鎌倉時代になると、平安時代の貴族に代わつて、武士が台頭する。武士は、たんに武力・腕力にたけていただけでなく、大地に足を踏みしめて生きる人々であつた。地方で大地に親しむ農民たちと直接関わつてきたのが

武士だった。

「民族と大地との関係が、鎌倉時代で始めて緊密になつて、兩者の間に靈性の息吹きが取り交はされた。」（鈴木全集八卷三二頁）

「鎌倉時代になつて、日本人は本当に宗教即ち靈性の生活に目覚めたと云へる。」（鈴木全集八卷五一頁）

「鎌倉時代になつて、政治と文化が、貴族的・概念的因襲性を失却して、大地性となつたとき、日本の靈性は自己に目覚めた。……鎌倉時代は、私の考へでは、日本靈性のもつてゐるもつとも深奥なところが發揮せられた時代だと思ふのである。それまでは、日本民族の靈性といふものは一寸頭を擡げたにすぎないが、鎌倉時代になつて、それが根本から動いて自ら主体性を持つやうになつた。」（鈴木全集八卷七三―七四頁）

「蒙古民族の猛進」という「外来」の「刺激」が日本の靈性の覺醒を促したとも指摘されている（鈴木全集八卷七四、七八頁）。

④受け入れ側の主体性——「啐啄同時」

『日本的靈性』第一篇第二章「日本の靈性の自覚」では、鎌倉時代の文化・思想の特徴的な局面として、浄土系思想の展開・禪宗の伝来・日蓮宗の興隆・『神道五部書』（伊勢神道）の成立、という四局面を挙げ、後二者については「蒙古來襲」と関連すると指摘している（鈴木全集八卷五一―五三、五九頁）。しかし、『日本的靈性』全体の流れは前二者を軸に論述されていることは明らかである。「日本の靈性」の所在を鈴木は主として鎌倉時代の浄土系思想と禪思想とに見出していく。

「靈性の日本的なるものとは何か。自分の考では、浄土系思想と禪とが、最も純粹な姿で、それであると云ひたいのである。」（鈴木全集八卷二五頁）

禪の伝来についても、日本の浄土思想の深化についても、「啐啄同時」という言葉が使われている。「啐啄同時」とは、雛が卵の内側をつついて鳴く声（啐）と、母鳥が卵の外側をつつき割る音（啄）とが同時という意味である。本来この言葉は、法然と親鸞との関係のように、師と弟子との呼応関係を示すものであった（鈴木全集八卷一二六—一二〇頁）。鈴木は外来思想とその受け入れ側との関係にもこの言葉を適用する。

外来思想（母鳥がつつくこと）の受け入れは、与えられる側（雛がつつくこと）の成熟があつて初めて成立する。外来の仏教を雨、日本的靈性を草木にたとえて説明しているところもある（鈴木全集八卷一〇〇頁）。雨がふらなければ草は萌え出でないが、そもそも草木のないところに雨がふっても草木は萌え出でないのである。文化の伝播を考える際に受容し展開する側の靈性の成熟度に重きを置く発想を鈴木は繰り返す。

「仏教が外から来て、日本に植ゑつけられて、何百年も千年以上も経つて、日本的風土化して、もはや外国渡来のものでなくなつたと云ふのではない。始めに日本民族の中に日本的靈性が存在して居て、その靈性が偶々たまに仏教的なものに逢著して、自分のうちから、その本来具有底を顕現したと云ふことに考へたいのである。」（鈴木全集八卷六三頁）

「普通には外から移し植ゑられて、それが根を下したと云ふことに考へられるが、吾等は、さう考へるよりも、移し植ゑられたと云ふものの縁を借りて、本もとからその土地にあつた種苗が——或は靈性が働き始めたのだと云ふやうに見たいのである。外から来たと云はれるものに重点をおくよりも、内に在つたものが主体となると云ふ考の方が事実の真相に徹するのではなからうか。」（鈴木全集八卷六九頁）

「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つておいてよいのである。この表現の機の熟したとき、仏教と云ふ形態にその体を仮りたまでである。」（鈴木全集八卷一〇〇頁）

「仏教が日本で、こんな風に、又はあんな風に、發達したと云ふことと云ふことの代りに、日本的靈性はその仏教を

如何に活かしたかと云ふ点を研究しなければならぬ。……仏教が日本の靈性にどんな力を加へたとか、与へたと云はずに、後者が仏教にどう働きかけて、それを自家薬籠中のものとしたかと尋ねるべきであらう。」

（鈴木全集五卷三六九頁）

一般に文化の伝播において、何でも無条件に伝わるというものではなく、受け入れ側の状態に左右されることは鈴木の指摘の通りである。ただ、あまりに日本文化の内発性・主体性・成熟性を強調することは、日本文化の優越性の主張になりかねない。この点については後述する（第六章）。ともあれ、日本人が主体的に受け入れて自分のものとした思想だと鈴木が見做す浄土系思想と禪思想との内実をこれからそれぞれ見ていこう。

(2) 浄土思想

① 法然の「一心」の立場

鈴木は、鎌倉時代の浄土系思想の展開に日本的靈性の現れを見出す。その際、法然と親鸞という二人の立て役者を「一人格」と見てよいと言う（鈴木全集八卷五六、八三、九五、一三四、一五九頁、鈴木全集五卷三六九頁）。

『平家物語』によれば、「南都炎上」の罪を犯した平重衡しげひらが源氏に捕らえられ、人生を真剣に反省する。彼に呼ばれて相談されたのが法然であった。法然は、罪ある者でも、また、どんな「愚痴闇鈍の者」でも、「称名」念仏の「信心」をもてば極楽「往生」できると重衡に説く（鈴木全集八卷二三五～一四〇頁）。

「浄土系思想の中心は念仏であつて極楽往生ではない。……念仏しつつ往生を考へて居ては、その念仏は純粹性をもたぬ、絶対の念仏ではない。……念仏そのものが大切なのである。一心の念仏だけが大切なのである。」（鈴木全集八卷一四一～一四二頁）

と鈴木は言う。極楽往生というような未来の目標を考へていては念仏の「純粹性」が失われる。

「永遠の念仏は一心でないといけないのである。一心のところに永遠がある。それは久遠くおんの今である。南無阿弥陀仏の一声である。」(鈴木全集八卷一四三頁)

思いがひたすらであるところに永遠性がある。「一心」の「今」は「久遠の今」である⁽³⁾。「久遠の今」とは、永遠性が凝縮された一瞬のことと考えられる。

「一心」になりきることに対して、「知性」や「学問」や「智慧」が邪魔をすることがある。むしろ「一文不知の愚鈍」・「無智」・「愚痴」・「無学文盲」のほうがよいと言われるのはそのためである。法然は『一枚起請文』の中で

「念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学せりとも一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じうして、智者のふるまひをせずして、一向に念仏すべし。」(鈴木全集八卷一四六頁)

と語っている。雑念を払って「一心」になりきるところには禅の教えと近いものがある。(3)の①でも言及することになるが、浄土系思想と禅思想との間に通底するものがあるという立場は鈴木大拙の特徴的な主張である。禅者でありながら浄土思想にも深い理解を示した——そのかぎりでは、まさに鈴木大拙と同じ——鈴木正三しょうざん(一五七九—一六五五年)の言葉がしばしば参照されている(鈴木全集八卷八八—八九、一四四—一四五、一四九—一五二頁)。

法然が迫害を受けるに至った理由は、一般的には、専修念仏をいいことに悪行をする輩への対応と考えられているが、鈴木は、法然が「靈性的自覚の途に進」み、庶民や武士に歓迎されたことへの南都北嶺の学者たちの「嫉視」のゆえだと考えている(鈴木全集八卷一五三頁)。

②親鸞の「一人」の立場

日常生活を生きる我々は、それぞれに「個己」の生活を送っている。個己を超えたものとして「超個くわんの人」な

いし「超個己」というものを鈴木は打ち出す。少なくともこの『日本的靈性』には、個と超個との関係に關してあまり説明がないのだが¹⁰⁾、「超個の人」とは、[〃]本来の自己[〃]、[〃]人そのもの[〃]あるいは[〃]真理そのもの[〃]とでもいふべきものと推測される。鈴木はこれを「人」と（傍点を付して）表現している場合もある。それは「個己の源底にある」（鈴木全集八卷八〇頁）、「本当の個己である」（鈴木全集八卷八一頁）といわれる。それは「個己の世界には居ない」が、かといって「個己を離れて存在し得ない」（鈴木全集八卷八〇〜八一頁）。次のようにも書かれている。

「靈性そのものは超個己底であるが、個己を通さないと、それ自らを表現しないのである。」（鈴木全集八卷一一四頁）

「個靈は個靈で而かも個靈でない。其故に、個即超個、超個即個でなければならぬ。」（鈴木全集八卷二二三頁）
「超個」と「個」とは、ある意味で、絶対者（仏）と相對者（人間）を意味する。個己を通さないと超個は自己を表現できないという論理には、キリスト教でいう、神が人（イエス）として受肉するという論理と重なるところがあるかもしれない。「個靈は個靈で而かも個靈でない」という表現は、後述の「即非の論理」を先取りしているとも言える¹¹⁾。

個己の「一人一人」が超個の人となる。「超個の人」に行き着くのは、「個己」がおのれに徹したときである。「歎異抄」に収められた親鸞の言葉「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」の「親鸞一人」という境地、すなわち、他の人はどうであれ、自分だけかもしれないが、とにかく自分はそのに感動し、ありがたいと感じ、得心し、確信した、という境地に、「個己」が「超個の人」になる体験が表現されている。親鸞は弥陀の本願を「一般性の範囲」で考えることをやめ、「具体的」・「根源的」な「一人」の立場で考えた¹²⁾のである（鈴木全集八卷八三頁）。そして親鸞にそのように考えさせたのは、越後の「大地」との出会い

だった（鈴木全集八卷八三～八四頁）。

「彼「親鸞」が、具体的事実としての大地の上に大地と共に生きて居る越後の所謂る辺鄙の人々の間に起臥して、彼等の大地的靈性に触れたとき、自分の個己を通して超個己的なるものを経験したのである。」（鈴木全集八卷八四頁）

「大地の具体性が即ち一人の具体性——他のものではどうしても置き換へられぬ性格——である。」（鈴木全集八卷九〇頁）

京都を離れた親鸞は「越後の田舎」で「大地」に触れ合いながら、「真劍」に「個己」を徹底した先に「超個己」に行き着いた。それは「觀念性」・「概念性」・「一般」・「抽象」に終始する「南都北嶺の学生たち」には辿り着けない境地であった。「一人」という「特殊」に「大地の具体性」、「他のものではどうしても置き換へられぬ性格」が凝縮されている。そこにこそ「靈性的直覚」、「絶対的眞実性」、「まこと」がある。このような「一人」の境地を今日継承しているのは、本願寺の殿堂にいる人々ではなく、粗末な暮らしに甘んじている「妙好人」だと鈴木は言う（鈴木全集八卷八〇～九三頁）。

鈴木によれば、浄土往生という目標やそのための念仏という手段は、浄土思想の本質ではない（この論点は法然論でも指摘されていたし、次の妙好人論でも言及される）。その本質は「純粹他力と大悲力」である（鈴木全集八卷五五頁）。

「真宗は念仏を主とするとか、浄土往生を教へるとか、その外何とか云ふと云ふのは、真宗信仰の真髓に触れて居ない。真宗は弥陀の誓願を信ずると云ふところにその本拠を持つて居る。誓願を信ずると云ふは、無辺の大慈悲にすぎると云ふことである。因果を超越し業報に束縛せられず、すべてそんなものをそつちのわけで、働きかけて来る無礙むげの慈悲の光の中に、此身をなげ入れると云ふことが、真宗の信仰生活であると、自分は

信ずる。」（鈴木全集八卷五七―五八頁）

法然と親鸞の宗教経験の上に現れた日本の靈性の特徴は「大地性・一文不知性・単刀直入性・具体的眞実性・即生活事実性など」であつたと鈴木は総括している（鈴木全集五卷三六九頁）。

③ 「妙好人」

「愚鈍」なる人々が「一心」に念仏を唱える姿勢を法然は尊んだ。鈴木「妙好人」への着目はその延長線上に位置する¹³⁾。「妙好人」とは、「浄土系信者の中で特に信仰に厚く徳行に富んで居る人」である。妙好人は「學問に秀でて、教理をあげつらうと云ふがはの人」ではなく、「浄土系思想を自らに体得して、それに生きて居る人」である（鈴木全集八卷一七一頁）。蓮如（一四一五―一四九九年）を警護した越中赤尾の道宗^{どうしゅう}、そして、石見で下駄づくりをしていた浅原才市^{さいいち}（一八五〇―一九三二年）に鈴木は妙好人の典型を見た。彼らにおいて日本の靈性的直覺が現れているという。

鈴木は次のように言う。

「吾等の如く文字の上でのみ生きて居るものは、何事につけても観念的になつて、味ふことをせぬ。才市の如きは、文字に縁が遠いだけ、言葉の上の詮索をさせて、何事も体験の上で物語るのである。それ故、その云ふところは自ら急所につき、あたるのである。學者の考へ及ばぬところを何の苦もなくさつさと云ひのける、氣持がよい、胸がすつきりする。……その言葉に技巧がないだけに、益々その体験の眞実性に触れるのである。」（鈴木全集八卷二〇五―二〇六頁。体験と観念との対照は、『日本的靈性』の中で繰り返し言及されるテーマの一つである。鈴木全集八卷二〇九、二二三、二一九―二二〇頁も参照）

法悦三昧に浸つて仕事を怠るのではなく、才市は人一倍働いた。彼にとつて「仕事そのものが法悦で念仏であつた」¹⁴⁾。仕事のあいまに彼は鉋屑^{かたがせ}に「ふと心に浮ぶ感想を不器用に書いた」。そこには「実に不思議な宗教的

情操の発露」がある（鈴木全集八卷一八二―一八三頁）と鈴木は言う。

鈴木によれば、

「才市の全存在が南無阿弥陀仏になつて居る……才市が南無阿弥陀仏そのものである……彼の主体が南無阿弥陀仏そのもので、彼の意識と云ふのは南無阿弥陀仏が南無阿弥陀仏を自覚すると云ふ意味になる……才市が下駄を削つて居るのではなくして、南無阿弥陀仏が下駄を削つて居る」（鈴木全集八卷一八四頁）。

「個己」としての才市に、「超個己」である阿弥陀仏が「大悲」をはたらきかける。才市はそれを「大恩」としてうけとめ「歡喜」し「感謝」し、「なむあみだぶ」と唱える。

「なむあみだぶ」と才市は唱える。しかしそれは阿弥陀仏に導かれて才市の口が動いているのである。阿弥陀仏が才市の口を借りて「なむあみだぶつ」と唱えていると言つてもよい。「なむあみだぶつ」が仏と才市をつなぐ。

一般的な浄土観では、念仏をしていれば、臨終ののちに極楽浄土に往生できると考えられている。才市は死後の極楽往生のことを考えない。「死んでから往く極楽でなくて、生きて居るうちに往く極楽」、「才市は今そこに居る」（鈴木全集八卷一九六頁）。すでに極楽に入った（往相）才市が還つてきて（還相）今、衆生済度としての下駄削りに励んでいる（鈴木全集八卷一九七―一九八頁）。しかも、阿弥陀仏からいただいた信心に支えられ、阿弥陀仏と「遊び」たわむれる心境で仕事にとりくんでいる（鈴木全集八卷二〇一頁）。「南無阿弥陀仏」において、才市は悟りを開き仏となる（鈴木全集八卷二〇三頁）。「南無阿弥陀仏」を通じて娑婆は極楽浄土になる（鈴木全集八卷二二七頁）。

才市は「永遠の今」に生きている。過去・現在・未来と流れ去る時間ではなく、「永遠」が凝縮された「今」という時間（絶対現在）に生きている。

「此「才市の」信心は此『今』で味はれる。今は永遠の今である。絶対現在である。過去・現在・未来と直線

に流れてつづく今でない、三世心不可得の今である。無限大の円環にのみ見出される中心である。才市は此に立つて居る、否、才市はそれである。靈性的直覚は此処で成立する。」（鈴木全集八卷二〇六頁。「絶対の現在」や「円環」的時間観については禪の境地として第五篇で再び言及されることになる）

もとより才市と阿弥陀仏との間には絶対的な矛盾がある。

「才市の『わし』即ち分別識上の個己には、阿弥陀になり能ふべきものは何もないのである。」（鈴木全集八卷二二二頁）

「永遠の迷と永遠のさとり、地獄必定の才市と畢竟淨に坐わつて居る弥陀仏——これはどうしても融消せられない対立である。これは止揚とか云ふ考で止揚せられない対立である、絶対的対立である。」（鈴木全集八卷二二三頁）

それにもかかわらず才市と阿弥陀仏とは一体だと才市は歌う。たとえば次のように。

「わしが阿弥陀になるじやない、阿弥陀の方からわしになる。なむあみだぶつ」（鈴木全集八卷一九一—一九二、二二二頁）

「才市もあみだもみなひとつ。なむあみだぶつ」（鈴木全集八卷一九二頁）

「わしと阿弥陀はふたつあれど、ひとつお慈悲のなむあみだぶつ」（鈴木全集八卷一九七頁）

矛盾は依然矛盾にはちがいないが、両者の相即性が体験され自覚される。矛盾が矛盾のままに生かされながら、矛盾は解消する。西田幾多郎のいう「非連続の連続」（鈴木全集八卷二一八頁）、「矛盾の自己同一」（鈴木全集八卷二二二頁）である。

『大乘仏教概論』において、いわばオプティミスティックに「法身」と「衆生」との一体性が語られていたことと対比すれば、ここでの「絶対的対立性」の強調は鈴木思想の大きな変化を表していると言えるかもしれない。

い。このような鈴木思想の転換は、西田幾多郎の初期から後期への思想的転換と濃厚に重なり合っている。西田もまた初期の「純粹経験」という、いわば一元論的な地平をのちに脱却して「矛盾」を強調する思想に移っていったからである。

④ 神道批判

ところで、鈴木は戦後、軍国主義と結託していた神道を積極的に糾弾することになる（それは戦後書かれた「第二刷に序す」にも現れている）のだが、そもそも『日本の霊性』の本文の中でも神道には批判的であった。その論拠の一つが「大悲」（絶対愛）の欠如とされているので、この浄土系思想論の文脈の最後にとりあげておこう。「神道がその根源的なるものとして、独自の立場を維持せんとする諸直覚は、霊性的なものでなくて、寧ろ情性の範疇に属するものである。……清明心・丹心・正直心など云ふものは情性的であつて、まだ霊性的領域に這入らない。……何故に、神道的直覚は情性的であるかと云ふに、それはまだ否定せられたことのない直覚だからである。感性的直覚もさうであるが、単純で原始性を帯びた直覚は一たび否定の炉鞴ろはいをくぐつて来なければ霊性的なものとならぬのである。否定の苦杯を嘗めてからの直覚又は肯定でないと、その上に形而上学的体系を組み立てるわけに行かないのである。」（鈴木全集八卷一一一―一二二頁）

神道が高く評価する心のあり方としての「清明心」や「正直心」は「情性的」であつて、「霊性的」とは言えない、それは、いったん「否定」されることがないからだ、と鈴木は言う。

「ある」が「ある」でないと云ふことがあつて、それが「あるがまま」に還るとき、それが本来の「あるがままのある」である。……感性的又は情性的直覚が霊性的直覚に入る途は、否定の外にないのである。花が紅くさかでなく、美しいが美しいでないと云ふことが、一遍ないと、花は本当に紅いでない、美しいが本当に美しいでない。」

（鈴木全集八卷一一一―一二三頁）

「花は紅」がいったん否定されることによって、「花は本当に紅」になる。

生き方に関して、いったん否定されたものが再肯定されることを可能にするのは「絶対者の絶対愛」（ないし「絶対者の絶対悲」、「無辺の大悲」）だと鈴木は考えている。自分の罪業を否定すべきものとして自覚する。しかしその罪業は「大悲者の手に摂取」されることによって、自分の生き様が「それでよいと肯定」される（鈴木全集八卷一〇六―一〇七頁）。「此大悲に包まれて心は赤きを得る」（鈴木全集八卷一〇七頁）。

「善を肯定し、悪を否定するのが、普通の倫理であるが、今の場合「日本的靈性の直覚」の場合」では、善をも否定し、悪をも否定して、然る後、その善を善とし、その悪を悪とするのである。而かも絶対愛の立場からは、善も悪もそのままにして、何れも愛自体の中に摂取して捨てないのである。（鈴木全集八卷一二三―一四四頁）。

神道者に靈性的直覚がなかったのは、神道に「一人」的なもの、「孤独性」がなかったからだとも指摘されている（鈴木全集八卷一一五頁）。また、神道の宇宙生成論は「直線的・時間的で、生成の真義に称かなはぬところがある」（鈴木全集八卷一一九頁）という点についても批判されている。

(3) 禅思想

さて、鈴木によれば、前節でとりあげた浄土系思想の展開とともに鎌倉時代に靈性の働きが発揮されたのが、禅思想を生活・芸術の中に受け入れたことであった。後者について見ていこう。両者の関係をどう捉えていたのかを先ず確認しておく。

① 浄土系思想と禅思想

「日本的靈性」が純粹な形で現れたのは鎌倉時代の「浄土系思想」と「禅」においてだというのが『日本的靈

性」の枠組みであった。その際、日本的靈性の直覚を表現する上で、浄土系思想は「情性的」、禪思想は「知性的」に表現されたという対照性も指摘されている。

「日本の靈性の情性方面に顕現したのが浄土系的経験である。またその知性方面に出頭したのが日本人の生活の禪化である。」（鈴木全集八卷二八頁）

「浅原才市は」いつも有難いとか、よろこばしいとか、うれしいとか、楽しいとか云つて、知性的表現を用いぬ。これは浄土系の人々の特徴で、彼等は何事をも情性的文字で述べる。」（鈴木全集八卷二〇二頁）

「浄土系思想の中心は固より靈性的直覚の上におかれてあるが、此直覚は主として情性を通して現はれてくる。此点では禪の知性的なるのと対照すべきであらう。」（鈴木全集八卷二二二頁）

「知性はいつも物を離れて見る、情性は物と共に生きる。そこに禪と浄土系との、表面上の相異が看取せられる。」（鈴木全集八卷二二二頁。そのほか、鈴木全集八卷二〇六―二〇七、二一五頁も参照）

「否定」から入る禪と、「肯定」から入る浄土系という違いもある。

「禪ではまづ否定してかかる、般若は般若にあらざると云ふ。浄土系は此否定の後の肯定から歩みを進める。」（鈴木全集八卷二二二頁）

また、日本人の生活の中に活用・消化された点は浄土系思想も禪思想も同様であるが、禪思想については、日本人の「芸術」に影響を与え、さらに日本人の「生活」そのものに流れ込んでいる¹⁵⁾という点で浄土系思想とはいくらか違う面をもっていた（鈴木全集五卷三七〇―三七二頁）。

鈴木は同じく日本的靈性の現れとして鎌倉時代の浄土系思想と禪思想とを挙げているが、前者については法然・親鸞に即してその思想展開・内実をとりあげながらも、後者については、たとえば栄西や道元に即して日本の禪思想の内実をとりあげていない。禪思想としてとりあげられるのは、『碧巖録』、『伝灯録』、『臨

濟録』、『頓悟要門』、『虚堂録』、『無門関』といった中国仏教の典籍である。この禅思想を日本人は中国人以上にわがものとして受容したと鈴木は主張したいのだろうが、はたして中国人が十分にわがものとしていなかったのかという疑念は残る。

ところで、禅の「莫妄想」とか「慕直向前」とか「三昧」という言葉を使って「絶対の現在」の境地を説明する文脈の中で、鈴木はそのような境地は浄土系の思想にも通じるのだと指摘している（この点は②の①でも言及した）。すなわち、「南無阿弥陀仏」の一念に徹し一心不乱になる、あるいは南無阿弥陀仏と自分が一体化して他念の入る余地のなくなるときの心境と禅の「莫妄想」の心境とは同じなのである。念仏が極樂往生という目的のための手段なのではなく、信心ゆえに極樂往生も悟りも確定していると考ええる浅原才市の浄土観も、「無功德」を説く禅思想も、報い・結果を考えずに行為に専心するという点では同じだと言える。

「真宗と禅宗とは、余程違ふやうに見られてゐるけれども、煎じ詰めてみれば、かういふやうなところで両相手を携へて行くといふことになる。」（鈴木全集五卷四三三頁）

と鈴木は書いている。浄土系思想と禅思想とが、その究極的とされる境地において重なるというのは鈴木の特徴的な立場であった（鈴木全集八卷二一六頁も参照）。

② 「即非の論理」

第五篇「金剛經の禪」の中で、『金剛經』の第十三節にあるという言葉

「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」

を鈴木は

「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、すなわち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである」と「述べ書き」「訓読」した上で、さらにこれを「公式的」にして、

「AはAだというのは、AはAでない、故に、AはAである」

と一般化する（鈴木全集五卷三八〇～三八一頁）。この形式に鈴木は「即非の論理」¹⁶ という名を与える（鈴木全集五卷三八七頁）。

「これが般若系思想の根幹をなしてある論理で、また禪の論理である。また日本の靈性の論理である。」（鈴木全集五卷三八一頁）

「この即非の論理が、また靈性的直覚の論理であつて、禪の公案を解く鍵なのである。」（鈴木全集五卷三八七～三八八頁）

「即非の論理」に関して、次のように説明される。

「これは肯定が否定で、否定が肯定だと云ふことである。」（鈴木全集五卷三八一頁）

「凡て吾等の言葉・觀念又は概念といふものは、さういふ風に、否定を媒介にして、始めて肯定に入るのが、本物の物の見方だといふのが、般若論理の性格である。」（鈴木全集五卷三八一頁）

「存在してゐるといふことが、靈性的の上では、矛盾の自己同一といふことになるのである。論理的矛盾そのことが存在なのである。」（鈴木全集五卷三八五～三八六頁）

「矛盾の自己同一」という西田幾多郎の言葉が使われている¹⁷。西田はあくまでも論理を追求するが、鈴木の場合「存在」ということで落着させようという傾向がある。「知性面の論理では矛盾になる」ものが「靈性的直覚では、そのままに受け入れられて、矛盾が矛盾でなくなる」という（鈴木全集五卷三八六頁）。「即非の論理」についてはいくつか疑念がある。第三章で検討したい。

③「無所住」

「即非の論理」は「靈性的直覚の知性面」であり、その「行為面」にあたるのが「無所住」だと鈴木は言う（鈴

木全集五卷三九九～四〇〇頁。「無所住」とは、何物にも執着せずとらわれないこと、自分の行為の「結果」（因果）に心を煩わされないことである。それは「他人に迷惑がかかっても構はぬといふことではない」、「ただ、その結果なるものが、自分にとつて、どういふことになるかといふことを構はぬ」ということである。たとえば、「この仕事をすれば、かういふ報酬がある」とかいうことを考えずに「働くことそのことに、意識の全力を傾注」することである（鈴木全集五卷三九九頁）。「自分の行為の結果として、社会がどういふ形で自分に対してくれるかといふことを念頭におかぬ」ということである（鈴木全集五卷三九九～四〇〇頁）。結果を気にしない¹⁸というかぎり、ウェーバーが注目していた『バガヴァッド・ギーター』の倫理にも通じるし、ウェーバーならこれを「心意倫理（Gesinnungsethik）」と呼ぶだろう¹⁸。

分別意識（自我・個己）を滅却し、無念、無心、「無所住」になつた境地を鈴木は「絶対無」と呼ぶ（鈴木全集五卷四〇一～四〇二頁）。そこから「はたらき」が出てくる（鈴木全集五卷四〇二頁）。無分別から分別が出てくる。「無分別心は分別心と共に働いてゐる」（鈴木全集五卷三九二頁）。鈴木のいう「無分別の分別」である（鈴木全集五卷四〇三頁）。これは「はからのない」ことであり、親鸞のいう「自然法爾じねんほうに」でもある。それは「受動性」とも言えるし、仏教で「如（そのように）」、「只麼しちも」、「そのまま」と表現されてきたことである。このような境地を表現するものとして鈴木は次の二つの言葉を挙げてゐる（鈴木全集五卷四〇三頁）。

「心の欲するところに従ひて矩を踰えず」（孔子）

「生きながら死人となりてなり果てて心のままにするわざぞよき」（ぶなん無難）

「生きながら死人となる」という表現は、ウェーバーが「世俗内的神秘主義」の生き方の特徴とした「匿名性（Inkognito）」にあたるだろう。

④ 「絶対の現在」

趙州（七七八―八九七年）は或るとき雲水に向かつて「お前達は十二時に使はれてゐるが、わしは十二時を使つてゐる」と語つたという（鈴木全集五卷四二二頁）。一日を物理的に十二分割して「十二時」という制度をつくつたのは便宜上の人為である。

「自分で分けた時間に自分が使はれてゐるやうでは、甚だ不都合であらう。使ふために分けたので、使はれるためではなかつたのである。」（鈴木全集五卷四二二頁）

そういう「十二時」から独立・超越した境地が必要である。「十二時」の出てくるところに立つ根本的な時間は、過去／現在／未来に分けて考えられるものではなく、「絶対の現在」と言われる。

『金剛般若経』は「過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得」と言う（三世心不可得」とまとめられる）。心はとらえられない（「不可得」。しかし、「絶対の現在」の境地に至れるなら、「過去でも、未来でも、永遠でも、不可得のままでも可得となる」（鈴木全集五卷四三〇頁）と鈴木は言う。

「絶対の現在と云ふのは西田哲学の言葉である」（鈴木全集五卷四三〇頁）と指摘した上で、鈴木は次のように言う。「三世中の現在は相対的で、過去に対し、未来に対してゐる。絶対の現在は禪者の云ふ一念である、又は一念不生である、即今の事である。すべてはこの絶対の現在から生れ出て、またそこへ滅し去るのである。これを形で顕はすと、時間は直線に見てはいけない。円にしなくてはならぬ。総てが過去・現在・未来と、直線の時間の上に連続して行くものと考へると、その考へはいつか行き詰る。分別識ではさうならざるを得ない。これに反して、靈性的直覚の中から見ると、一念の円相の上に、過去・現在・未来が現出し没入するといふやうに道取しなくてはならぬのである。それで一念又は一念不生のうちに、千年があり、万年があり、無量劫があるのである。云ひ換へれば、一念の上に、過去も、未来も、現在も、皆悉く映つてゐるのである。」（鈴木全集五卷四三〇頁）

「一念の円相」といわれるときの「円相」は、禪で「絶対無」（身心脱落）の境地として円相を描く伝統¹⁹を踏まえているものと推測される。

時間というものを、過去・現在・未来へと流れていく「直線」的なものと捉える「分別識」から脱却して「靈性的直覚」の立場に立つとき、

「一念の円相の上に、過去・現在・未来が現出し没入する」、

「一念の上に、過去も、未来も、現在も、皆悉く映つてゐる」

ことが洞察される。この「一念」が「絶対の現在」である。「すべてはこの絶対の現在から生れ出て、またそこへ滅し去る」。

「絶対の現在」のことを鈴木は「円周のない円環」と表現したりもする。

「この円環は円周がないから、中心は到る処に在る。自分がかうして居る、ここが直ちに天地の中心である、

絶対の現在である、……誰もかもが中心である、そして相互に融会して相礙えない。個己はいずれも個であ

つて、しかも超個たるを妨げない。円融無礙である。」（鈴木全集五卷四二八頁）

それぞれの「個」が「個」でありながら「超個」でもある。おのおのの個が「中心」となる（この論点は第二篇の親鸞論の中でも言及されていた。鈴木全集八卷一二二～一二三頁）。

「周辺に妨げられない一円相の中で、至る所に中心を据ゑてゐる」（鈴木全集五卷四三二頁）

「円周で限られない一円相の中、至るところに中心がある」（鈴木全集五卷四三九頁）。

それぞれの個という「中心」がお互いに働きかけ合っている。これは華嚴哲学でいう「事事無礙法界」にあたり多が一となる「汎神論」的な「理事無礙法界」、そして最後に「事事無礙法界」を説く。「事事無礙法界」とは、

「一々の個物がお互に融通無礙の働きをする」、「千差万別の個物が、一一自らの位を守つてゐながら、そのまま他の一一に転位する」という立場であり、「事が理なのであり、理が事である。理外の事なく、事外の理なし」だと言われている（鈴木全集五卷四三三～四四四頁）。

「事事無礙法界」は戦後、昭和二十一年に刊行された『靈性的日本の建設』の中で鈴木が改めて主張することになる立場である。難解な立場なので、鎌田茂雄による説明⁽²⁾で補つておきたい。

鎌田によれば、『大乘起信論』に「真如の不変「理」が随縁「事」して方法になる」という考え方があつた。ここでは理と事とが無礙の関係にある。仏性と衆生とが無礙の関係にあるということも、理事無礙法界の立場である。「事事無礙法界」では「理」が消えているが、「事法界」とは異なる。事法界では、人間／山／川は別々だが、「事事無礙法界になると、人間が山で、山が人間になり、つながつてくる関係になる。」（一九〇頁）人間の意志・情は物に「乗り移つていく」。「ひとたび山に対しても川に対しても愛着をもつたりすると、山と人が一つになつていく、人と川も一つになつていく。それを事事無礙法界と呼ぶわけである。」（一九二頁）それは「ありとあらゆるもの、ありとあらゆる人、そういうものが溶け合う世界」（一九六頁）である。

人と人との関係で「事事無礙法界」を考えると、自分が他人の心身を思いやつて共感するとき、自分と他人との境はなくなり（無礙）一体化している。この一体化のもとで、他人の苦しみを取り除こうとする意志が生じ、行為が誘発される。これが「慈悲」である。

⑤ 智と悲

『日本の靈性』の中で、（阿弥陀仏の大慈大悲以外には）「慈悲」という論点はあまり表面に出てこない。むしろ、とくに禅思想においては悲（愛）よりも智（知）にウエイトが置かれているようでもある。しかし、次のような鈴木木の指摘は、人は「靈性」や「無分別」の立場に立つとき、おのずからエゴイズムから解放されて「慈悲」の

実践へと向かっているということを示唆している。

「本当の愛は個人的なるものの奥に、我も人もと云ふところがなくてはいけない。此に宗教がある、靈性の生活がある。」（鈴木全集八卷四六頁）

「集団生活を規制するものは合目的性の原理でなければならぬ。が、この原理はまたその中に自らを立てて他を排ける性格をもつてゐることを忘れてはならぬ。これが却つて相互を滅亡に導く原理となるのである。ここに大いなる矛盾がある。どうしても無分別の分別の世界がそこに展開せられなければならぬ、即ち大悲の本願といふ原理に撞著しなければならぬ。」（鈴木全集五卷三九七―三九八頁）

そもそも『日本的靈性』で鈴木が「大地」という言葉を提示していたのも、抽象性・観念性に対する具体性・現実性また個体の根源を重んじていたからだとともに、大地の「限りなき愛」、「包容性」、つまりはその「慈悲」性を人間が学びとることを求めていたからでもあった。

初版『日本的靈性』の最後をしめくくる節は「四弘誓願」をめぐって論じられている。

「衆生は無辺なれど誓願して度せん。

煩惱は無尽なれど誓願して断ぜん。

法門は無量なれど誓願して学ばん。

仏道は無上なれど誓願して成ぜん。」

これが「四弘誓願」である。鈴木は「これは誠に結構な文句」なのだが、「現実では知的方面が余りに強調せられて、悲的方面が頗る閑却せられる」、「禪者は往往に大慈大悲といふ心持を忘れることがある」と主張する（鈴木全集五卷四五三―四五四頁）。つまり、「四弘誓願」の冒頭は衆生救済すなわち「利他」を説いているにもかかわらず、現実には知（智）が強調される一方で「悲」は重要視されていないのではないかという問題提起である。

人間にはたしかに「自利」の心があるが、同時に「利他」の心もある。

「自利が人間の本性であると云ふならば、利他もまた人間の本性だ。人間は決して自利の塊りではない。」（鈴木全集五卷四五四頁）

もともと自分と他人とが分かれていて、自分が他人の苦しみに同情するというわけではない。自分と他人とは本来一体だから他人の苦しみが自分の苦しみとして感じられるのである。

「まづ自と他とを分けて、自分はかうだ、そこで他人はどうだと云つて、それを自分に引き当てて同情を出すのだと云ふよりも、自と他とは始めから区別せられないで、吾等には各自に何か本具底なものがあつて、それが自他を超越して動くのだと考へたい。この動きが始めから各自にあるので、所謂『他』人の苦しみを、自分の苦しみに引きかへて見ることが出来るのである。自と他といふものが始めから分かれてゐるとすれば、他人の苦しみを、自分の苦しみに引き当てて感じることは出来ないわけである。……『衆生無辺誓願度』は、分別の上で、他人の苦しみ、自分の苦しみと云ふやうにわけて感ずるのでなくして、存在一般の苦しみ、世界苦或は宇宙苦といふやうなものに対しての大悲の動きである。」（鈴木全集五卷四五四～四五五頁）

自他一体という論点は、かつて『大乘仏教概論』で鈴木がショーペンハウアーを援用していたことを思い出させる。ただし、『大乘起信論』を中心に論じられた『大乘仏教概論』は、どちらかと言うと「理事無礙法界」（即多）の立場だったと言えるかもしれない。『日本の靈性』では、「多」の中の「自」と「他」とが一体（融通無碍）だという「理事無礙法界」の立場に重心が移つていると考えられる。

「悲即智、智即悲」

「大智が在るところに大悲があり、大悲の在る処に大智がまた在る」

と鈴木は言う（鈴木全集五卷四五五頁）。

「悲」と「智」との一体性というこの『日本的靈性』最後のメッセージは、二十代の鈴木が『大乘仏教概論』で主張して以来、一貫して主張してきた論点だった。かつて鈴木は、四つの誓願のうち、第二願の、煩惱を断ずることが第一だと考えていたらしいが、やはり第一願の、衆生救済が第一だと実感するようになったという。アメリカ滞在中の鈴木が西田幾多郎に宛てて書いた明治三十四（一九〇二）年一月二十一日付けの書簡にその思いがつけられている（鈴木全集三六卷二〇九頁）。仏教が「愛」をないがしろにして「知」に偏してはならないという立場はその頃以来の一貫した鈴木の見方であった。

(4) 論点の整理

『日本的靈性』のうち、重要だと思われる論点を改めていくつか列挙しておきたい。

①鈴木は「靈性」という概念を設定した。それは、二元的ではなく一元的であり、「精神」よりも心の奥から働き出し、いったん現世を否定したのちに現世肯定へとたちかえるような心の働きである。一方で鈴木は、個体の根源にあり、包容力をもつ「大地」という概念を立て、靈性に不可欠な要件とした。靈性の現れ方は文化によって異なるとし、日本における靈性の現れ方を「日本的靈性」という名のもとに追究しようとした。日本において靈性の奥深い働きが発揮された局面として鎌倉時代の浄土系思想と禅思想とが着目された。その際、仏教の日本伝来を、外来思想の輸入というよりも、日本に本来あった考え方が仏教伝来を機に展開したという意味で、日本文化の内発性・主体性を鈴木は強調した。

②浄土系思想についての考察では、次の三つの局面が追究された。法然の、無学でも「一心」に称名念仏にうちこむ姿勢、親鸞の、「大地」に密着して「一人」としての個に徹することによって「超個己」に相即する生き様、そして、すでに極楽往生を確信して「南無阿弥陀仏」と唱えながら、衆生済度としてひたす

ら自分の職業に従事する浅原才市をはじめとする「妙好人」たちの生き方。いずれの局面でも、念仏を極楽往生のための手段と考えることなく、念仏そのもの、あるいは、阿弥陀仏への信仰そのものもつばら重んじられた。

③ 禅思想についての考察では、まず認識上のレベルで、いったん否定をしてその上で肯定するという「即非の論理」と呼ばれる考え方を打ち出した。また、もう一方で実践上のレベルで、執着しない（「無所住」）生き方、行為の報酬を顧慮せずに行為そのものに専念し「成りきる」という生き方を示した。〃円周で限定されない、至るところが中心の一円相〃というモデルに象徴される世界観、すなわち、（直線的時間観ではなく）円環的な時間観、「永遠の今」としての「絶対の現在」という境地、それぞれの個物が互いに融通無礙となる「事事無礙法界」と呼ばれる華嚴の世界観が示された。

④ 浄土系思想は「情性的」、禅思想は「知性的」という対照性はあるものの、浄土系思想と禅思想それぞれの高められた境地では、雑念を払って一心不乱になりきる境地、核心に向かって飛び込む直接性という点で重なり合うところがあると鈴木は主張した。鈴木によれば、浄土系思想にとくに表現されている「大悲」、禅思想が追究した「大智」という二つの局面はいずれも仏教の核心に位置する要件である。前者の「大悲」が神道には欠けているという指摘もあった。鈴木にとって神道は、靈性的ではなく情性的、否定を欠いた素朴な現世肯定であった。

二 「靈性」概念をめぐる

前章で『日本的靈性』の全体としての論旨を確認した。以下の諸章では、これを踏まえて、いくつかの局面に

ついで考察を加えてみたい。

『日本的靈性』という著作を目の前にするとき、何よりも関心を惹くのは、書名にも付けられている「靈性」という不可解な言葉である。

我々は日本語の使い方として、そもそも「靈」という言葉を「祖先の靈」とか「幽靈」とかいふ以外に使っていないのではなからうか。鈴木大拙が提起した「靈性」という概念は、今日の日本語においてもなかなかしつくりとしない言葉なのである。ただ、しつくりとはしないままに、様々な立場から（場合によっては誤解されながらも）シンパシーを感じられるようになってきた。心の癒しを求める「スピリチュアリティ」の領域がとみに流行²¹したり、キリスト教の中の「靈性」思想が着目²²されたりする現代にあつて、このような動きと関連づけられて、ときどき鈴木木の「靈性」概念が注目されている²³。そのような試みはそれぞれに興味深くはあるのだが、鈴木木の「靈性」概念は今日いう「スピリチュアリティ」ともキリスト教の「靈性」ともストリートにつながるものではない。いったんはこれらと切り離して、鈴木木の「靈性」とは何かを問わなければならない。

『日本的靈性』における「靈性」とは何かについては前章(1)で確認した。本章では、それ以前に鈴木が「靈性」をどういうものとして考えていたのか、また、鈴木木の「靈性」概念の形成の上で影響を与えた思想があつたのかどうかについて検討してみたい。

中公クラシックス版『日本的靈性』に付けられた桐田清秀による解説論文「大拙の仕事と『日本的靈性』の世界」によれば、まず、一八九〇年、十九歳の鈴木山の山本良吉宛て書簡の中に「靈性」という言葉が見出され、また、論文「安心立命之地」（一八九三年）の中でも「靈性」という言葉が使われている。それから五十年を経て『日本的靈性』（一九四四年）に使われた「靈性」概念には、「当時の超国家主義的・軍国主義的な『日本精神』といわれているものとは違うのだという明確な意思表示」があるとともに、鈴木は「究極的な宗教的眞実には普遍性

があり、その真実においてはいずれの宗教にも共通するものがあると考えていた」ので、「その共通する究極的真実を、特定宗教の制約を受けずに普遍性をもつものとして表現しようとしたのが『靈性』の用語である」と桐田は指摘している²⁴⁾。

末木文美士は角川文庫版『日本の靈性』に付せられた「解説」の中で、カトリックの吉満義彦（一九〇四―一九四五年）が使っていた「靈性」概念を指摘している²⁵⁾。吉満は「戦争イデオロギーの形成に大きな役割を果たした『近代の超克』の座談会（一九四三）で、ただ一人日本主義的な『近代の超克』論に背を向けたカトリック」であり、彼は「新しき知性と靈性の秩序」という論文の中で『靈性』を失った近代を批判し、中世の『靈性』觀念の復興を訴える。『日本精神』に対する批判」という点で鈴木の「日本の靈性」論と吉満の立場とは一致する。

桐田・末木の指摘を踏まえ、さらに、いくつか補足しておきたい。

桐田の指摘のとおり、明治二十三（一八九〇）年五月一日山本良吉（西田幾多郎とともに、金沢の第四高等中学校以来の親友）宛て書簡の中で、

「靈性ノ命運ハ決シテ此種瑣事ノ支配スベキ所ニアラズ。天地モ其大ヲ失シ、千歳モ其久ヲ失スルモノハ実ニ此ノ靈性ニ外ナラザルナリ。」（鈴木全集三六卷二〇頁）

と書かれている。「功名栄達」、「名利」、「名声」は一時的なものでむなし。むなしくない生き方をしたいという趣旨だと考えられる。

一八九〇年頃に鈴木が使っていた「靈性」という概念は、当時の思想界における「靈性」概念をそのままなぞっているのだろうと推測される。

たとえば、明治二十一（一八八八）年、八回にわたって『哲学館講義録』に掲載された清沢満之（一八六三―

一九〇三年。當時は徳永滿之の「純正哲学」⁽²⁶⁾の末尾に次のような文章がある。

「所謂ル自体ヲ保持スルハ知覚ヲ存スルノ外アル可カラズ 一体ヲ保持スルハ自ラ之ヲ現前セサル可カラズ 是レ蓋靈性ノ効能ナリ 故ニ事物ハ靈性的実体ニアラズンハ決シテ事物タル能ハサルナリ 靈性的実体ナルカユヘニ能ク其自体ヲ保持シ能ク相状ノ本体タルコトヲ得ルナリ」(五二頁、傍点引用者)

ここでの「靈性」は、知覚、意識、内面、心理、精神といった意味で使われているものと考えられる。清沢はまた、「心靈論」という言葉も使う(二二頁)。この「心霊」も意識ないし精神という意味のようである。「純正哲学」の冒頭で清沢は、ロツツエ(二八一七―一八八一年)の説に依拠して講説する旨を記している(三三頁)。

一八九三年と一八九四年に『宗教』に発表された「安心立命の地」(鈴木全集三〇卷一―二〇頁)は、タイトルどおり、いかにすれば「安心立命の地」に到達できるのかを問いかけた論考である。冒頭に、「何処より何物か何処へかの疑問」(すなわち、人はどこから来て、何物で、どこに行くのかという疑問)が、一切の問題に先立って知りたい疑問だというエマーソンの『代表的人物』の中の言葉が挙げられている(鈴木全集三〇卷三三頁。この「代表的人物」六人のうちの一人がスウェーデンボルグであるから、鈴木はこの時点でスウェーデンボルグのことを知っていたと推測できる)。この問いに答えるのは「科学」でもなく「哲学」でもなく「宗教」でもない。鈴木の結果は、

「先づ去つて直に活天地を觀よ、直に靈性を悟せよ、一大光明は此より起りて黒闇を照破し了せん」(鈴木全集三〇卷一五頁)

「進んで千變万化の現象を後にし、直ちに万物一体の処、物我不二の境に到らば、宇宙本来の真面目は自ら現はれ来らん」(鈴木全集三〇卷一六頁)

「安心立命の地は実に一たび真如(God)又はAbsolute何れにしもよし、名は実にあらん)の光を瞥見するにあり、直下に会するにあり」(鈴木全集三〇卷一九―二〇頁)

つまり、世界の根源的なあり方を「直覚」することによってこそ「安心立命の地」に到達できるということであつた。この論文の中に「靈性」という言葉は六回登場する（鈴木全集三〇巻八、一一、一五頁）。ただし、ここでの「靈性」が意味するのは心、心性という意味であり、『日本の靈性』で用いられる「靈性」の意味内容では使われていない。桐田清秀は前掲論文で

「彼「鈴木」の処女論文『安心立命之地』（一八九三）にも『靈性』は『万物一体の処、物我不二の境に到らば、宇宙本来の真面目は現はれ来らん』というように『靈性』の語を使っている。」（桐田論文、一七頁）と書いているが、鈴木はそのような形で「靈性」という言葉を使つてはいない。

鈴木の若い頃の著作『新宗教論』（一八九六年）の中にも「靈性」という言葉は見出せる（鈴木全集二三巻七三、八五、九四、一四二、一四三、一四五頁）。

「独逸の大哲学者カント曰く、『最高の善は実地上靈性の不生不滅を先づ仮定したるにあらざれば存在する能はず』と。」（鈴木全集二三巻八五～八六頁）

という叙述から察するに、この「靈性」は「心」ないし「靈魂」を意味するSeeleへの訳語として使われているようである⁽²⁷⁾。

「人類の人類たる所以は、其肉体の如何にあらずして其靈性にある」（鈴木全集二三巻一四三頁）
 というような表現からは、「靈性」が「肉体」と対置されていて、人間の精神的側面を表していることが推測される。
 「靈性」は今日 spirit へなごし spirituality へと訳される⁽²⁸⁾のが通例であるが、魂 (Seele, soul) と靈 (Geist, spirit)、両者の意味がともに「靈性」という言葉の中に込められていることには注意しておきたい。

ところで、スウェーデンボルグ思想への一時期の鈴木木の接近に着目する新しい視点（吉永進一ヤトマス・ツイード）も参考になる。

自らの神秘的体験をもとに「靈界」について著述したスウェーデンボルグ（二六八八―一七七二年）の思想は十九世紀のアメリカで影響力をもっていた。その信徒の一人、ハーマン・カール・ヴェッターリング（二八四九―一九三一年、「フィランジ・ダーサ」と名乗る）は、一八八七年の著作の中で、このスウェーデンボルグの思想は仏教と接点をもつものと主張した。この著作は一八九三年に日本語に翻訳されている。

スウェーデンボルグ思想と仏教とを関連づける見方が存在することは、この著作を通じて鈴木木の知識の中にあつたのかもしれない。しかし、鈴木がスウェーデンボルグへの興味をかきたてられたのはアメリカ滞在中の一九〇三年、ラ・サールのケーラスを訪ねてきたアルバート・ジョゼフ・エドマンズ（二八五七―一九四一年）との出会いを機縁としている。エドマンズは、フレンド派（クエーカー）の信仰を保ちながら、スウェーデンボルグ思想、さらに仏教にも魅了されていた人物である⁽²⁹⁾。

鈴木は、一九一〇年から一九一五年の間にスウェーデンボルグの著作四冊を翻訳、出版し、彼の伝記も出版している。「日本スウェーデンボルグ協会」の会員としても活動した。一九一二年、同協会の年報に収められた鈴木木の講演は次のように締めくくられている。

「いまでも存在する無数の寺院、僧院、神社などから分かるように、旧日本は宗教的で靈的 (spiritual) でした。スウェーデンボルグにも来て貰い、新日本が今再び確固たる靈性 (spirituality) の立脚点に置かれるよう、援助してもらわねばなりません。この講演を締めくくるに当たって、スウェーデンボルグをすっかり精読する機会を与えていただいたことに感謝したいと思います。スウェーデンボルグのおかげで、私は、靈 (the spirit) に属す非常に多くの美しく高貴な物事に対して目を開かれたのです。私の次の任務は、高められた悟性によって意志を浄化し、彼のすばらしいメッセージを靈的に (spiritually) 理解することでしょう。」⁽³⁰⁾

この文章の中での「靈 (spirit)」と「悟性」の類出は、鈴木のいう「靈性」概念が、——その端緒ではないが形

成過程において——スウェーデンボルグ思想への関わりの中で学びとられたものと考えることを促している³¹⁾。

三 「即非の論理」をめぐる

第一章(3)②の中ですでに述べたように、第五篇「金剛経の禪」の中で、『金剛経』の第十三節にあるという言葉

「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」
を鈴木は

「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、すなわち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである」と「述べ書き」した上で、さらにこれを「公式的」にして、

「AはAだというのは、AはAでない、故に、AはAである」

と一般化する(鈴木全集五卷三八〇〜三八一頁)。そして、これを「即非の論理」と名づけた(鈴木全集五卷三八七頁)。おそらくは『日本の靈性』の論点のうち最もとりあげられることの多かったこの「即非の論理」というテーマについて検討してみたい。

まずは、鈴木という「即非の論理」を、いったん『金剛般若経』の文脈にもどして考えてみよう。

『金剛般若経』³²⁾は般若經典の一つである。「空」の思想を説いているにもかかわらず「空」という語を用いていない点などから、この『金剛般若経』の成立時期は大乗仏教が固定化・定式化する以前であり、西暦一五〇ないし二〇〇年頃だと考えられている(『般若心経・金剛般若経』一九七〜二〇二頁)。

世尊(如来)と長老スブーティ(須菩提)との対話という形をとり、自我や他人に対する執着を捨て去り、何

物にもとらわれない心をもつことが仏教の理想の境地であること、あるいは、經典に示された仏の教え（たとえば「無我」）を人々に説くことは、如来への多大な施しよりもはるかに立派な功德を積むことになることなどを説いている。

実は、鈴木が挙げている「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」（「私の説き給う般若波羅蜜というものは、すなわち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである」という言葉を、岩波文庫の鳩摩羅什訳『金剛般若経』第十三節の中に探しても、そのままの形では見つからない。しかし、サンスクリットからの邦訳のうち次の言葉の一部であることは間違いないだろう。同じ箇所二つの邦訳を併記してみる。

「スプーティよ、この法門は『智慧の完成』と名づけられる。そのように記憶するがよい。それはなぜかという、スプーティよ、『如来によつて説かれた「智慧の完成」は、智慧の完成ではない』と如来によつて説かれてゐるからだ。それだからこそ、『智慧の完成』と言われるのだ。」（中村・紀野訳七一、七三頁）

「スプーティよ、この法門の名は『知恵の完成』（般若波羅蜜多）である。そのようにこれを受持するがよい。それはなぜか。スプーティよ、如来によつて説かれた『知恵の完成』は、すなわち完成ではない、と如来は説かれたのであつて、それゆえ、『知恵の完成』といわれるからである」（長尾訳三二一～三三三頁）

この二つの訳はサンスクリット原典からの邦訳である。この部分の漢訳は

「是經名為金剛般若波羅蜜。以是名字汝當奉持。所以者何。須菩提。仏説般若波羅蜜。則非般若波羅蜜。」（中村・紀野訳七二頁。現代の字体に変更した。以下同様）、

その書き下しは、

「この經を名づけて金剛般若波羅蜜となす。この名字をもつて、汝、まさに奉持すべし。所以はいかに。須菩提よ、仏の般若波羅蜜を説けるは、すなわち、般若波羅蜜に非ざればなり。」（同）

となつてゐる。つまり、サンスクリットからの訳の「それだからこそ、『智慧の完成』と言われるのだ。」(「それゆゑ、『知恵の完成』といわれる」)の部分が漢訳文には欠落してゐる。Aと名付ける。なぜならAはAではないから。という形の文章を、AはAではないからAと名付ける。という形に鈴木がパラフレーズしたことなのだろうか。

厳密に言えば、仏の説く般若波羅蜜は般若波羅蜜ではないから、この経を金剛般若波羅蜜と名付ける。という漢文は、AはAではないからAと名付ける。にはならない。名付けられるのは「般若波羅蜜」ではなく「金剛般若波羅蜜」だからである。また、鳩摩羅什訳『金剛般若経』では「則非」であり、鈴木という「即非」ではない。鈴木が依拠したのが鳩摩羅什訳以外の漢訳かもしれないので、『大藏経』に収められている他の漢訳もチェックしてみた。中村元によれば、『金剛般若経』には九種類の漢訳がある。すなわち、鳩摩羅什訳が一点(四〇二年)、菩提流支訳が二種類(五〇九年)、真諦訳が一点(五六二年)、笈多訳が二点(五九二年の訳と六一三年の訳)、玄奘訳が二点(六四八年の訳と六六〇、六六三年の訳)、義浄訳が一点(七〇三年)、である³³。すべてチェックしてみたが、鈴木が挙げている「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」というフレーズは見出せない。

右の部分(コンゼ校訂本の「一三C」とは異なる箇所ではあるが、菩提流支による漢訳(第二本)と真諦による漢訳の中に、

「説般若波羅蜜即非般若波羅蜜。故説般若波羅蜜。」(『大正新脩 大藏経』第八卷七五九、七六三頁)という言葉が見出せる。

また、笈多による漢訳の中(「一三C」)に、

「智慧彼岸到。如来説彼如是。非彼岸到。彼故説名智慧彼岸到者。」(同七六八頁)という言葉がある。「智慧彼岸到」は「般若波羅蜜」のことである。

これらは鈴木木の挙げているフレーズに近い。

鈴木木は、サンスクリット原典も読み、また、数種の漢訳も読み、いろいろな情報を総合した上で、鳩摩羅什訳をパラフレーズして、「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」と書いているのだろうか。そういう加工を入れるのであれば、その説明を加えるべきだったのではないかと今日の我々には思われる（あるいは、鈴木木以前からそういう慣わしがあったのだろうか）。

鈴木木の着目するこの箇所についての疑問はほかにもある。たとえば、「述べ書き」の「と名づける」が「公式」では「である」になっていることも疑問を感じさせる³⁴。「である」となれば「肯定」となり、この「公式」は否定（「でない」と肯定（「である」と）との論理上の「矛盾」を際立たせる結果になる。そして、論理上では矛盾があっても、靈性の立場（禪の立場）では矛盾が克服される（「矛盾の自己同一」という鈴木木の主張が加えられる。だが、そもそもこの「否定であり肯定である」という構成自体が作られた虚構ではなかったのだろうか）。

ともあれ、鈴木木の着眼したとおり、 A は A でないと如來は説いた、それゆえ A である（ A と名付けられる） A という論法はこの『金剛般若經』の中にたしかに類出している。 A に相当するものとしては次のような言葉が現れる。「仏土を莊嚴す（国土の建設）」(10b, 17g)³⁵、「微塵（大地の塵）」(13c)、「世界（世界）」(13c)、「三十二相（偉大な人物に具わる三十二の特徴）」(13d)、「実相（真実だとう思ふ）」(14a)、「一切の法（あらゆる法）」(17d)、「人身長大（身が整い身の大きな人）」(17e)、「心（心の流れ）」(18b)、「色身を具足す（端麗な身体を完成しつゝる）」(20a)、「諸相を具足す（特徴をそなえてゝる）」(20b)、「法を説く（法の教示）」(21a)、「衆生（生きてゝるもの）」(21b)、「善法（善の法）」(23)、「微塵衆（原子の集合体）」(30a)、「三千大千世界（はつしない宇宙）」(30b)、「一合相（全一休という執着）」(30b)、「我見、人見、衆生見、寿者見（自我についての見解、生きてゝるものについての見解、個体についての見解、個人についての見解）」(31a)、「法相（ A とがらう思ふ）」(31b)。

「仏説A、即非A。是名A」という、鈴木のフレーズ「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」と同じ形のフレーズも見出せる（傍点引用者）。

「如来説莊嚴仏土者。即非莊嚴是名莊嚴。」(17f)

「如来説具足色身。即非具足色身。是名具足色身。」(19)

「如来説諸相具足即非具足。是名諸相具足。」(30b)

「世尊説我見人見衆生見寿者見即非我見人見衆生見寿者見。是名我見人見衆生見寿者見。」(32a)

〃Aではない〃という否定には、Aを実体視してそれには執着してはいけないという含意があるようである³⁶。そのことを踏まえ、実体視を排除した上で〃Aである(Aと名付けられる)〃と最後に肯定されている。

長尾雅人は「解説」の中で、

「この肯定↓否定↓肯定の逆説的な表現こそは、『空』の直接的な自己表現にほかならない。……この空の論理は、論理のための論理ではなく、実は人々の執着を断つための一つの手段でもあった。その意味では、この経の全体は無執着の実現をめざすもの、とも考えられている。」³⁷

と書いている。

ところで、「AはAではない、故に、AはAである」の「故に」については、むしろ「シカシ」であれば意味は通じやすくなるのになぜ「故に」なのか、という疑問もある³⁸。漢訳文には「故に」がないものもある。たとえば、漢訳文で

「仏土を莊嚴すというは、すなわち、莊嚴に非ざればなり。これを莊嚴と名づくるなり。〔莊嚴仏土者則非莊嚴。是名莊嚴。〕」

と書かれている部分(10b)のサンسكريット原典からの邦訳は

「如来は△国土の建設、国土の建設というの、建設でないことだ▽と説かれているからだ。それだからこそ、△国土の建設▽と言われるのだ。」（中村・紀野訳六七頁）

「国土の光輝、国土の光輝というのは、それは光輝ではないのだと、如来は説かれたのであり、それゆえ、国土の光輝というのだからである」（長尾訳二八頁）

である。私は残念ながらサンスクリット語がわからないのだが、邦訳から察すると、「それだからこそ（それゆえ）」という言葉があるのだろう。しかし漢訳文ではそれがなく、「これを……と名づくるなり」となっている。「AはAでない」と如来は説かれている。それだからこそAと言われるのだ。」これは普通の論理ではない。おそらくは漢訳者もそこにとまどって「それだからこそ」という言葉をカットしたのではなからうか（ただし、「是故名一切法」(17d)のように、漢訳文に「この故に」が含まれる文がないわけではない）。

末木文美士は、『仏教——言葉の思想史』³⁹ 第五章「即非」において、『金剛般若経』の中に見出される「即非の論理」のそれぞれの文脈での意味合いを追求した上で次のような見解に到達している。

「△即非の論理▽は決して抽象的に何にでも当てはめられる論理ではない。むしろ、既存の実践体系の枠を使いながら、その固定性を流動化させ、それをより高次元の世界に向けて進ませる極めて実践的な指向性をもった表現形式なのである。」（同書一八八頁）

「△即非の論理▽は原則的に本経以前に確立していたと考えられる概念や実践に関して、その概念の固定化を防ぎ、新たな立場からの見直しを図る場合に用いられる」（同書一九五頁）

つまり、『金剛般若経』の「即非の論理」は、既存の概念への新たな見直しという具体的な目的のもとで使われたのであって、それを鈴木のように「Aは……」という形で一般化・公式化して「A」に「山」でも「川」でも何でも名詞を入れてよいという話ではないということである。

末木はまた、鈴木「即非の論理」理解は禪の立場からのものであり、『金剛般若経』は必ずしも禪の立場から解釈されなければならないものではないことも指摘している（同書一九六頁）。

そもそも「三世心不可得」の話（『日本の靈性』第五篇第四章・第五章）に関しても、『金剛般若経』のテキストはあくまでも「不可得」と言っている（中村・紀野訳一〇四頁）にもかかわらず、鈴木は「不可得」でしかも「可得」なのだと言っている。

「その現在心の不可得が、不可得のまままで可得せられてゐるのである。即ち不可得の可得、可得の不可得である。」（鈴木全集五卷四一五頁）

「禪又は靈性的直覚の上では、不可得の可得で、ただの可得でない、又は可得の不可得である。」（鈴木全集五卷四一七頁）

「一念は現在である。この現在を把得さへ出来れば、過去でも、未来でも、永遠でも、不可得のまままで可得となるのである。」（鈴木全集五卷四三〇頁）

「不可得と云ふと、如何にも頼りのないやうに感ぜられるかも知れないが、此語の意味は、消極的・否定的ではなくて、実に積極的・肯定的なのである。それで不可得の可得、或は可得の不可得と云つてよい。」（鈴木全集五卷四三〇頁）

この見解は、テキストの素朴な理解からは逸脱していると思われるが、これも禪（靈性的直覚）の立場からはそう解釈できるといふことであろうか⁽⁴⁾。

ところで、「禪の立場」、鈴木「の解釈からいったん離れてみたとき、「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」という言葉の意味は、〃仏が「般若波羅蜜」として語っている当のものは、本来そのような形で語りうるものではないが、仮りにそういう名前を付けて論じているだけだ〃というふうに解釈してもよいのではな

ろうか。たとえば、老子が本来名付けられないものに敢えて「道」という名を仮りに与えたように。『老子』^④の次に次のような言葉がある。

「道の道とす可きは、常の道に非ず。」（一二二頁）

「道は常に名なし。」（二五一頁）

「道は隠れて名無し。」（一九六頁）

老子にとっての「道」のように、根本ではあるが（あるいは、根本であるがゆえに）名付けられないというふうを考えれば、鈴木大拙のいう「靈性」概念にしても、そもそもは名付けられないし、名付けてしまうと実体視されて誤解されかねないものではあるが、しかし或る種の問題提起のためにはこの言葉を使ってみる意義はある、というふうに考えられる。すなわち、 \hookrightarrow 靈性は靈性ではないが、靈性と名付ける \hookrightarrow ということである。このように \hookrightarrow 本来Aではないが、Aと名前を付ける \hookrightarrow ということであれば、これは必ずしも鈴木の公式「AはAだ」というのは、AはAでない、故に、AはAである」にはならないだろう。

いずれにせよ、『金剛般若経』から「即非の論理」をとりだして一般化した鈴木の解釈は、末木のいうように「禪の立場」に基づくものであった。ただ、それだけでもなかった。仏教という東洋の古典思想を近代の西洋哲学の世界へとリンクさせて、しかも西洋哲学をのりこえうる思想を東洋から発信したいという思いに由来するものでもあった。この思いに導かれている点で鈴木大拙は西田幾多郎と共通の基盤の上に立っている。『日本的靈性』の中で「絶対の現在」とか「矛盾の自己同一」という西田の言葉を鈴木が使っていたことについては既に述べた。「矛盾」や「論理」や「肯定／否定」という言葉を鈴木がしばしば使うのも西田幾多郎からの影響かもしれない。「即非の論理」は、我々には謎めいて見えても、盟友西田幾多郎にとっては感銘深く刺激的なメッセージとしてうけとられることになる。西田の共鳴の様子を次章で見よう。

註

- (1) 鈴木大拙讃仰と鈴木大拙批判、双方の論調について、小川隆「リチャード・ジャフィ『Zen and Japanese Culture』二〇一〇年版解説」『思想』、二〇一四年六月、岩波書店、八五～九三頁。
- (2) ロバート・H・シャーフによれば、鈴木大拙ら近代日本の知識人たちは、「技術上・軍事上の圧倒的な優位と危うく連結された、西洋のすさまじい文化的傲慢さに直面し」、西洋の物質主義や精神的疎外の「まさしくアンチテーゼとして日本の民族性を考えるようになった」(p.35)。菅野はか訳一〇〇頁)。その「西洋」像は矮小化されていた。禅は「純粹経験」であり、「非歴史的 (ahistorical)・超文化的経験」(p.1)。菅野はか訳八一頁)。だとされてきたが、彼らの「日本人論」こそが「非歴史的」である (p.35)。菅野はか訳一〇〇頁)、とシャーフは主張した。そもそも西田や鈴木「超歴史的」な禅が日本の禅教団の「歴史的」な伝統から離れている点が指摘され、また、諸宗教の中で直覚としての禅の経験を特別視することと、この禅の経験を諸文化形態において開花させ涵養した日本人の精神的特性を特別視することが鈴木においてリンクされていること、西洋人には禅は理解できないという鈴木「の主張には「西洋に対する故意の軽蔑」(p.29)。菅野はか訳九八頁) がひそんでゐることが批判的に言及されてゐる。Robert H. Schart, "The Zen of Japanese Nationalism" (*History of Religions*, Volume 33, Number 1, August 1993, pp.1-13)。菅野統子・大西薫(訳)「禅と日本のナショナリズム」(日本仏教研究会編『日本の仏教』第四号、一九九五年、法蔵館、八一～一〇八頁)。引用にあたっては必ずしも既訳に従っていない。
- (3) ニーチェの「ルサンティマン」説とそれに対するウエーバーの批判については、拙著『ウエーバーの倫理思想——比較宗教社会学に込められた倫理観』(二〇一一年、未來社、第五章を参照していただきたい。
- (4) サイドの「オリエンタリズム」については前掲拙著『ウエーバーの倫理思想』第六章第一節を参照していただきたい。
- (5) 『鈴木大拙全集(増補新版)』全四〇巻(一九九〇～二〇〇三年、岩波書店)を参照する場合、たとえば、『鈴木大拙全集(増補新版)』第八巻(一九九九年、岩波書店)五頁を「鈴木全集八巻五頁」と略記する。なお、「」内は引用者による補足である。
- (6) 鈴木「日本の霊性」には、民族のエートスを(優劣を問わず)比較する視座も見出される。たとえば、「宗教や哲学といふものに全精神を投げ込んでやつて来た民族」(鈴木全集八巻六七頁)であるインド民族(南方系)は「直覚性」——「奔放な想像力と幽遠な思索力」(鈴木全集八巻七二頁)——を特徴とし、中国民族(北方民族としての漢人)・「漢民族」は「実証的論理性」——「実証主義」、「実証性」(鈴木全集八巻六六頁)、「実証第一主義」(鈴木全集八巻七二頁)ともいわれている——を特徴とし、そして日本民族の特質は「何ものをも持たないで、その身そのまま相手の懐の中に飛び込む」ところにあり、「日本的なるものには、どうしても南方系の考へ方・感じ方と云ふべきものが基調をなして居る」と鈴木は言う(鈴木全集八巻二九～三〇頁)。このような

民族のエートスの比較という観点にはマックス・ウェーバーの比較宗教社会学にも通じるところがある。

(7) 鈴木はジェイムズの名を出してはいないが、ウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』の「一度生まれ」と「二度生まれ」の話を踏まえてくるものと考えられる。 Cf. William James, *The Varieties of Religious Experience* (*The Works of William James*), 1985, Harvard University Press. 耕田啓三郎(訳)『宗教的経験の諸相(上・下)』(一九六九年・一九七〇年、岩波文庫)。

ジェイムズは、『宗教的経験の諸相』第四〜八講において、「健全な心」の人の宗教形態と「病める魂」の人の宗教形態とをそれぞれにモデルをつくって対比している。「健全な心 (healthy-mindedness)」の人間は、樂觀主義的で、万物を善と感じ、神を厳格な審判者としてではなく、恵み深い者として見る。彼らは、たとえ罪を犯したとしても、そこにどまって良心の呵責や後悔をつのらせるよりも、すみやかに再び善にもどって健全な心を保つことを優先する。一方、「病める魂 (sick soul)」の人は、厭世主義的で、世界の本質を悪と見て、善の存在を見ようとしない。「健全な心」の人生観がただちに幸福になろうとするという意味で「一度生まれ (once-born)」だとすれば、「病める魂」が絶望をいったん経過したのちに幸福に到達するのは「二度生まれ (twice-born)」ということができる (p.139, 耕田訳(上) 二五二頁)。

「健全な心」と「病める魂」と表現すると、前者がノーマルで後者が異常と見られかねないのだが、少なくともジェイムズには優劣の価値評価はない。むしろ彼自身にも、「病める魂」に悩み、精神的不安を体験した時期があった。だからこそ、それを克服しえた幸福をも実体験できた。悲しみや苦しみや死に対して注意を払おうとしない「健全な心」の体系はそれらを直視しようとする立場に比べて不完全だとジェイムズは述べている (p.138, 耕田訳(上) 二四九〜二五〇頁)。

(8) 「大地は自分である」(鈴木全集八卷四八頁)、「吾等は大地的なものである」(鈴木全集八卷五八頁) という境地は、かつて『大乘仏教概論』で「法身」との一体化として語られたことの余韻を感じさせる。

(9) 鈴木は「永遠の今」とも表現している(鈴木全集八卷二〇六頁)。西田幾多郎もまた「永遠の今」という言葉を使っていた。

(10) 鈴木大拙における個と超個との「即非」的關係(西田の言葉では「絶対矛盾的自己同一」の關係)について、『日本的靈性』(一九四四年)のほかに「禪の思想」(一九四三年)と『臨済の基本思想』(一九四九年)に依拠して竹村牧男が考察している。竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙——その魂の交流に聴く』(二〇〇四年、大東出版社) 第二部第四章「鈴木禅学と西田哲学——個と超個の思想をめぐる」、三三三〜三三三頁。

(11) 竹村牧男は「個即超個・超個即個ではあるが、むしろ個即非超個・超個即非個とも言うべきである」と述べている。竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙』(前掲)、三三二頁。

- (12) 個人の連想であるが、旧約聖書の「ヨブ記」で、自らに及んだ不慮の災難をめぐって、三人の友人たちの通り一遍の「一般的」な神観のおしつけを拒否して、あくまでも自分が納得できるような神観を求め続けたヨブの姿勢は、どこかこの「親鸞一人」の立場に通じるものがある。
- (13) 菊藤明道『鈴木大拙の妙好人研究』（二〇一七年、法蔵館）は、善導・親鸞による「妙好人」という語の使用、江戸時代以来の「妙好人伝」の系譜、浅原才市の生涯と信心、その自筆ノート群の行方などを説明した上で、『宗教的経験の事実——庄松底を題材として』（一九四三年）、『日本の靈性』（一九四四年）、『妙好人』（一九四八年）、『神秘主義——キリスト教徒と仏教徒』（一九五七年）などに表現された鈴木大拙の「妙好人」研究について、柳宗悦わねよしや楠恭きょうという鈴木鈴木の弟子たちによる妙好人研究とともに克明に考察している。
- (14) おそらくウェーバーならこれを「世俗逃避的神秘主義」ではなく「世俗内的的神秘主義」だと呼ぶだろう。
- (15) このような観点から書かれたのが、*Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* (1938) [北川桃雄訳「禪と日本文化」、一九四〇年、『続 禪と日本文化』、一九四二年、いずれも鈴木全集一巻所収]、およびその増補改訂版 *Zen and Japanese Culture* (1959) である。
- (16) 鈴木大拙の『仏教の大意』（一九四六年の講演）には大拙自身による英語版がある。それによると、「即非の論理」（鈴木全集七卷三三頁）には、>the logic of self-identity.<とどう英語があてられらる。Daisetz Teitaro Suzuki, *The Essence of Buddhism*, second edition, 1968, Kyoto: Hozokan, p.33.
- (17) 「矛盾の自己同一」という言葉は、このほか、鈴木全集八巻二二一頁、鈴木全集五巻四一三、四三三頁にも言及されている。
- (18) 「心意倫理」については、前掲拙著『ウェーバーの倫理思想』第二章を参照していただきたい。
- (19) 上田閑照・柳田聖山『十牛図——自己の現象学』（一九九二年、ちくま学芸文庫）、参照。
- (20) 鎌田茂雄『華嚴の思想』（一九八八年、講談社学術文庫）、一八四—二〇一頁。
- (21) 築山修道『鈴木大拙の靈性的自覚の一考察』（日本宗教学会編『宗教研究』第三六五号、二〇一〇年九月、所収）が現代の「スピリチュアリティ」と鈴木大拙の「靈性」との関わりに言及している。
- (22) 「西田哲学における絶対無の場所が、キリスト教的には、聖靈論的思考の論理に対応する」（三三〇頁）という立場をとる小野寺功は、両者を媒介するものとして鈴木大拙の「日本的靈性」論に着目している。小野寺は「西田幾多郎・田辺元らの日本近代の哲学を、大拙のいう日本の靈性的自覚の論理と捉えつつ、いかにしてカトリック神学の日本の展開を図るかを模索した」（三三六

- （三二七頁）。そして、「日本精神史の統合原理である『靈性』を人間観の中核に据え、これをキリスト教の統合原理である三位一体の『聖靈』と結びつけ、これまで至難とされてきた『日本的聖靈神学』の確立をめざすことになった」（三二七頁）。鈴木の「大地の思想」（親鸞に代表される）にはドストエフスキの「大地の思想」につながる発想がある（三一九頁）という小野寺の指摘も興味深い。小野寺巧「西田哲学から聖靈神学へ——鈴木大拙の『日本的靈性』論を媒介として」（同「隨想 西田哲学から聖靈神学へ」、二〇一五年、春風社、所収）。
- （23）「靈性」という言葉を軸に吉満義彦や鈴木大拙を考察した論考として若松英輔『靈性の哲学』（二〇一五年、角川選書）がある。
- （24） 桐田清秀「大拙の仕事と『日本的靈性』の世界」（鈴木大拙『日本的靈性』、二〇〇八年、中央公論新社、所収）、一六一―一九頁。
- （25） 末木文美士「解説」（鈴木大拙『日本的靈性 完全版』、二〇一〇年、角川文庫、所収）、四五五―四五七頁。
- （26） 大谷大学 編『清沢満之全集』第三卷（二〇〇三年、岩波書店）、所収。
- （27） Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: *Kant's Werke*, Band V, 1913, 1974 nachgedruckt, Berlin: Georg Reiner, S.122. >die Unsterblichkeit der Seele <は「心の不死」と訳されつゝる。宇都宮芳明（訳）『実践理性批判』（一九九〇年、以文社）、三〇四頁。
- （28） 註16で挙げた「仏教の大意」の英語版を参照すると、「靈性の世界」（鈴木全集七巻七―一六頁）には、<a world of spirit >という英語があてられている。Daisetz Taitaro Suzuki, *The Essence of Buddhism*, pp.1-14. 「日本の靈性」（第四篇まじ）には英訳書があり、そのタイトルは >Japanese Spirituality <である。Daisetz Suzuki (translated by Norman Waddell), *Japanese Spirituality*, 1972, Ministry of Education, Japan. 鈴木大拙が「スウェーデンボルグ」という小著作の中で「今日通常『靈魂』と訳される >soul <を『靈性』と訳している」という指摘もある。高橋和夫「鈴木大拙とスウェーデンボルグ」（鈴木大拙全集）月報三三（二〇〇一年、岩波書店）、七頁。
- （29） ヴェッターリングやエドマンズに関しては、次の論考を参照した。Thomas A. Tweed, "American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki and Translocative History" (*Japanese Journal of Religious Studies*, 32/2, 2005, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp.219-281). 桐原健真「オリオン・クラウタウ（訳）『米国オカルティズムと日本仏教——A・J・エドマンズと鈴木大拙』そしてトランスロカティブな歴史叙述」（『年報 日本思想史』第一一号、二〇一二年三月、一―三二頁）。吉永進「大拙とスウェーデンボルグ——その歴史的背景」（『宗教哲学研究』第三二号、二〇〇五年、三三―五〇頁）。
- （30） *Annual Report of the Swedenborg Society 1912*, 1912, London, pp.31-34. 吉永進「訳」（大拙とスウェーデンボルグ——その歴史的

背景」、前掲、三九―四一頁)。

(31) 那須理香『鈴木大拙の「日本的靈性」——エマヌエル・スウェーデンボルグ 新井奥達との対比から』(二〇一七年、春風社)では、鈴木大拙とスウェーデンボルグとの接点を中心として、「靈性」概念の形成過程が探究されている。いくつかコメントを加えておく。私見によれば、六歳のとき父を亡くしたあと苦勞して鈴木を養育してくれた最愛の母が鈴木十九歳のときに死去したことが、鈴木にとって強烈な体験であったことは間違いないが、

「母の死から直感した『靈の不死』の感覚が後まで鮮明に記憶され、鈴木は『靈性』概念を着想したきっかけとなった。この体験は、鈴木は『靈性』に関する感受性を芽生えさせるとともに、『靈性』を中心に据えた宗教観の構築を決定づけた出来事であったということが出来る。」(二二八頁)

とまで言えるのかどうかは疑問である。

初期の著作(山本への書簡、『安心立命の地』、『新宗教論』)における「靈性」概念の分析(五一、二二八―一三〇、二二三―二三四頁)に関しては、『日本的靈性』時代の「靈性」概念の内実をそのままあてはめてはいけないのではないかと私は考えている。「人心奥秘の処に深く蔵められたる一種の魔力」や「宇宙的生命」を「靈性」と等置する見方(二三三、二九四―二九五頁)は誤解である。また、『個多』である人間が、全体的存在である『宇宙靈』から『靈の生命』としての『靈性』の力を受け取ることによって生を営む存在であるという鈴木のとらえ方(五三頁)という世界観は——『大乘仏教概論』に見られたかつてのショーペンハウアー的な世界観であればそれでもないが——『日本的靈性』における鈴木の世界観を逸脱しているのではないかと思う。スウェーデンボルグのいう「靈魂(see)」とは「人間の心ないし精神の最深部ないし最内奥にある超意識的な高次の領域」(二六三頁)のことであり、このseeに鈴木は「靈性」という訳語をあてた。それは、「靈魂」の実在を説くスウェーデンボルグの立場について、「靈魂」の実在を否定する仏教徒が誤解しないようにという配慮だと推測されている(二三九頁)。しかし、註27で示したように、seeを「靈性」と訳すことは『新宗教論』(一八九六年)以来のことであって、スウェーデンボルグの著作の翻訳に際して始まったことではない。とはいえ、スウェーデンボルグ思想への一時期の鈴木は、鈴木の「靈性」概念を方向づける上で影響力をもったであろうことは推測される。那須の次のような見解は正当である。

「鈴木は、スウェーデンボルグ神学で示された『靈界』の著述の中で、仏教的世界観に共通する解釈については『真実』であるとして受け入れたものの、『多くの妄想』も含まれていると考えていた。宗教概念として同意できない部分があることを自覚しつつ鈴木がスウェーデンボルグ思想を日本に紹介しようとした意図は、当時退廃していた日本の仏教界を活性化す

る媒介になると考えたからであった。」(二二九頁)

「靈性」は鈴木木の宗教的直観から産まれたものであり、スウェーデンボルグ思想に出会ったことが直接的な要因ではない。しかしスウェーデンボルグ思想の訳語として「靈性」という語を用いたことが、鈴木木の独自の概念を『靈性』として提示するきっかけとなったという意味において、スウェーデンボルグが鈴木木の「靈性」概念形成の一部を担ったと解釈することができる。」(二四五―二四六頁)

(32) 中村元・紀野一義(訳註)『般若心経・金剛般若経』(一九六〇年、岩波文庫)、長尾雅人・戸崎宏正(訳)『大乘仏典1 般若部経典——金剛般若経／善勇猛般若経』(二〇〇一年、中公文庫)。

(33) 大正新脩大藏経刊行委員会(発行)『大正新脩 大藏経』(一九二四年、一九六三年再刊、大藏出版株式会社)第七卷九八〇―九八五頁、第八卷七五二―七七五頁、第二五卷七六七―七八一頁。縮刷大藏経刊行会(発行)『大日本校訂 大藏経』第十帙(一九三八年、月九四一―四六枚目。前掲岩波文庫『般若心経・金剛般若経』一八九―一九〇頁、参照)。

(34) 『金剛般若経』には「Aである」ではなく「Aと呼ばれる」と書かれていることを谷口富士夫は強調している。

「『AがAである』ことと『AがAと呼ばれる』ことは、似ているようであるが全く別のことを指す。……『AがAと呼ばれる』という文における△A▽という語の場合、最初の△A▽はAという対象を指しており、後の△A▽は△A▽という語を指している。要するに、即非の文における第3の△A▽、すなわち、『Aと呼ばれる』という場合の△A▽は、名称であって、その名称によって指し示される『対象』ではない。」(谷口富士夫『金剛般若経』における言語と対象、『佛教学』第三〇号、一九九一年三月、三三頁)

(35) 「仏土を莊嚴す」が鳩摩羅什による漢訳の書き下し、かつこの内の「国土の建設」がサンスクリット原典からの邦訳、英数字はコンゼ校訂本の節番号。以下同様。訳語は岩波文庫版に依拠する。

(36) 「Aは非Aなり」とは、「事物aは現象(相)であるが、実体ならず(非相)」の意味と解すべきだと末木剛博が指摘している(末木剛博『日本思想考究——論理と構造』、二〇一五年、春秋社、第八章「鈴木大拙の非大拙的理解」、二五二頁)。末木剛博によれば、このような「空(非実体的全体性)」と相(現象的個別性)との相即という「理事無礙」の立場は、むしろ「抽象的な理を否定して、それを個々の具体相において再認する」ものとしての「真人の行為」という「事事無礙」の立場へとリンクされている(同書二六一頁)。それは、「仏教の大意」における「大智」と「大悲」との両面に対応しており(同書二六二頁)、「真人の行為」を「個別性の優位」という観点から掘り下げたのが「臨済の基本思想」だという(同書二六三頁)。

また、立川武蔵は、「『Aは非Aである』とは、『Aとして存在するものであると考えられているものは、実際には非存在なるものである』ということの意味し、『AはA以外のものである』を意味しない」と考え、それゆえ「逆説が仏教の本質を語っているということはない」と指摘している。立川武蔵『金剛般若経』に見られる『即非の論理』批判（『印度學佛教學研究』第一卷第二號、一九九三年三月、九八四～九八七頁）。

(37) 長尾雅人「解説 金剛般若経」（前掲『大乘仏典1 般若部経典——金剛般若経／善勇猛般若経』、所収、三二六～三二七頁）。

(38) 逆接ではなく順接になっている点については谷口富士夫も着目している。

「なぜ『A1はA2ではない』と『A1はA3』と呼ばれる」をつなぐ接続詞が『にもかかわらず』ではなく『それ故』であるのか。もし二つの命題が客観的事実のみを表しているのならば、後半部は前半部と反することを説いているから、逆接の接続詞が用いられるべきであって、順接ではない。考えられるのは、この即非の文は客観的事実を述べた文ではなく、実践的な勧誘を説いた教えであるということである。……仏の側から言えば、自らの言葉が意味することがらは弟子たちがその言葉によって一般的に考えることがらと異なっているからこそ、自らの高みにまで弟子たちを引き上げるために説法し続けなければならぬのである。……即非の文において前半と後半をつなぐ『それ故』は、決して客観的な論理を示しているのではなく、仏の側に立場を置いて、仏が説法を弟子たちのために続けなければいけない必然性を示したものと考えることができるであろう。（谷口前掲論文、三七～三八頁）

(39) 末木文美士『仏教——言葉の思想史』（一九九六年、岩波書店）。

(40) 谷口富士夫は次のように指摘している。

「鈴木大拙氏の所説は、『金剛般若経』の文意から解釈したというよりは、『金剛般若経』と中国や日本の禪思想の間につながりを見付けることを目的として説かれたもののように筆者には思われ、すなおに従うことができない。」（谷口前掲論文、三二頁）

(41) 蜂屋邦夫（訳注）『老子』（二〇〇八年、岩波文庫）。

紙幅の制約のため、第四～六章は次号に掲載いたします。