

鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察（下）

横田，理博
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門：教授

<https://doi.org/10.15017/2230530>

出版情報：哲學年報. 78, pp.1-54, 2019-03-05. 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（下）

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、前号に掲載）
- 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

四 西田幾多郎の反応 —— 「場所的論理と宗教的世界観」

(1) 西田幾多郎

たとえば、妙好人浅原才市が無学であるがゆえにその宗教体験を直接に表現できたのに対して、「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」（鈴木全集八卷二〇五頁）と鈴木は言う。無学の直接体験者とは異なる者として鈴木は自己を位置づけている。鈴木は仏教の教理を学んでいるから

である。

一方で、鈴木は自分を「哲学者」とも違う存在として位置づけている。

「これ「牙市の宗教体験」を何とかして論理の上で解明して見ようと云ふのが哲学者である。そこに人間の知的努力がある。一般の吾等ではすべてを靈性的直覚で解消させるより外ないであらう。」（鈴木全集八卷一九〇頁）

鈴木は自分のことを「一般のわれら」、「素人の考へ方」（鈴木全集八卷一九一頁）と称している。鈴木が自分とは違うアプローチをする人間として位置づける「哲学者」の一人として、もちろん西田幾多郎（一八七〇～一九四五年）が意識されていた。

鈴木大拙と西田幾多郎とは、金沢の第四高等学校で友人となつて以来、励まし合い切磋琢磨しながらお互いの思想を錬磨してきた仲である⁴²⁾。

若い頃より西田は、「宗教」を学問や道徳など人生全般の土台に位置づけていた。『善の研究』（一九一一年）にはその姿勢が顕著に表現されている。しばらく宗教を真正面から論じることのなかった西田が昭和二十（一九四五）年初頭に宗教論（浄土真宗の世界観）の執筆を構想していた。鈴木大拙の『浄土系思想論』（一九四二年）や務台理作の『場所の論理学』（一九四四年）に触発されたようである。田辺元の親鸞論への反発もあったといわれている。一九四五年一月六日付け務台理作宛ての葉書きには

「私は生命といふものをかき終り（これは『思想』に出る筈）今又数学の基礎論を書いてみますがこれがすんだら一つ浄土真宗の世界観といふものを書いて見たいとも思つてみます」（西田全集二三卷三一九頁⁴³⁾）

と書かれている。

鈴木から送られた『日本的靈性』を西田がうけとつたのは、西田の日記によれば、一九四五年二月三日である。

「大拙より『日本的靈性』『大燈国師』百二十則」（西田全集一八卷四二二頁）

そして、次の鈴木宛ての葉書きによれば、西田が『日本的靈性』を「読了」したのは二月六日のことである。

「日本的靈性と大燈百二十則難有う、日本的靈性読了 大変面白い、日本的靈性は真に鎌倉時代に至つて覺醒したと思ひます、務台も大喜びでせう、才市といふ意外な妙好人があつたものですね 誰にもしられなかつた人でせう」（二月六日付け、西田全集二三卷三三二頁）

西田が「場所的論理と宗教的世界観」を起稿したのは二月四日である。その日の日記に

「『場所的論理と宗教的世界観』をはじめ」（西田全集一八卷四二二頁）

と書かれている。ということは、西田は鈴木『日本的靈性』を読み始め、読みながら同時に自らの論文「場所的論理と宗教的世界観」を書き始めたということである。鈴木『日本的靈性』が西田にこの論文を書くことを促し、駆り立てたのだと言つてよい。

鈴木に宛てて三月に書かれた次のような西田の手紙には、鈴木「即非の論理」に魅せられて「宗教」論を執筆中のこの時期の西田の思いが表白されている。

「私は今宗教のことをかいてゐます 大体従来の対象論理^⑤の見方では宗教といふものは考へられず 私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理でなければならぬと云ふことを明にしたいと思ふのです 私は即非の般若的立場から人といふもの即ち人格を出したいとおもふのです そしてそれを現実の歴史的世界と結合したいと思ふのです 唯今雑誌に出すことができず誠に困ります まだ半分位ですができましたら原稿か Copy かで御覧に入れたいと存じ居ります 君の『日本的靈性』は実に教へられます」（三月十一日付け書簡、西田全集二三卷三四八〜三四九頁）

「とにかく般若即非の論理といふのは面白いとおもひます あれを西洋論理に対抗する様に論理的に作り上げね

ばなりません。さうでないかと東洋思想と云つても非科学的など云はれて世界的発展の力を持ってない(三月十八日付け葉書き、西田全集二三卷三五頁)

戦況は緊迫していた。三月十四日付けの三宅剛一宛ての西田の書簡には「東京の空襲は実に大変の様です……此辺も頭上をいつもB 29か通ります(西田全集二三卷三五頁)」と書かれている。四月十二日付け久松真一宛て書簡に西田は「ヘーゲルがイェーナでナポレオンの砲弾を聞きつつ現象学を書いてゐたといふつもりで毎日決死の覚悟を以て書いてゐます(西田全集二三卷三七二頁)」と述べる。三月二十三日付けの沢瀉^{さわたか}久敬宛て書簡には「これ『場所的論理と宗教的世界観』は私の最終の世界観とも云ふべきもので、私に取つて実に大事のものであり又是非諸君に見てもらひたいと思ふものです(西田全集二三卷三五八頁)」と西田は書いている。西田がこの論文執筆に寄せる熱意が伝わる。

米軍の爆撃機「B 29」の到来に国家存亡の危機を感じながら、西田は「大事」な「最終の世界観」としての「場所的論理と宗教的世界観」を「決死の覚悟」で書き上げる。四月十四日の日記に「宗教論一先了」とある(西田全集一八卷四一八頁)。

昭和二十年六月七日、西田幾多郎は鎌倉で息をひきとる。八月の終戦ののち、論文「場所的論理と宗教的世界観」が『哲学論文集 第七』に収録されて刊行されたのは翌年二月のことであった。

「場所的論理と宗教的世界観」には鈴木大拙からのインパクトが如実に現れている。鈴木大拙ないし彼の用語としての「靈性」や「無分別の分別」や「即非の論理」に言及されているところは十数箇所に及ぶ(西田全集十卷三二六〜三二七、三三二、三三三、三三三、三三三、三三三、三三五、三三六、三四一、三四七、三五二、三五三、三六六〜三六七頁)。

鈴木大拙によって投じられた『日本的靈性』という種は西田幾多郎の「場所的論理と宗教的世界観」という形で

一つの実を結んだ。西田の生涯の最後の時期に、親友鈴木大拙から送られた『日本的靈性』がどのような波紋をもたらしたのだろうか。西田最後の完成原稿「場所的論理と宗教的世界観」の中にその軌跡を探ってみたい⁴⁶。

(2) 「靈性」と「無分別の分別」

まずは鈴木『日本的靈性』のキーワードであった「靈性」と「無分別の分別」とが西田の「場所的論理と宗教的世界観」の中でどのようにとりあげられているのかを確認してみよう。

「我々の自己の根柢には、何処までも意識的自己を越えたものがあるのである。」（西田全集十卷三三二頁）と書いた上で西田は、この「何処までも意識的自己を越えたもの」について、

「鈴木大拙はこれを靈性と云ふ（日本的靈性）。而して精神の意志の力は、靈性に裏附けられることによつて、自己を超越すると云つて居る。」（西田全集十卷三三二頁）

と書いている。西田は鈴木という「靈性」という言葉を共感的にうけとめている。鈴木という「靈性」は、西田においては「直観」ないし「行為的直観」（西田全集十卷三三二頁）という語に相当するものと考えられる。

次の文章においても、西田は鈴木という「靈性」、そして「無分別の分別」に言及している。

「宗教的の回心とか、解脱とか云つても、一面に欲求的に、一面に理性的なる、此の意識的自己を離れると云ふことではない、況して無意識的となるなど云ふことではない。そこでは益々明瞭に意識的とならなければならぬ、寧ろ叡智的とならなければならぬのである。何処までも我々の判断的意識的自己即ち分別的自己を離れることではない。大拙は之を無分別の分別と云ふ。靈性とは無分別の分別である。之を単に無意識と考へるものは宗教的意識と云ふものについて、何等の理解なくして、唯対象論理の立場から宗教的意識を推論するに由るのである。」（西田全集十卷三三二～三三三頁）

「宗教的回心」あるいは「解脱」という言葉が、「意識的自己を離れ」て「無意識的となる」ことと理解されてはならないという趣旨である。鈴木は『日本の靈性』の中で、「無分別の分別」について、子供心に還ればよいというわけではなく、むしろ、意識・分別は維持した上で、その上にさらに一步飛躍することであり、「無分別」の境地を「分別」に活用しなければならぬことを主張していた。そのあたりを西田は念頭に置いていたものと推測される。

(3) 「逆対応」と「即非の論理」

西田の「場所的論理と宗教的世界観」の中でおそらく最も重要なタームと言える「逆対応」という概念が説明される際、鈴木は「即非の論理」が（『日本の靈性』での「即非の論理」とは若干ニュアンスを変えて）活用される。

我々が自己の永遠の死を自覚するのは「絶対者に対する」ときである（西田全集十卷三二四頁）、と西田は言う。

「我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がると云ふことができるのである。」（西田全集十卷三一五頁）

「自己」と「神」、すなわち、「相対的なもの」と「絶対的なもの」とは本来あい反する。それにもかかわらず両者が「対応」する。これを西田は「逆対応」と呼ぶ⁽¹⁷⁾。

「神」あるいは「絶対」とこの世界とはどのような関係にあるのだろうか。

「絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻へす所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的に此の世界に於てあるのである。此の意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は、此の世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる。」（西田全集十卷三二六頁）

「何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的なる神こそ、

真に弁証法的なる神であらう。真の絶対と云ふことができる。」（西田全集十卷三二七頁）

神は自己自身の中に自己否定を含む。自己否定を通じて「自己自身を翻」して「個物的多」として顕現する。この「個物的多」の集まりがこの世界であるから、神はこの世界のどこにおいても「内在的」である。「何処にもないと共に何処にもあらざる所なし」である。「超越的」にして「内在的」である。

西田にとつての神は、たんに悪を裁くだけの勸善懲惡的な存在ではない。むしろ「悪魔的」性質をも担っている。

「極めて背理の様ではあるが、真に絶対的な神は一面に悪魔的でなければならぬ。斯くして、それが真に全智全能と云ふことができる。エホバはアブラハムに、その一人子イサクの犠牲を求めた神である (Kierkegaard, Furcht und Zittern)。

人格そのものの否定を求めた神である。単に悪に対し之と戦ふ神は、たとひ縦、それが何処までも悪を克服すると云つても、相対的な神である。単に超越的に最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。」

（西田全集十卷三二二頁）

神は「悪魔的」にもなるがゆえに「全智全能」なのである。

そして、一面において「悪魔的」な神、「極悪にまで下り得る神」（西田全集十卷三二二頁）こそが「絶対のアガペ」をもち、「絶対の悪人」をも救済する。

「絶対のアガペは、絶対の悪人にまで及ばなければならぬ。……単にさだ鞠く神は、絶対の神ではない。」（西田全集十卷三二二頁。「鞠く神」については(5)で論じる）

神が「超越的」で「内在的」だという文脈の中で、西田は鈴木木の「即非の論理」に言及する⁽⁴⁶⁾。

「仏教では、金剛經にかかる背理を即非の論理を以て表現して居る（鈴木大拙）。所言一切法者即非一切法是故名一切法と云ふ、仏仏にあらざ故に仏である、衆生衆生にあらざ故に衆生であるのである。」（西田全集十卷三一

神が「超越的」にして「内在的」であり、また「何処にもないと共に何処にもあらざる所なし」という「背理」を、鈴木という「即非の論理」が表現していると西田は考えた。

既述のように、鈴木「即非の論理」は、肯定↓否定↓肯定↓肯定↓という論理上の動きを表現するものであり、AはAでなくAである〴〵というときの、A〴〵には「山」でも「川」でも適用できると鈴木は考えていた。しかし、西田にはこの論理を、絶対（神）と相對（人間）との間の「絶対矛盾的自己同一」という関係性を表現するものとして捉えようとする傾向がある。

一九四三年の鈴木「禅の思想」では、「超個と個との関係ないし仏と人の関係」において「即非」が論じられている点を竹村牧男が指摘している⁽⁴⁹⁾。つまり、「即非の論理」には、「山」でも「川」でも何にでも適用される一般的公式という面とともに、「仏と人」あるいは「絶対」と「我々の自己」との関係を示す面が鈴木「超個」の中にあつたということである。後者の面が『日本の靈性』では稀薄に扱われている（あるいは、「即非の論理」とは別個の形で——親鸞論や妙好人論の中で——論じられている）ように思われるが、西田はもっぱらこの面において「即非の論理」を捉えたのである。西田の宗教論は、超個と個との「即非」的自己同一の論理という鈴木「超個」の考えをヒントとして展開されたとも言える。

竹村は次のように指摘している。

「大拙によれば、超個者はどうしても個を通さなければならぬのであり、超個者はそれ自身として存在しえないのである。このことは、絶対者は自らを否定して個多に翻ると寸心の説くところと、同じところであらう。大拙はすでにこの昭和十八年の『禅の思想』において、寸心の「場所的論理と宗教的世界観」に先行して、超個者と個多との即非的自己同一の論理を究明していたのであり、それは寸心の心底に蔵せられて、寸心の宗教

論に根源から影響を与えていたのかもしれない。」（『西田幾多郎と仏教』、一六〇頁）

「大拙と寸心とは同じ宗教的実存の構造とはたらきとを語るのであるが、……大拙は超個とは何かについて、必ずしも深く論究してはいなかった。……これに対し寸心は、絶対者の自己否定という形で超個の本質を明かしている。」（『西田幾多郎と鈴木大拙』、三五七頁）

「大拙と寸心とは、個と超個の関係等をめぐって一致した洞察を有していたが、寸心にはさらにその事の哲学的究明があった。すなわち、寸心は超個の内容を絶対者の自己否定とし、絶対無とする。また個と超個との間に、逆対応の関係を見る。そして平常底において、絶対者の自己否定において成立する個物的多の各個の、歴史創造的使命を語る。そのように寸心の宗教哲学は、どこまでも歴史的現実に出てくるようなものであった。この辺は、大拙を超えるものがあつたと言わざるをえないであろう。」（『西田幾多郎と鈴木大拙』、三六九頁）

超個と個との相互に否定的ではあるが相互を不可欠とする関係についての直観的な洞察を鈴木と西田とは共有していた。この洞察に至ったのは西田より鈴木のほうが早かったのかもしれない。この超個と個との関係についての哲学的な究明に踏み込んでいったのが西田であった。

ところで、西田は次のように指摘している。

「私の云ふ所は、万有神教的ではなくして、寧ろ、万有在神論的 Pantheismus と云ふべきであらう。……仏教は、西洋の学者の考へる如く、万有神教的ではない。」（西田全集十卷三一七頁）

「大乘仏教を万有神教の如く考へるものがあるならば、それも大なる誤解である。」（西田全集十卷三三九頁）

「万有神教」というのは、Pantheismus へというドイツ語の訳語だと考えられるが、この語は今日一般的には「汎神論」と訳されている。自らの仏教が「汎神論」ではないということは鈴木も指摘していた。鈴木によれば、華嚴

の「四法界」のうち、「理事無礙法界」は「汎神論」といつてよいが、「事事無礙法界」は「汎神論」とはいえない（第一章③④を参照）。西田が「万有在神論 (Pantheismus)」⁵⁶と呼んでいるのは、万物が神だという立場ではなく、万物が神の内に在るという立場だと考えられるが、内実としては「事事無礙法界」を表現しているのかもしれない。また、仏と人との一体性を「万有神教的」に考えてはならず、あくまでも「即非的に、矛盾的自己同一」に捉えなければならぬとも西田は指摘している（西田全集十卷三四一頁）。仏と人との「否定」の契機ぬきべつたりと一体化するような考えを拒否したかったのだと考えられる。

禅が「神秘主義ではない」（西田全集十卷三五二頁）という西田の主張も、おそらく「万有神教」（汎神論）ではないという論点と重なっているものと推測される。「西洋哲学に於て、プロティノス以来、神秘主義と称せられるものは、東洋の禅と極めて接近せるものではあるが、私はその根柢に於て対象論的立場を脱したのではないと考へる。」（西田全集十卷三五三頁）と書かれているように、「神秘主義」というものはあくまでも「対象論理」にとらわれていて、「我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定する」（西田全集十卷三五二―三五三頁）という、個と全体との「矛盾的自己同一」の関係が捉えられていないのだと西田は考えているからである⁵⁷。

西田は「我々の宗教心」の由来を次のように「神または仏の呼声」だと言う。

「我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである。」（西田全集十卷三二五頁）

「信仰は恩寵である。我々の自己の根源に、かかる神の呼声があるのである。」（西田全集十卷三三四頁）

鈴木大拙は『日本の靈性』の「妙好人」論の中で、浅原才市が「南無阿弥陀仏」と唱えるのは、阿弥陀仏がそう

唱えさせているのだと論じていた。西田が「神または仏の呼声」だというとき、鈴木のような妙好人論を念頭に置いていたものと考えられる⁽⁸²⁾。

西田の論文「場所的論理と宗教的世界観」は次の文章をもって稿を閉じている。

「娑婆が浄土を映し、浄土が娑婆を映す、明鏡相照す、これが浄土と娑婆との聯貫性或は一如性を示唆するものであると〔鈴木大拙は〕云つて居る（鈴木大拙著『浄土系思想論』一〇四頁⁽⁸³⁾）。私は此から浄土真宗的に国家と云ふものを考へ得るかと思う。国家とは、此土に於て浄土を映すものでなければならぬ。」（西田全集十卷三六七頁）

浄土と娑婆との一体性という論点は、西田がここに挙げた『浄土系思想論』だけではなく、『日本的靈性』の「妙好人」論でも論じられたテーマであった。阿弥陀仏によつて極樂浄土に往生させてもらう「往相」と、現世にたちかえつて衆生済度のために働く「還相」とが浅原才市において一体化している心境を鈴木は描き出していたのである。

鈴木は「一念」の境地において浄土系思想と禅思想とは一致するものと主張していた。西田もまた、次のように両者が「手を握る」ものだと指摘している。

「自力他力と云ふも、禅宗と云ひ、浄土真宗と云ひ、大乘仏教として、固、同じ立場に立つて居るものである。その達する所に於て、手を握るもののあることを思はねばならない。」（西田全集十卷三三六頁）

禅思想と浄土思想とは根底において一つだとして両者を統合的に考える視座を鈴木と西田は共有していた。

(4) 「絶対現在の自己限定」と「終末論的に平常底」

西田哲学は、アリストテレスのように「主語となつて述語とならない」ような「個物」を基点として考えるのではなく、「自己自身の述語となるもの」（西田全集十卷三〇二頁）すなわち我々の意識という「場所」を基点として考へる。それは、「アリストテレスの何処までも主語となつて述語とならない主語的有に対して、何処までも述語となつて主語とならない述語的有」（西田全集十卷三〇六頁）である。「主語的有」、「対象的有」ではなくて「述語的有」、「場所的有」、「自覚的有」を基点とする。そして、すべてのものはその「自己限定」だと見る（西田全集十卷三〇四頁）。我々の自己もまた「述語的场所」が自己限定されたものである。

「世界」ないし「絶対現在」という全的なるものが「自己限定」して、世界という自己の中に「焦点」を形成する。「焦点」は無数にある。この一つ一つの「焦点」が「我々の自己」であり、「世界の個物的多」であり、「自己に世界を表現する」とともに「世界の自己形成」を担う（西田全集十卷三〇〇～三〇二頁）。我々の自己は「世界を自己に映すと共に、絶対の他に於て自己を有つ」（西田全集十卷三〇一頁）。「絶対の他」あるいは「絶対無」といわれる、自己を超えたものが我々の根底にはある。

「絶対現在」は我々の自己において限定され表現される。「即今即絶対現在」であり、そのかぎりで「我々は永遠の生命を有つ」（西田全集十卷三三四～三三五頁）。

「我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰すると云ふことは、此の現実を離れることではない、却つて歴史的現実の底に徹することである。絶対現在の自己限定として、何処までも歴史的個となることである。」（西田全集十卷三三六頁）

と言われる。つまり、「現実を離れる」のではなくむしろ「歴史的現実の底に徹することこそが「絶対者に帰することなのである。

「絶対現在の自己限定」については、しばしば次のような無限の球の、到る所の中心グという喩えが使われる。

「絶対現在の世界は、周辺なき無限大の球として、到る所が中心となる」（西田全集十卷三〇一頁）

「中世哲学に於て神を無限球に喩へた人は、周辺なくして到る所が中心となると云つた。これは正しく私の所謂絶対現在の自己限定である。」（西田全集十卷三三五頁）

「我々の自己は、周辺なくして、到る所が中心である無限球の無数の中心とも考へることができる。」（西田全集十卷三四一頁）

小坂国継によれば、この喩えの典故は、ニコラウス・クザーヌス（一四〇一―一四六四年）の『知ある無知』（一四四〇年）の「無限な球の中心」、また、パスカル（一六二三―一六六二年）がその遺稿『パンセ』（一六七〇年）断章七二で宇宙を形容した言葉にあるという⁵⁴。

この無限大の球の到る所の中心グという喩えは、西田から借用する形で鈴木もまたしばしば使うことがあった（第一章③④を参照）。ただし、西田が「無限の球」と言うのに対して鈴木は「無限の円」と言う。これは禪で円相を描く伝統と関係するのではないかと推測される。

ところで、「絶対現在の自己限定」としての我々の行動、決断は「終末論的 (eschatologisch)」⁵⁵だと西田は言う（西田全集十卷三五四頁）。今日一般に「終末論」といえばキリスト教における「最後の審判」などがイメージされるが、西田の場合、全くそういう話ではない。一瞬一瞬が「絶対現在の自己限定」である以上、我々の自己は「世界の始に触れると共に常に終に触れて居る」（西田全集十卷三五七頁）。世界の「終に触れて居る」ゆえに「終末論的」と名付けられたのであろうか。小坂国継は西田の「終末論的」という言葉について「永遠の過去と永遠の未来が、この現在の一瞬において同時存在である、という意味」だと解説している⁵⁶。

「終末論的に平常底」(西田全集十卷三五七頁)という表現も登場する。「底」という表現は、^レ的なの^レという意味で鈴木もしばしば使っている(たとえば「真実底」、「本具底」、「没合目的底」など)ので、この用法により、平常的なもの^レという意味で西田は「平常底」という造語を使ったものと推測される。「底」に「自己の底」というときの^レ根底的なもの^レという意味を含ませたのかもしれないが。「平常底」とは、「我々の自己に本質的な一つの立場」、「我々の人格的自己に必然的にして、人格的自己をしたらしめる立場」、「真の自由の立場」だと西田は言う(西田全集十卷三五七頁)。一方で「平常底」は、いわゆる「常識」と通じるところがあり、我々にとって日常である。その意味で「浅い」。それゆえ「平常底」は「最も深くして最も浅い立場」、「最も遠くして最も最も近きもの」(西田全集十卷三五八頁)である。

「平常底」とは、特別な境地を特別な状況でもつということではなく、そのつど絶対者につながる境地を日々の暮らしの中でもつということである。「平常心」という言葉を我々は今日、たとえば、^レ受験のときに平常心で臨みなさい^レといったふうにする。非日常の状況で気負わず緊張しすぎないようにという意味である。しかし、西田のいう「平常底」は、むしろ、^レ受験以外のときでも緊張感をもって生きなさい^レということになるだろう。

日常を「平常底」に生きることが緊張感を要することに関して、上田閑照の次のような指摘がある。

「日常とは、そこであらゆる非日常的なことが突発する危険な場であり、また他面ただ徒らに過ぎゆくという、危険でないがゆえにこれまた危険な流れである。この二重の危険である日常、しかも危険としては隠されているがゆえに日常であるこの日常こそ、平常底の実地の道場なのである。」⁽⁵⁷⁾

また、竹村牧男は西田の「平常底」について次のように述べている。

「西田にあつては、平常底は天真自然の無心・無作の境地というより、力のこもった、たまきはる生命を生きるような、しかも真摯に現実世界に関与するようなあり方だったのである。」⁽⁵⁸⁾

鈴木大拙は、「平常底」という言葉は使っていないが、『日本的靈性』の中で「平常」に言及しているところがある。

戦時中の世相だったのだろう。当時の人々が皆、「死にさへすればいい」とか「死ぬことの競争をする」ような風潮があると鈴木は指摘し、これは間違いだと言張する。死んでしまえばいいというような「捨鉢的な考へ」ではだめで、それよりも「自分のもつてゐる任務・所作・仕事・職責などといふものを遂行する」、「当面の仕事に対して全幅の精神を投げ込む、その仕事に成りきる」ことが重要だと鈴木は言う（この点は第六章(2)で再度とりあげる）。「無心」となって自分の任務に全身全霊うちこむことが推奨されている。この文脈の中で、「平常心是道」という馬祖ばそ道一どういち（七〇七〜七八六年）の言葉——南泉普願（七四八〜八三五年）もこの言葉を説いており、この言葉は西田も言及している（西田全集一〇卷三三三〜三三六頁）——を挙げ、鈴木は次のように述べている。

「何でもすべきこと、そのことに成りきれば、無心である、無心であれば、無事である、それが平常心である。そこに道がある。この道さへ踏んでゆければ、非常時には非常時であり、平時には平時である。何も非常時だから、特にかういふ覚悟をしなければならぬとか、非常時が済んでしまへば、非常時にもつてをつた心はすててよい、また平時のだからりとした心になるのだといふことがあつてはならぬ。非常時もなく平時もなく、何時も坦坦如「変化なく」として、また淡淡如「こだわりなく」として、行くところ適はざるはなしといふことなくてはならぬ。」（鈴木全集五卷四三三〜四五頁）

西田が鈴木のように、人々の日常の生き方の心得のようなことを直接に説くことはなかったのだが、西田の難解な「平常底」論も、かみくだいて言えば、鈴木の説いたこのような生き方を主張したかったのではなからうか。

(5) 「東洋文化と西洋文化との根底的相異」

ところで、我々の自己が絶対者と向き合う際の接し方に二つの方向があると西田は言う（西田全集十卷三四三―三四四頁）。

「我々の自己は、外に空間的に、即ち所謂客観的方向に、何処までも我々の自己を越えて自己自身を表現するもの、絶対者の自己表現に接するのである。キリスト教は此の方向に徹したものと云ふことができる。……之に反し、仏教は何処までもその時間面的自己限定の方向に、即ち所謂主観的方向に、我々の自己を越えて、超越的な絶対者に接するのである。仏教の特色は、その内的超越の方向にあるのである。」（西田全集十卷三四三―三四四頁）

「我々の自己は何処までも唯一的個的に、意志的自己として、逆対応的に、外に何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対すると共に、内にも亦逆対応的に、何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対するのである。前者の方向に於ては、絶対者の自己表現として、我々の自己は絶対的命令に接する、我々は何処までも自己自身を否定して之に従ふの外はない。之に従ふものは生き、之に背くものは永遠の火に投ぜられる。後者の方向に於ては、之に反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追ひ、之を包むものであるのである、即ち無限の慈悲であるのである。」（西田全集十卷三四四頁）

一つは自己の外なる客観的方向に超越して絶対者と接し、我々は絶対的命令に従う。もう一つは自己の内なる主観的方向に超越して絶対者と接し、我々は絶対者に包まれる。キリスト教は前者の方向、仏教は後者の方向だと西田は考えている。

このような文化比較を提示した上で西田は次のように書いている。

「今日の時代精神は、万軍の主の宗教よりも、絶対悲願の宗教を求めものがあるのではなからうか。」（西田全集十卷三四七頁）

「絶対悲願の宗教」とは、阿弥陀仏の慈悲を説く仏教のことであり、「万軍の主の宗教」とは、旧約聖書で戦争神（神の意志にそむく人間をさばき、滅ぼす人格神）として描かれた神の姿をイメージしながら、ユダヤ教・キリスト教のことを表している。もともと、ここでは具体的な既存の宗教の比較というよりも、戦争で敵を滅ぼすことよりも慈悲の心のほうが今日の世界で希求されているというメッセージなのかもしれない。とはいえ、「絶対悲願の宗教」としての仏教に期待する西田の姿勢があることは確かである。

また、西田は「絶対者の自己表現としての言葉」について論じる中で、「仏教に於ても、名号即ち仏である」（西田全集十卷三五一頁）と言う。そして、次のように、キリスト教と仏教との違いに説き及ぶ。

「キリスト教の神の言葉に於ては、それが超越的人格神の啓示として、絶対意志的に、鞠く意義を含んで居る。我々は信仰によつて義とせられると云はれる。之に反し、名号に於ては、仏の大悲大慈の表現として、我々の自己は之によつて救われる、包まれるといふ意義を有つて居る。」（西田全集十卷三五一頁）

キリスト教には神が人を「鞠く」⁵⁹という方向性があることを指摘し、それに対して仏教（ここでは親鸞を中心とした浄土系の思想）の「名号」は「仏の大悲大慈」を表現するものであつて、我々はこれによつて「包まれ」、救われるという。西田はさらにこの論点を次のように、「東洋文化と西洋文化」との違いにまで展開する。

「西洋文化の根柢には悲願と云ふものがなかつた（鈴木大拙）。そこに東洋文化と西洋文化との根柢的相異があると思ふ。」（西田全集十卷三五二頁）

「悲願」、すなわち、仏や菩薩が衆生を救おうとする大慈悲心から発した誓願が、東洋文化の根柢にはあつたが西洋文化の根柢にはなかつたと西田は言う。そしてこの主張の典拠として「鈴木大拙」という名が挙げられている⁶⁰。

確かに、前述のように、鈴木が『日本的靈性』の中で親鸞の思想を論じながら、そのような「絶対愛」の思想は、日本以外にはなかったと指摘しているところがあつた。また、小坂国継も指摘している^⑥通り、鈴木は『浄土系思想論』の中で次のように述べていた。

「真宗或は浄土宗の最も著しい特徴は、大体弥陀の名号と誓願とに關聯するものである。基督教には何等これに相当するものがない。」（鈴木全集六卷五〇頁）

そして、自己の「内在」の方向に「超越」を求めるといふ西田の考えは、鈴木と同じ立場である。鈴木は「個」に徹したとき「超個」に至る、「個」と「超個」とは別々のものではないと考えていたからである。

ところで、西洋文化ないしキリスト教には「悲願」はなかったのだろうか。親鸞思想の「大悲大慈」とキリスト教思想の「絶対愛」とを等価に見られないのは、当時の日本の置かれた独特の世相ゆえの歪みではないのだろうか。いったんは鈴木と西田のキリスト教の「絶対愛」への軽視を問題として指摘し検討しなければならぬ。そこに当時の世相や軍部からの抑圧を意識しての自己規制を想定してみる必要がある。この点は第六章の(1)でも改めて考えてみる。

とはいうものの、キリスト教の「絶対愛」をも踏まえた上で、さらに、それにもかかわらず、仏教に比べればキリスト教には「さばく」論理が強すぎるのではないかと問題点を指摘することは許される。

西田によれば、「中世のキリスト教」は「对象的に超越的宗教」、「君主的神の宗教」であつた（西田全集十卷三六四頁）。しかし、そのような外在的超越ではなく、「我々は何処までも内へ超越して行かなければならない。内在的超越こそ新しい文化への徒であるのである。」（西田全集十卷三六四頁）西田はドストエフスキの『カラマーゾフの兄弟』の中の「大審問官」の物語を紹介している。大審問官に捕らえられ、責められ、しかし最後に大審問官に接吻する「始終影の如くにして無言なるキリストは、私の云ふ所の内在的超越のキリストであらう。……新しいキリ

スト教的世界は、内在的超越のキリストによつて開かれるかもしれない。」（西田全集十卷三六五頁）と西田は言う⁽⁶²⁾。つまり、「内在的超越」という方向性は仏教にのみ限定されていたわけではなく、キリスト教の中にも本来含まれていて、しばらく表面には出てこなかったが、今後はその方向で展開していくことを西田は期待しているのである。

実は、仏教とキリスト教という文化比較の大枠や、キリスト教の「さばく」神への疑問視において、私は西田幾多郎とマックス・ウェーバー（一八六四―一九二〇年）との間の共通性を感じている⁽⁶³⁾。

マックス・ウェーバーはその宗教論の大枠として、「現世拒否」の宗教を二つの宗教類型、すなわち、超越的な人格神とその命令に従おうとする「神の道具」としての人間との関わり^①という「禁欲」の類型と、非人格的な神性とそれと一体化しようとする「神性の容器」としての人間との関わり^②という「神秘主義」の類型、これら二つのタイプに分類していた。大きく言えばキリスト教は「禁欲」、仏教は「神秘主義」に位置づけられるが、キリスト教の中でもイエスやルター派や再洗礼派は「神秘主義」のタイプに属するとウェーバーは見えていた。西田が「内在的超越」に期待すると言うとき、この「内在的超越」はウェーバーのいう「神秘主義」と重なるのではないかと私は考えている。既述のように、鈴木と西田の両人は「神秘主義」という言葉を自分の思想に適用されたくない主張している。これは鈴木と西田が神秘主義を「汎神論」的な神と人との一体性と捉えるからであるが、鈴木と西田も、「否定」、「非」、「矛盾」を介してではあれ結局は神と人との「同一」性を説いていることを考えれば、ウェーバー流の広義の「神秘主義」の類型に含めてもよいのではなからうか。ウェーバーの「神秘主義」は、神と一体化するとともに、生きとし生けるものとの一体化、すなわち鈴木という「慈悲」をも含意している⁽⁶⁴⁾。

西田と同様にウェーバーもまたドストエフスキの『カラマゾフの兄弟』をとりあげ、「大審問官」に向き合う「キリスト」に「心意倫理 (Gesinnungsethik)」を見出して⁽⁶⁵⁾、その生き方が諸文化と軋轢を起こさざるをえない情

況を「神々の争い」と呼んで論じていた。

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』でマックス・ウェーバーが注視していたのは、キリスト教の中のカルヴィニズムなどの「禁欲的プロテスタンティズム」において、かたや神に嘉せられ「永遠の生命」を享受する人々と、かたや神にさばかれ滅ぼされる人々との厳格な二元性、二者択一性であった。そして、ウェーバーはそれを古代イスラエルの「万軍の主」の思想に由来することを『古代ユダヤ教』で説明してみせたのであった。ウェーバーも西田と同様にやはりユダヤ・キリスト教の中に「愛の神」とともに「伏流として存在する『裁きの神』という特質に目を向け続けていた。この『裁きの神』の宗教から、近代資本主義を促進する「世俗内的禁欲」のエートスがうみだされたことをウェーバーはクローズアップしてみせたのだが、彼はそのことを美化する以上に問題視していたのではないかと私は考えている⁽⁶⁶⁾。キリスト教における「裁き」ないし差別化という問題性に首をかしげている点において西田はウェーバーと共通するセンスをもっていた。

やや話が脱線したかもしれない。鈴木『日本の靈性』に触発された西田が渾身の力をふりしぼって「場所的論理と宗教的世界観」を書いた。「靈性」、「無分別の分別」、「即非の論理」、「超個／個」、「親鸞一人」、「平常心」、「悲願」、これらの考え方にいざなわれて西田は「逆対応」、「終末論的に平常底」、「内在的超越」といった考えをつむぎだしていった。そこに拓かれた地平には、キリスト教と仏教との比較というような、鈴木『日本の靈性』を越えるテーマも含まれていた。

本章(1)で指摘したように、鈴木大拙は、「哲学者」が宗教体験を「論理の上で解明」してくれることを期待していた。その期待に西田は応えようとした。『日本の靈性』と「場所的論理と宗教的世界観」とを改めて比較してみると、仏教思想論か哲学かという違いのほかにも、軽妙洒脱な鈴木『日本の靈性』の文体と、難解で時に重苦しくもある西田『日本の靈性』の文体

との対照性も際立って見える。とはいえ、戦争末期という危機の時代を背景にして将来への願いを文章に託している点で両者は共通のパッションを伴っている⁶⁷。

五 戦後の「靈性」論を踏まえて

『日本的靈性』は戦争中に執筆され、戦争中に出版された。軍国主義的な当時の世相に大胆に抵抗することはできなかったであろう。それは『日本的靈性』の戦後の「第二版に序す」で「軍国主義」や「神道」的イデオロギイ」を批判する鈴木書きぶりと、昭和十九年「初夏」に書かれた『日本的靈性』の「序」のいかにも淡々とした書きぶりとを比較してみれば、おのずから明らかである。

そうだとすれば、今日の我々が鈴木思想を知ろうとするなら、軍部による抑圧ゆえに抑制して書かれた『日本的靈性』を読むよりも、そういう情況から解放されたのちに「日本的靈性」について鈴木が書いた文章を読めばよいのではないか、というのが素朴に浮かんでくる考えである。戦争中に鈴木が書きたくても書けなかったことが、戦後の著作では思う存分書けたはずである。そういう想定のもとに、今日『日本的靈性』に比べてほとんど知られていないと言ってもよい戦後の鈴木「靈性」についての著作を読み解いてみたい。考察してみるのには次の三つの論考である。

「日本的靈性的自覚」（昭和二十年六月の講演原稿↓昭和二十一年九月刊行の『靈性的日本の建設』第二篇、鈴木全集九卷一五〇〜二〇三頁）

「靈性的日本の建設」（昭和二十一年九月刊行の『靈性的日本の建設』第一篇、鈴木全集九卷二九〜一四九頁）

「日本の靈性化」（昭和二十二年十一月刊行、鈴木全集八卷二二五〜四二〇頁）

これらの論考を読み解き、『日本の靈性』への補完とすることで、鈴木の立場はより鮮明になるものと考えられる。以下ではそれらの著作の論点を確認していくが、『日本の靈性』にはなかった、それぞれの著作に特徴的な論点を中心に紹介してみよう。

(1) 「日本の靈性的自覚」

「日本の靈性的自覚」と題して、昭和二十年六月初めに京都の大谷教学研究所で予定されていた講習会の「講演手控」(鈴木全集九卷五頁)がある。全集の「後記」によれば、空襲のため出講不能となった鈴木はこの原稿を同研究所に届け代読してもらったと伝えられる(鈴木全集九卷四二二～四二四頁)。昭和二十一年六月に同研究所から『日本の靈性的自覚』と題する小冊子として発行され、その後、同年九月に刊行された『靈性的日本の建設』に「第二篇 日本的靈性的自覚」として再録された。

昭和二十年六月の講演原稿として書かれたこの「日本の靈性的自覚」は、前年十二月の『日本の靈性』発行から半年しか経っていないし、戦時下という情況も継続しているので、基本的には『日本の靈性』の骨子を要約しようとしたものと考えられ、新しい展開は少ない。「靈性」についての説明、神道批判、鎌倉期の二思想(伊勢神道と浄土系思想)、という三つの話を軸としている。

鎌倉時代における「日本の靈性的自覚の発動」の場の一つとしての「伊勢神道」についての話は『日本の靈性』よりもこの「日本の靈性的自覚」のほうが詳述されている。伊勢神道で作られた『神道五部書』は「内外二宮一光の理」を説く書物であるが、そこで作者は「単なる分別意識の所産では満足出来ぬものを感じ」、「靈性的要求」を抱いて「形而上学的に天地未だ割れざる以前に向つて、踏査を試み」、「宇宙開闢の哲学を持ち出」した(鈴木全集九卷一九二頁)。そして、「混沌の始を守る」こと、すなわち、「分別識上に一念のまだ動かぬところ」を重んじるこ

とを説いている（鈴木全集九卷一九三―一九四頁）。これは「靈性的自覚に入れ」ということだと鈴木は見る。

神道批判と親鸞評価の話の中に「大地」という論点が盛り込まれ、また、浄土真宗論の中に「即非の論理」という論点が織り込まれている。聴衆として想定されている浄土真宗の信者を意識して次のように書かれている。

「信心決定で極楽往生の可能を説く浄土真宗は、即非の論理から余程遠ざかつて居るとも想像せられようが、その実、真宗と云ふ他力の大伽藍は実に即非の論理を基礎として打建てられてあるのである。煩惱と涅槃又は菩提とは相互に否定して居る。それにも拘らず、煩惱を其ままにして浄土往生が出来るではないか。これが即非の論理でなくて何であるか。」（鈴木全集九卷一六〇―一六一頁）

「煩惱」と「涅槃」とは相い矛盾しているが煩惱のままに浄土往生そして涅槃に至ると考える浄土真宗の立場には「即非の論理」が一貫していると鈴木は考えている。ここでの「即非の論理」は、 A は A ではないから A だ、という論理ではなく、むしろ個と超個との関係として考えられているようである。

外来思想の「日本化」という形ではなく、日本的靈性の自生的な成熟を主体として思想の摂取を考えたいという『日本的靈性』で繰り返された考え方もここで踏襲されている。

政治のもつ「排他的」な「力」の論理に対して「靈性」の大慈大悲を対抗的に描き、「島国性」にこだわる神道には「大悲の思想」が欠落しているという神道批判を大胆に展開している点に関しては、『日本的靈性』の段階よりも批判的トーンが増しているように思われる。全国出版の『日本的靈性』とは異なって、真宗の信徒を相手にした講演原稿という発表の場では、比較的思い通りのことが発言できたということかもしれない。あるいは、時代が悲惨さを増していることに伴って批判意識が強まってきたということかもしれない。

『日本精神』は吾等日本人をして亀の甲のやうな生活を最上のものと考へさせるやうになる。何でも、手も足も首も——目があり耳がある頭さへも、悉くこれを自分の背に負うて居る甲の中に縮み込めてしまはうとする

のである。さうして自分の甲ほど立派なものはないと云ふことに考へて行かうとする。……『日本精神』こそよい面の皮だと云ひたくなる。」（鈴木全集九卷一五六頁）

(2) 「靈性的日本の建設」

昭和二十一年九月、大東出版社より出版された『靈性的日本の建設』は、序論的部分を除けば、「第一篇 靈性的日本の建設、第二篇 日本的靈性的自覚、附録 武人禪」から成る。このうち(1)で紹介した 第二篇は昭和二十年六月の「講演手控」であり、附録も昭和二十年の春に書かれている。したがって、戦後に書かれたのは第一篇のみということになる。

『日本の靈性』はあくまでも、過去における靈性の日本的な現れ方を論じることを軸としていたのだが、戦後の鈴木著作は、「靈性」という概念についての彫琢、神道イデオロギーへの批判、今後の日本と世界の歩むべき道、という三つのテーマを軸とすることになる。

① 「靈性」

『日本の靈性』でも、「靈性」が二元性を超えるものだと言われていたが、ここでは「靈性」と「精神」とが対比されていた（『日本の靈性的自覚』でも同様であった）。これに対して、「靈性的日本の建設」では、「精神」という言葉はもはや前面には出ないで、「靈性」と「知性」とが対比されている。

「靈性」を「誠」と重ねて論じているところもある。

「人間のもつ根本的妙徳と云ふは、靈性的自覚において始めて認識せられる。これを靈性の自由と云ふ。他から圧迫も受けず、何等の束縛もなしに、靈性が自主的に自由に其妙用を働かすの謂ひである。これを倫理的に『誠』と云つてよい。誠は人生の己むを得ざるところに出づると云ふは、此処を指すものである。春になつて花

の咲くのは桜の誠である。魚の淵に躍るは魚の、鳶飛んで天に戻るは鳶の、誠である。」（鈴木全集九卷一三二頁）
他者から束縛されることなく、靈性が自由に発動することが「誠」だと言われている。自由な発動という点で、桜が春になって花を咲かせることも桜の「誠」だという。何であれそのものに本来そなわる方向性をそのままに発動させるのが「誠」である。

キリスト教の話を持ち出すことは、『日本の靈性』執筆当時、遠慮していたことの一つだったと推測される。「靈性的日本の建設」では、知性的分別に収まらない靈性というテーマを考えていたのは仏教にかぎらずキリスト教もだと指摘して、哲学と神学との区別についてのジャック・マリタン（一八八二～一九七三年）の議論を紹介した上で、「哲学は知性的分別を唯一の武器として存在一般に関する学問であり、神学は靈性的自覚の内容に関する知識だ」（鈴木全集九卷九〇頁）とまとめている。

② 「思想神道」批判

鈴木はこの「靈性的日本の建設」でも「神道」について批判的に検討する。

神道には、国家が保護する神社を中心として祭祀行事をおこなう「民族的慣習」としての「神社神道」と、天理教や金光教や黒住教など、それぞれに開祖をもつ「宗派神道」とがある。宗派神道は、神道の中では「最も宗教的なもの」であり、「靈性的自覚」が生まれる可能性をもつという。

神社神道と宗派神道という区分は『日本の靈性』でも言及されていた（鈴木全集八卷一六頁）のだが、鈴木はこの「靈性的日本の建設」でもう一つの類型として「思想神道」を挙げる。「国学者」が宣伝する神道である。鈴木はこれを次のように手厳しく批判する。

「この神道は神社神道を思想づけて、政治の表面に乗り出し、皇室即ち国家と云ふ觀念を弥^いやが上に強調して、帝国主義・軍国主義、及び所謂八紘^{はっこう}為^い字^う「八紘一字。全世界を一つの家にする」という戦時中のスローガン」思想

の先鋒となり跡押しとなつて、今日までに軍閥のために利用せられ、又それを利用したところのものである。宗派神道家に反して、この方の指導者は何等の宗教的経験を持たないところに、その靈性的自覚より遠ざかること最も甚しいものがある。さうして又他方では、神社神道のやうに民族的慣習として、幼稚で無邪気で郷党的社交的であることの代りに、頗る戦闘的・侵攻的なるのみならず、積極的に『御稜威』〔天皇の威光〕宣揚の理念として、向ふ見ずの征服慾に燃えて居るのである。……宗教的信念に徹底すれば必ず狭隘で排他的な愛國主義から解放せられるものであるが、彼等は当初において既に自作の甲殻内に蟄伏ちっかくすることを、自らの使命と心得て居るのである。」（鈴木全集九卷九四〜九五頁）

国学者のいう神道には、「捨身の精神、犠牲の大悲心」がない。むしろ「他を犠牲にして、自らの威力、即ち『御稜威』を誇示せん」とした（鈴木全集九卷一〇五〜一〇六頁）。神道は、罪穢れを「禊みそぎ」や「祓はらひ」によつてとりのぞこうとしてきたが、罪穢れを自らのものとして根本的に反省しようとしなかった。「原始性・嬰孩性」を一步も出ない「現世謳歌」には「現世を否定してまた現世に還るだけの靈性的経験」が欠落していた（鈴木全集九卷一〇六〜一〇七頁）。神道には、「おのれを殺しておのれより大なるものに生き、それによりて一切衆生に代りて地獄の苦を受け、罪穢をその根柢から祓はんとする無限で無縁の本願」に相当する「代受苦の精神」がない。神道は「羅漢底であつて菩薩底ではない」（鈴木全集九卷一一一〜一二三頁。大乘仏教が克服した、いわゆる「小乗仏教」の姿が神道と重ね合わされているようである）。このように鈴木は「思想神道」を批判した。

③ 「事事無礙法界」

「事事無礙法界」という「華嚴思想」の立場については、『日本的靈性』でも言及されてはいたが、この「靈性的日本の建設」で改めて提唱されている。

「法界は、云はば、個己の全であり、個己は法界の一である。が、法界が一一の事の外にあるのではない。また

一一の事が法界と云ふものに包まれて、その内容を形成して居ると云ふのでもない。一一の事が成り立つところに法界があり、法界があると云ふところに一一の事が既にそこに在るのである。」（鈴木全集九卷一三九頁）

「事」の外に「法界」があるのではない。「事」が成り立つところに「法界」がある。「理事無礙」、すなわち、「差別即平等、平等即差別」ないし「事即理、理即事」では「汎神論」にとどまる。「理事無礙」より一步進んで「事事無礙」というのは、事をどこまでも事と見つつも、事が事であるところに理があると言いたいからである。この「事事無礙法界」を鈴木は「絶対的實在論」^{アブソルートリアリズム}あるいは「根源的經驗論」^{ラディカル・エペリシズム}と換言できる（鈴木全集九卷一四〇頁）と書いている（鈴木はここでも名前を出していないが、「根源的經驗論」はウィリアム・ジェイムズが自らの立場として使っていた言葉である。とはいえ、ジェイムズの思想にどこまで鈴木が共感しているのかについては検討を要する）。

これまでの「一君万民主義」の日本では、天皇を頂点として、万民はそれぞれに天皇に従うが、万民どうしのつながりはなかった。国民各自の自主性も滅却していた。今後の日本では、一方では、天皇は雲の上の「現神」から「大地」の上に降りてきて、他方では、国民は「奴隷的自卑根性を放擲し」、^{ほうてき}「個己の自主性を樹立し、人格的価値の他に換ふべきものがないと云ふことを十分に認識し、自ら尊ぶはまた大に他を尊ぶ所以であることを覚悟しなければならぬ」（鈴木全集九卷一四七頁）。万民が「自主的に行爲し思惟し感覺するところのモナッド」である。しかもそれぞれれの「モナッドは窓を十分に開け放つて居る」（鈴木全集九卷一四八頁）。万民どうしの「重重無尽」の「回互性」、そして国体の中心である天皇と万民との関わりの回互性のヴィジョンを鈴木は提示している。

以上が戦後すぐに書かれた「靈性的日本の建設」の骨子である。

(3) 『日本の靈性化』

『日本の靈性化』は、昭和二十一年六月に大谷大学でおこなわれた五回の講演の筆記に加筆したもので、昭和二十

二年十一月、法蔵館より出版された。「日本国憲法」が公布されたのは昭和二十一年十一月三日（施行は翌年五月三日）であるから、少なくとも憲法論は加筆と考えてよい。

① 「靈性」

この『日本の靈性化』では、「靈性」について一つの新しい定式化が打ち出されている。

まず、「靈性」とは何かを（靈性的日本の建設」と同様にここでも）「知性」との違いという形で説明している（鈴木全集八卷二五〇頁）。人間の意識ないし心を、「知性」と「靈性」という二つの部面に分ける。仏教の言葉で言えば、「知性」は「意識（ヴィジュニャーニャ）」と「末那識（マナス）」、「靈性」は「般若（ブラジュニャー）」に当たる。しかし、般若や智慧では知性的なイメージが強い。そこに「大悲」という側面を加味しなければならない（鈴木全集八卷二五〇頁）。

「靈性には般若の智慧が含まれて居ると同時に大悲又は悲願力と云ふ面がまたあるのです。靈性は大智で兼ねて大悲なのです。」（鈴木全集八卷二五〇頁）

「仏教の根本義は、智慧面と慈悲面、大智と大悲を共に支持して行くところに在ることは、申すまでもないと信じます。……智の中に悲といふものを含めて置いて、大智即大悲、大悲即大智の一体、これを靈性と申しておきたいのです。」（鈴木全集八卷二五一頁）

靈性は「大智で兼ねて大悲」だという説明は、それまでの鈴木「靈性」論にはない表現であった。

『日本の靈性』の最後の「四弘誓願」論において、

「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」（鈴木全集五卷四五五頁）

と鈴木は主張していた。「大智」と「大悲」との相即という立場である。この「智と悲」というテーマが戦後になって、靈性の不可欠の二要件として、クローズアップされたのである。それは、若い頃の鈴木思想を思い起こすなら、

鈴木が自己の思想の原点に回帰していったとすることができる。〴知と愛との相即性〵、という鈴木の『大乘仏教概論』（一九〇七年）以来の立場が「靈性」概念の中に織り込まれたのである。

② 神道イデオロギー批判

『日本の靈性化』では、「軍部の武断専横の政治」のためにつくられた「イデオロギー」としての神道の「現御神あらみかみの御稜威みいは八紘を光被する」（鈴木全集八卷三八〇頁）という思想、すなわち、〴神である天皇の威光は海外にまで広く行きわたる〵という思想が批判される（鈴木全集八卷二六〇頁）。

和辻哲郎（一八八九―一九六〇年）が『日本の臣道』⁶⁸（一九四四年七月）で主張していた「現御神が途中神で、途中神は不定の絶対神の権化のやうなもので、その権化を通さないと絶対神に到達しないと云ふ思想」（鈴木全集八卷三四八頁）もまた批判されている。

鈴木大拙は和辻の『日本の臣道』を読んで「大いに失望し」、

「当時（昭和十九年七月）、自分は親しい二三の友達に対して、『和辻君は思つたよりも宗教を解しない人だ』と云つたことがあります。」（鈴木全集八卷二七二頁）

と書いている。「親しい二三の友達」の一人は西田だったと推測される。〴西田哲学に比べて和辻倫理学には宗教性が乏しい〵ということは今日でもしばしば指摘されることである⁶⁹。

③ 「温情主義」と「奴隷根性」

神道の世界観は、日本という特定の空間を絶対視するとともに、天皇への帰一という「縦のつながり」を過度に強調する。その一方で、自国の中での国民どうしの「横のつながり」、そして国の内外を超える「横のつながり」が等閑視されてきた。そこに問題があったと鈴木は指摘している（鈴木全集八卷三〇九頁）。君主が臣民の生活を思いやり、臣民は君主のおかげで生活できてありがたいと感じてきた。君主側の「愛育主義」、^{おやくしぎ}「親心主義」、^{おやくしん}「パテルナ

リズム」、これに対応して臣民の側には「奴隷根性」があつた（鈴木全集八卷三八八頁）。臣民がひたすら君主の恩に感謝しこの「おかみ」の威光に服するという国体観のもとでは、臣民は「横のつながり」を失つた「奴隷」にすぎない。このような国体観とは訣別しなければならない、と鈴木は主張する。

「島国的凝結性と閉塞性」から解放されることは、宗教的な表現を使うなら、天皇という「途中の神」を通じて「絶対神」へとつながるうとするのではなく、「彼「途中の神」と吾等と俱に共に直ちに絶対神に通ふ」（鈴木全集八卷三八二頁）、つまり、すべて「水平線上」に並び立つ我々一人一人がそれぞれに「絶対神」に直結するという宗教観である。そして、その際の「此絶対神なるものは、如何なる世界宗教でも、地方的・民族的宗教でもがもつ神及び神々を、悉くその傘下に包みながら、また彼等の上に働き出ることの可能性をもつたものとする」（鈴木全集八卷三八一頁）、つまり、世界中のいかなる宗教の「神」をも含みつつも、いずれの神をも超越するのが「絶対神」なのである。

「個々の人間が自主的存在であつて、それぞれに直接に神と交渉し神に聯結し、さうして又神そのものであると云ふことは、靈性的直覚の一面であります。それ故に、人間は人間としての威嚴を各自に持つてゐるのです。」

（鈴木全集八卷三九八頁）

「靈性的直覚」においては、個々の人間がそれぞれに直接に（つまり、「途中の神」たる天皇を介さずに）神とつながり、そして神と一体なのである。

④ 武力放棄

「日本国憲法」、とりわけ戦争放棄の立場を鈴木は積極的に歓迎している。

「此憲法は実に日本国民の測り知れざる犠牲の数々で収獲したものであります。これがため南太平洋からアジアの殆んど半分にわたりて、吾等日本国民の中でも最も健康で勇敢で将来をもつてゐた若人達の生命の敢なく捨

てられないところはないのです。啻に吾等の同胞^{ただ}だけでなく、所謂『敵国』なる人々もこれがために様々の仕方で殺されてゐるのです。『日本国憲法』は世界の他の国々のものと違ひ、自国の人々と他国の人々との血を流して書き上げられたものです。此点で日本の憲法は世界無類の作品だと云はなくてはなりません。『戦争の放棄』と云ふことも敗戦国として他から無理やりに押しつけられたもの、いやいやながらに条文化したものと考へられぬこともないが、實際を云ふと、これは第一次及び第二次の世界戦争に参加した国々の人々が、實際に戦時中言語に絶した苦しみ悩み惨めさを体験したその心理の結晶と論理の帰結とに外ならないのです。それ故に、此点に関しては、『日本国憲法』中の此条項は実に世界的意味をもつて最も大切なものと認めなくてはならぬのです。」（鈴木全集八巻三九〇～三九一頁）

多くの日本人そして「敵国」の人々が戦争であえなく死んでいった。その多くの人々の死と無念とを背負つて、「自国の人々と他国の人々との血を流して書き上げられたもの」が「日本国憲法」なのである。「日本が戦争意志を放棄して、真裸になつて国際間に乗り出す」（鈴木全集八巻三七頁）ことを鈴木は喜んでいる。

戦争で日本が敗北しアメリカが勝利したこと、理由として、アメリカ人側には何があつたのか、と鈴木は問ひかけ、アメリカ人の精神は靈性的なものに動かされていた、そこに日本人の精神との違いがあつたと鈴木は見ている。鈴木によれば、神道に導かれた日本人の精神は「靈性ならざるもの」であり、アメリカ人の精神は「靈性なるもの」だつた。

「彼等『アメリカ人』の意識面には、正義と云ふこと、自由と云ふこと、平和と云ふこと、戦争の嫌悪と云ふことなどが、往來して居たのです。これは何れも世界性をもつてゐます。さうしてその根源は靈性的なものであるります。」（鈴木全集八巻三九二頁）

「マ『ツッカーサー』元帥の宣言と、たとへば『戦陣訓』『昭和十六年に告示された、日本陸軍の将兵の心得』とを対

比して見ると、今度の戦争は、武器や『精神』の戦争ではなくて、実に靈性ならざるものと靈性なるものとのそれであつたと云つてよいと、自分は考へるのであります。」（鈴木全集八卷三九三―三九四頁）

「靈性的と云ふ点においては、神道の如きはキリスト教の敵ではありません、同一の水準面にのせて語るべきものではありません。」（鈴木全集八卷三九三頁）

アメリカ人の精神をそこまで美化することに今日の我々は首肯しえないところもあるのだが、当時の鈴木は心底そう考へていたようである。アメリカやキリスト教へのポジティブな評価はやはり戦時中の『日本的靈性』では封印されていたことだろう。

さらに、鈴木は日本の武力放棄をたたえるだけではなく、アメリカも「兵隊を廃すべき」だと主張している。

「戦勝国はこれ『日本の軍備撤廃』を模範にして亦各自の軍備撤廃をやらなくてはならぬのです。……日本は負けて兵隊を失くしたが、アメリカは勝つて兵隊を廃すべきだと、自分等は思つて居ます。」（鈴木全集八卷三二九―三三〇頁）

アメリカという国への鈴木への期待のほどがうかがえるが、残念ながら、現実にはその後のアメリカは武力放棄どころか武力を増強し続けて今日に至っている。ともあれ、一見非宗教的に見えるアメリカ人が実は宗教的だというのは鈴木の実感だった（この実感は、マックス・ウェーバーが「資本主義の精神」の背後に宗教性を見出したことと、どこかで通じているのかもしれない）。

以上が昭和二十二年に刊行された『日本の靈性化』の主要な論点である。

(4) 『日本的靈性』執筆の意義

さて、「靈性」をテーマとした戦後の著作における鈴木思想の新しい局面を踏まえたところで、再び『日本的靈

性』という著作の意義について考察してみたい。

戦争中は書きたくても書けないことが沢山あった。戦後は何を言ってもかまわない自由な雰囲気の中で書けるようになった。それなら戦後の著作こそ今日読むに値すると考えて不思議はないはずなのに、今なお日本の読者は、戦時中に書かれた『日本的靈性』をこそ読み、『靈性的日本の建設』や『日本の靈性化』といった著作はほとんどその存在すら知られていない。このことの意味は何かという問題がある。

戦後の「靈性」論は、キリスト教やアメリカ人の精神を肯定的に評価しながら「靈性」論にとりこんでいる点や、神道イデオロギーへの多面的な批判、パターンリズムや奴隷根性という当時の日本人のメンタリティーへの批判など、鈴木幅広い視野が示されている点で興味深い。ただ、『日本的靈性』の続編のようなものを期待する読者はその期待を裏切られることになる。実は、『日本的靈性』では論じられていたものの戦後のこれらの著作では言及されなくなった論点は少なくないのである。たとえば、「大地性」についての説明、日本思想史総体の中で靈性を考える姿勢（すなわち、万葉集・平安朝・鎌倉時代の比較、インド・中国・日本の仏教の比較（あるいは、「外来」思想と受け入れ側の「成熟」という論点）、法然の「一心」や親鸞の「一人」の思想への内在的分析、「妙好人」、「即非の論理」、「絶対の現在」、——『日本的靈性』というテキストに特徴的であったこれらの論点が、戦後の論考ではもともと消えてしまった。消えてしまった論点の中には、もともと鈴木に掘り下げて論じてほしかったテーマが少なくない。「国体」批判などは、たしかに戦時中に展開することがはばかられるテーマだったと推測される。戦争中ゆえに書けないことは少なからずあったであろう。しかし、それとともに、戦争中だからこそ書けたこともあったと言うべきではなからうか。

昭和十九年の初夏に書かれた『日本的靈性』の「序」の中で鈴木は次のように書いている。

「此書を貫く思想、即ち日本的靈性なるものを、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

であつた。それを組織的に叙述することは、今日許された時間では、不可能である。他日を期すると云ひたいのであるが、それも如何なるかわからぬので、一種の序論として此書を世に送り出した次第である。」（鈴木全集八卷三頁）

自分の着想を十分に展開させるには時間が不足であるが、この先日本がどうなるのか、自分の身がどうなるのか、見込みが立たないので、ラフスケッチであつてもとにかくこの書を書いて出版しておこう、というのが鈴木的心境であつた。

また、昭和二十三年に書かれた「新版に序す」の中で鈴木は、「日本の靈性なるものを見つけて、それで世界における日本の真の姿を映し出す」というテーマを、それまでは「開拓する余裕がなかつた」のだが、「戦争と云ふものが、此概念を与へてくれた」と書いている（鈴木全集八卷九頁）。

戦争という強烈な体験と危機意識があつたがゆえに鈴木はこの大きなテーマに向かつてチャレンジできた。その意味で『日本の靈性』はそれまでの鈴木大拙の仏教思想研究が凝縮された集大成、総決算であつた。この凝縮の密度の濃さに戦後の鈴木自身もはや追隨できなかつたのではなからうか。きわめて特殊な時代であつたがゆえに抱かれた鈴木の問題意識がそのままのトータルな形で戦後継続しなかつたことは不思議ではない。

六 鈴木の見解についての検討

以上、いくつかの角度から『日本の靈性』について考察を加えてきた。

鈴木大拙の『日本の靈性』を今日我々が読むとき、そこになお色褪せない有意義な論点も見出せる。たとえば、世界的な価値をもつ思想を日本思想史の中に掘り起こしてみたいという鈴木のアプローチは、鈴木自身の関心が戦

後そこにとどまらなかつたとはいえ、今日なお顧みられるべき意義を担っている。

昭和二十三年に書かれた「新版に序す」の中で鈴木は言う。

「吾等の祖先から伝来して居るものにも自から世界的意味がある。これは徒らな国粹主義とか民族主義とか東洋主義とか云ふものでなくて、もつと靈性的な意味を持つものである。これに徹底することによりて、今日の敗戦も意義あることになる。敗戦の遠い深い原因は却つて日本的靈性的なものを自覚しなかつたところに伏在して居たとも云ひ得る。」（鈴木全集八卷一〇頁）

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」（鈴木全集八卷九頁）ことを鈴木は試みた。鈴木が見出した具体的な「日本的靈性」論の中身にたとえ納得のいかないところがあるとしても、日本文化の中に「世界的意味」をもつものがあるのではないかと模索していく姿勢自体は我々も継承していくべきものだろう。

とはいえ、『日本的靈性』には有意義な論点とともに、今日の我々に疑念を抱かせる論点も少なからず見出せる。本章では三つの疑念を指摘し検討しておきたい。

(1) 日本文化への優越感

或る文化に異文化が伝来するとき、何でもスムーズに受け容れられるわけではなく、受け手の側の好みや欲求に応じて、定着する異文化もあれば全く受け容れられない異文化もある。このことは文化伝播に関して一般的に言えることだろう。

インドから中国を経て日本に伝わってきた仏教文化について、鈴木のように、日本に定着したのは日本人側の心の態勢が整っていたからだ（「啐啄同時」と見ることも間違いではない。しかし、そのことが過度に強調されると

き、日本文化への優越視と中国文化への軽視という問題が浮上してくる。中国仏教は中国に根付かなかったとか、因果へのこだわりから脱却しなかったという指摘（鈴木全集八卷二七―三二、六八―七〇、八二、八三、一〇六頁、鈴木全集五卷三七〇頁）の根拠は薄弱なのではなからうか。

「印度で発生した仏教は固より印度性をもつて居る。それが中央アジアを通つたので又その地方性をもつて来たが、それからシナ「中国」で一大転換をやつたので、シナ性は十二分にある。さうして最後に日本にはひつて来て日本の靈性化したので、日本仏教はすべての東洋性を持つて居ると云はなければならぬ。ただそれだけでない、仏教は南アジア方面も通つて来た、而して南方的性格をもその中に包蔵して居るのである。『日本』仏教なるものは、それ故に、北方民族の性格も南方民族の性格も、印度的直覚力もシナの実証心理も、皆共に具有して居るのである。而してそれらの特殊の性格が唯雑然として物理的・空間的に日本仏教中に並列して居るのでなく、日本の靈性が中枢になつて、それらを生かし、働かして居るのである。『大東亜』を引くくつて一つにして、それを動かす思想がどこにあるかと云ふと、それは『日本』仏教の中に探がすより外あるまい。勿論、仏教そのままの形では諸方へ持ち出しては役に立つまいが、その中に流れて居る渾然たる日本的靈性なるものを見付けて、それを近代的思索の方法で宣布しなければならぬ。日本の靈性には世界的に生きるべきものを包摂して居るのである。」（鈴木全集八卷七一頁）

と鈴木は書いている。仏教はインドで生まれ、中央アジアや中国や南アジアを通じて日本に入ってきた。それゆゑ各地方・各民族の性格が日本の仏教には混在している。しかもそれらを統合して活用する中枢として日本の靈性がある。だから世界的に通用するものが日本の仏教の中にあるのだという鈴木の見解は、あまりに素朴に日本文化への優越感・特権視を表現するものではなからうか。異文化についてのしつかりとした認識なしに自国の文化のほう素晴らしいと主張してしまうのは軽率であらう。

また、鈴木は親鸞の思想を高く評価して

「此「親鸞の」思想はシナにもなく印度にもなく欧州（猶太教・基督教）にもないのである。」（鈴木全集八卷一〇六頁）

「此「親鸞の」経験が鎌倉時代の日本人の一人によりて経験せられ、さうしてそれが世界のどの宗教者によりても経験せられず、またシナで二千年の浄土系思想の伝統に養はれて居てさへ、その仏教者の誰れもによりて経験せられなかつた。」（鈴木全集八卷一一五頁）

と書いているが、親鸞の「絶対他力」の思想への鈴木の評価の基盤には、むしろパウロやルターが強調した「代理贖罪」と「信仰義認」というキリスト教思想に含まれる立場についての認識があり、これと同質だという考えがあったはずではなからうか。鈴木は阿弥陀仏の「絶対愛」を強調するが、それはそもそもイエスの代理贖罪という形の「絶対愛」と不可分の論点のはずである。しかし、『大乘仏教概論』（二九〇七年）に見られたキリスト教と仏教との共通性といった主張は『日本的靈性』では消えてしまい、むしろカトリックの「服従」を批判的に言及したりしている（鈴木全集八卷一三〇～一三三頁。註62を参照）。

ちなみに、「絶対愛」をキリスト教に見ようとする鈴木は文化比較に疑問があるとすれば、鈴木に同調して西洋思想に「悲願」が欠如すると見做していた西田幾多郎の立場についてもまた検討を要することになるだろう。この点は前章の(5)でも指摘した通りである。鈴木『日本的靈性』に触発されて書き上げられたと言つてよい「場所的論理と宗教的世界観」の中で西田は

「西洋文化の根柢には悲願と云ふものがなかつた（鈴木大拙）。そこに東洋文化と西洋文化との根柢的相異があると思ふ。」（西田全集十卷三五二頁）

と書いていたのである。ただ、西田が西洋文化に欠如するとした「悲願」、あるいは「大悲」、「絶対愛」という論点

は、鈴木においては（少なくとも『日本的靈性』の中では）キリスト教批判というよりも神道批判において適用される論点であったことは注意しておきたい。

戦後に書かれた「第二版の序」の中で鈴木は戦時の価値観への批判を示している。しかし、当時の国家ぐるみで煽動されていた価値観に、戦時中の鈴木自身もまた足をひきずられていたことは否めないだろう。おそらく、鎌倉文化への高い評価^⑩の一方で、平安時代の文化を軽んじて、平安貴族を「弱虫」とか「泣き虫」と称していることもまた、戦争中の日本の世相をなぞっていると**言えるのではなからうか**。

とはいえ、たとえ鈴木自身が当時の国家や軍部の意向あるいは世相に流されひきずられていたところもあったにせよ、この『日本的靈性』で鈴木が当時の世相に対して時に批判的に立ち向かっていることも看過されてはならない。

たとえば、次のような叙述は、日本が韓国や満州や台湾や中国に対して、それぞれの古来の文化の個性を尊重せず、日本の流儀を押しつけようとしていたことへの批判とうけとめてよいだろう。

「その国家群の何れにもそれぞれの伝統があり、歴史があり、特異性の多いものであるから、一の国家が他の国家に対して、自分勝手の主張を押しつけるわけに行かぬ。お互にその伝統を尊重しなければならぬ。」（鈴木全集八卷六六頁）

「日本的靈性は只『日本的』と云ふことで、それが政治的にどうか、また他の特性をもつた靈性よりも優れて居るとか、更にそれ故に、彼等を征服して、自分等のものの如くならしめなくては、祖先に対してすまぬとか何とか云ふことではないのである。梅は梅で桜でない。桜も牡丹も亦その通りで、各々その特異性をもつて居るところに、各々が各々たり能ふのである。それを一つの個性のみ守り立てて、それで他のすべてを抑へつけようとするのは、やがて自己そのものを滅却する近道たるに過ぎない。」（鈴木全集八卷一〇〇頁）

(2) 「無心」の生き方に伴う危険性

次に、鈴木が「日本的靈性」の内実として示したものについて考察してみよう。

彼が鎌倉時代の浄土系思想と禪思想とに共通して見出していた境地は、

「何等の条件の介在なしに、衆生が無上尊と直接に交渉する」

「直截なところ」

「二つのものの間に媒介者を入れない」

「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」

という点であった（鈴木全集八巻二九頁）。鈴木の別の表現を探せば、「一心」、「無念」、「無心」、「無分別」、「自然法じねんほう爾に」、「言挙げせぬこと」、「はからいのない」こと、「受動性」といった表現になるだろう。

雑念・邪念を排除することによって、心の奥底から内発的にわきあがってくる思いのままに生きる、という生き方である。そのことが無意義ではないことは認めておきたい。人は何かの思いにとらわれやすく、執着しやすい。とらわれを排除すれば、対象や事態そのものが別の形ではっきりと見えてくるだろう。自分の固定観念・先入観を相対化しようという姿勢にメリットがあることは間違いない。また、鈴木が想定しているように、人は無心になるとき、自分と他人との本来的な一体性という原点を再認識するはずだという考え方にも私は同意している。

しかし、現実において、無心になれば、よい考えに至るゝということにはかなりの不確かさがあるだろう。それまでの自分の物の見方から新たな物の見方に移行したとき、以前の物の見方より今の物の見方のほうが「よい考え」だということの根拠はあるのだろうか。むしろそこで自分のエゴイズムにいつのまにか立ち返ってしまっていたり、周りに流されて見方を変えただけである可能性はないのか。鈴木自身、この点に注意を払い、合目的性をいったん放棄することは動物的本能や嬰孩性へと退行することではなく、「成熟した意識をそのままにして、さうしてそこに

それを乗り越えた、それを超刺したところの、別の境涯がある、それに突き進め」ということだと指摘してはいる（鈴木全集五卷四九九頁）。しかし、自分の新たな立場が以前の立場よりよい考えだと言えるためには、たとえそのきっかけが直観・直覚であったとしても、その根拠を自分にも他人にも説明できるといことが求められるのではなからうか。納得のいく説明ができないようであれば、今の自分の考えのほうが良い考えだというのも錯覚にすぎない。その説明においてチェックされるのが、たとえば「自分がしてほしくないことを他人にしない」というような原理原則だったとしたら、そもそも直覚など介在せずにその原理原則をつねに意識して自己を律するということが十分ということにならないか。無心になって考えてみることは、よい考え方へと至り着く端緒としては役に立つだろうが、よい考え方がそこからただちに現れ出てくるというのは幻想にすぎない。

親鸞は晩年、あるがままに仏の大悲に身を任せることを「自然法爾」と表現した。「あるがまま」が、現状から一歩超越して自他一体の理念の立場で見た本来の「あるがまま」ならいいのだが、この現状そのままの「あるがまま」になってしまうと、とたんにたんなる現状への順応・適応へと転落する。そこには注意が必要だろう。

以上の話は、「無心」が自分の行為の方向性を決める上で必ずしも確かな足場ではないということを言いたかったのだが、実はもう一点、「無心」の危険なところがある。

『日本の靈性』の中に次のような文章がある（第四章(4)の「平常心」の文脈ですこし言及した）。

「何故、ただ死ぬるといふことを云はないで、自分のもつてゐる任務・所作・仕事・職責などいふものを遂行するのが第一義だと考へないのだらう。自分の任務を果すといふことが何処へ行つても第一番に考へられなくてはならぬことで、それから出て来る死とかいふやうなことは、第二義の事で、そんなことに心を煩はすべきではないのである。当面の仕事に対して全幅の精神を投げ込む、その仕事に成りきる、三昧の境地に入る、無念・

無心になる、それが一番大事なことで、死なうが生きようが、さういふことは、その場合においては問題でないのだ。」（鈴木全集五卷四三四頁）

この叙述は、任務を全うするためには死んでもよい、とうけとられる。日本人は、戦時中は、お国のためにすべてを犠牲にし、戦後は会社のために粉骨砕身してきた。健康や家族よりも会社が大事と考えて会社のために忠誠を尽くして「過労死」も辞さずという生き方が讃美される時代もあった。しかし、今やそのような生き方は反省されている。個人の生命より任務を尊重するような生き方は、今日の眼から見れば不当な倫理だと言わざるをえない。

鈴木は実践のレベルにおいて、「無心」に行為する、任務を全うする、「成りきる」ということを主張している。このような態度が、たしかに何事かの実現のためには必要であることは認める。しかし、この点があまりに強調されると、自分の行為が正しいのかどうかを考えずに、とにかく与えられた（命令された）任務を全うしさえすればよいのだという態度をよびおこしてしまうのではなからうか。とりわけ、軍国主義の時代のもとの「無心」に任務を全うせよと説くことに危険性があつたことは言うまでもない。

一九四一年に『偕行社記事』に掲載された「まこと蕪直向前」^①の中でも鈴木は同様の見解を述べているようである。「とにかく死ぬと覚悟して、さうして仕事にかかれ。」（二七頁）近代日本仏教（とりわけ禅宗）の戦争協力を糾弾したブライアン・ヴィクトリア^②は鈴木この一節について「当時の青年将校たちはこれを読み、『死』以外何も考えず無心に敵に突つ込んでいったのだ。」とコメントを加えている（『序 新装版出版にあたって』ツジモト訳六頁）。

(3) 殺生・戦争は許されるのか？

第五章(3)④で見たように、昭和二十二年刊行の『日本の靈性化』の中で、戦後の日本国憲法で武力放棄となったことを鈴木は喜んでいるのではあるが、鈴木が戦争中、非暴力主義・平和主義・反戦を積極的に主張しなかったこ

とは確かである。とはいえ、戦争に積極的に加担し戦意昂揚に協力したというわけでもない。

ナチス協力者として戦後ドイツで公職追放となったオイゲン・ヘリゲル（二八八四～一九五五年。一九二四年から一九二九年にかけて東北帝国大学の講師を務めたわら、弓道を学んだ）が鈴木 of 著作から影響を受けていることは、その講演や著作『弓道における禪』の中でしばしば鈴木 of 英文著作が言及されていることから明らかである。しかし、一九三六年の講演「弓術という武道」^{〔23〕}の中で、

「日本人にとっては、彼らの民族的な現存在の自然なままの秩序へと支障なく順応するのが自明であるのみならず、その秩序のために、自己の実存を断念して犠牲にしても、そのことで仰々しく騒ぐことはありません。ここで初めて仏教の影響の成果と、仏教に根拠づけられた諸道の意識されていない教育的価値の成果が、明らかになります。この内面的な光によって、死は、とりわけ祖国のために自ら進んで死ぬことは、崇高な神聖化を受けられ、あらゆる恐怖を根底からなくすのです。」（S211, 魚住訳四九頁）

と語り、国家のために喜んで死ぬことを日本人の「無私 (Unpersönlichkeit)」の境地の延長線上に置いたヘリゲルの思想と鈴木大拙の思想とを同一視するわけにはいかない。両者の間にはかなりの距離がある。

戦争に対する鈴木大拙のスタンスについて、近年議論があった。ブライアン・ヴィクトリアは鈴木 of 戦争協力を糾弾し、これに対して佐藤平（顕明）が反論して鈴木 of の一貫した戦争否認を主張した^{〔24〕}。

ヴィクトリアは、日本の仏教界の戦争協力の一例（あるいはその推進役）として鈴木を位置づけようとしているのだが、鈴木 of 著作からの引用の仕方は恣意的であると佐藤は言う。佐藤は次のように書いている。

「日本仏教界の戦争責任の別扱という大仕事に關しては、多大な共感と心底よりの感謝を覚えた。……『禪と戦争』で取り上げられた主題が極めて重大なものであるだけに、鈴木大拙先生を第二次世界大戦への積極的協力者であるかのような叙述には、しかしながらただ啞然とするばかりであった。」（鈴木大拙のまこと、一〇二頁）

佐藤によれば、明治二十九年十二月五日の「最初の見性体験」と明治三十〇四十二年のアメリカ体験とが、鈴木思想形成上の画期であった。その前段階である明治二十九年十一月刊行の『新宗教論』の中の鈴木の叙述を、ヴィクトリアと、彼にインパクトを与えた市川白弦とが過大に注目している点を佐藤は批判している。

「この十年余の悲喜交々であつたらうアメリカ生活が鈴木大拙の世界観に大きな変化を与えたであろうという点がほとんど顧みられることなく、一八九六年春に脱稿した『新宗教論』の国家観を鈴木大拙が『見性』と『アメリカ体験』を経た後もなお引きずっているという思い込みに立った市川白弦とブライアン・ヴィクトリアの立論は、将来に向けて再考されねばならないだろう。」（同、九頁）

末木文美士は両説を踏まえ、両者ともに一面的で、鈴木の言動の「二重性」、「重層性」を見据えるべきだと主張する⁽⁶⁾。末木は時代の流れの中で鈴木の戦争への立場は次のように変化していったと指摘している。

「大拙は日中戦争の頃までは、日本の戦争についてそれほど深刻には考えていなかった。しかし、アメリカとの開戦の頃から、かなり強い危機感を持つて戦争批判的な態度を強め、戦争末期には『日本的靈性』において、限定された範囲ではあるが、当時の戦争遂行のイデオロギーである『日本精神』論を批判するに至った。」（『他者・死者たちの近代』、九九頁）

末木の指摘を踏まえると、戦争への鈴木のスタンスを考える上では、中国との戦争とアメリカとの戦争とを区別して考えたほうがよさそうである。両者には鈴木の中国観とアメリカ観とが反映されている。前者については、中国軽視・日本優越視の傾向が『日本的靈性』に見え隠れしている。中国とは戦ってもいいが、アメリカとは戦いたくない、あるいは、中国との戦争なら勝てそうだから肯定するが、アメリカと戦ったら負けるに決まっているから戦わないほうがよい、鈴木の考えはそういうことなのだろうか。

「戦争」一般についての考えはなかったのかもしれない。「戦争」はいつも具体的なものである。中国観、アメリカ

カ観、さらに時代情況、これらが当時の具体的な戦争のイメージを決めていたのではあろう。とはいえ、そもそも、「戦争」というもののそのものの本質をなしている「殺生」について鈴木はどのように考えていたのだろうか。

次のような文章が『日本の靈性』に見出せる。

「分別の世界、合目的の世界では、常に鬪争があり、喧嘩があつて騒々しい。併し、無分別的・靈性的世界がたび瞥見せられると、喧嘩は出来ても、そこには憎悪がない。我執がない、自我を忘れた争ひであるから、如何に烈しく戦つても、憎しみといふものは出ない。敵を殺しても、それは憎しみの塵殺ちゆうざつ「皆殺し」でなくて、愛のたしなめである。」（鈴木全集五卷三九八頁）

鈴木が「靈性」という言葉を使い始めたときの想定では、「精神」が「矛盾・鬪争・相剋・相殺」を免れないのは異なつて、「靈性」は本来「二元的世界が、相剋し、相殺しないで、互譲ごうかんし、交驩こうかん」ともに打ち解けて楽しむこと」し、相即相入するやうになる」ものであつたはずである（鈴木全集八卷二一頁）。しかし、ここで説いているのは、分別・合目的の世界では鬪争・喧嘩があるが、無分別の靈性的の世界では鬪争・喧嘩はない、ということではない。靈性に基づいているのなら、喧嘩をしても憎悪も我執もなく、敵を殺してもそれは「愛」の発露だと言われている。「人を殺す」より「人を活かす」ことがよいと言われているようにいて、実は「殺す」ことが「活かす」ことになるなら殺してよいという理屈になつてゐる。これは、近年アメリカなどが「正義の戦争」なら許されると主張してきたのと同じことではなからうか⁷⁶。正義・不正義にかかわらず戦争には反対し、人殺しには反対するというスタンスは鈴木にはなかつたのだろうか。

「戦争と仏教」というテーマは、鈴木が『日本の靈性』で挙げているいくつかの箇所を思い起こさせる。たとえば、甘糟太郎忠綱と法然の話（鈴木全集八卷一五七―一五八頁）である。忠綱は、武士として戦場に向かう前に、代々の武家としての自分の生き様と、極楽往生を願う志との間の矛盾を意識し、「いづれを捨て、いづれを取るべし」と

悩む。法然は「弓箭の家に生れたる人、たとひ軍陣にたたかひ命を失ふとも、念仏せば本願に乗じ来迎に預らん事、ゆめゆめ疑ふべからず」と忠綱をさとす。鈴木の指摘のとおり、この問題は『バガヴァッド・ギーター』で、戦争に逡巡する王子アルジュナを御者クリシユナ（ヴィシユヌ神の化身）が結果を考えずに、なすべきことをなせとさとす話とよく似ている。

戦場で殺人を犯しても、念仏すれば極楽往生できる。しかし、法然や親鸞の念仏が「停止」され処罰された理由は、念仏すれば造悪も許されると見做して秩序を乱す不心得者が横行したということであったといわれている。このように主張して念仏に反対した人々が気にかけていたのと同じく、念仏すれば戦場で殺人を犯してもよいのかという問いが今我々の前にも成り立つ。この問題は、「愛」ないし「慈悲」を重視した鈴木の仏教思想であれば避けて通れないようにも思われるのだが、少なくとも、『日本的靈性』にこのような問題意識は見出せない。もとより、これは鈴木大拙という一人の思想家の問題というよりも、仏教とはそもそもどのような思想なのかという根本的な問題にかかわっている。

戦後書かれた『日本の靈性化』の中に次のような叙述がある。

「仏教徒も元来は殺生反対です。それを大乘の見地とかと云つて殺生を黙過したところから、仏教の今日の墮落を見ると云ふべきでせう。」（鈴木全集八巻三四七―三四八頁）

ここでは、本来の仏教が殺生反対であったのに「大乘の見地」だと言つて殺生を黙認し、日本の軍国主義を追認してきた日本の仏教のあり方を明確に「墮落」だと鈴木は書いているのである。一方に「正当な殺生は仏教も認める」という立場（『新宗教論』、『日本的靈性』）があり、もう一方に「どんな殺生も仏教は認めない」という立場（『日本の靈性化』）がある。殺生反対を一貫させるのか、あるいは、殺生が正当化される余地を設けるのか。これは（たとえば死刑制度の是非という形で）今日の我々自身にも投げられている問題である。

(42) 鈴木大拙と西田幾多郎との生涯にわたる交流については、森清『大拙と幾多郎』（二〇一一年、岩波書店）、上田閑照『鈴木大拙と西田幾多郎』（岡村美穂子・上田閑照『新編増補 大拙の風景——鈴木大拙とは誰か?』、二〇〇八年、燈影舎、三五六―四〇五頁）、竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙』（前掲）第一部「寸心と大拙の魂の交流について」を参照。

法然と親鸞とを切り離さずに「一人格」とする捉え方を鈴木は提案していた。これにならって秋月龍珉は、「鈴木禅学は深く西田哲学の中核の問題に係わっている」ゆえに西田幾多郎と鈴木大拙とを一人格として見ることを提案している。秋月龍珉「鈴木大拙の『即非の論理』とその展開——即非・逆対応・不可逆」（現代のエスプリ）第一三三号、一九七八年、至文堂、所収）、五―六頁。

(43) 『西田幾多郎全集』全二四卷（二〇〇二―二〇〇九年、岩波書店）を「西田全集」と略記する。

(44) 西田が「場所的論理と宗教的世界観」で二度（西田全集十卷三七、三三五頁）言及している「億劫相別れて而も須臾も離れず、尽日相對して而も刹那も對せず」は大燈国師（宗峰妙超、一二八二―一三三七年）の言葉である。この言葉を西田は「逆対応」の關係を絶妙に表現するものと考えていたようである。大燈国師への言及は西田全集十卷三二九、三三四頁にも見られる。

(45) 小坂国継によれば、西田のいう「対象論理」とは「世界や物を、自己の外に、また自己に對立してあるものと考ええる考え方」、「それらを自己にとって対象と見る見方」、「自己と世界を相互に對立するものと考ええる二元論的な見方」、「世界をもつばら認識主観である自己の側から見ようとする主観主義の立場」である。小坂国継『西田哲学を読む——場所的論理と宗教的世界観』（二〇〇八年、大東出版社）、一六頁。

(46) 鈴木大拙の『日本的靈性』が西田幾多郎の「場所的論理と宗教的世界観」執筆にあたってどのような影響を及ぼしたかについては、すでに先学の研究がある。小坂国継『西田哲学と宗教』（一九九四年、大東出版社）第三部第六章「逆対応の論理——成立と構造」および同第七章「逆対応と平常底」、竹村牧男『西田幾多郎と仏教——禅と真宗の根底を究める』（二〇〇二年、大東出版社）第二部「逆対応と平常底」、竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙』（前掲）第一部第九章「寸心『場所的』の完成へ」および同第二章第四章「鈴木禅学と西田哲学——個と超個の思想をめくって」。

(47) 務台理作の『場所的論理学』（一九四四年）という著作は、「西田の場所的論理でもって浄土真宗の信仰に論理的表現をあたえようとしたもの」であり、この著作の中で「場所的対応」という言葉が使われていることをヒントにして西田は「逆対応」という言葉を使用するようになったと小坂国継は指摘している。小坂国継『西田哲学と宗教』（前掲）、二七九―二九一頁。

- (48) 西田は「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」ではなく「所言一切法者即非一切法是故名一切法」というフレーズを出して「即非の論理」を説明している。「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」というフレーズが『金剛般若経』にないことに西田もまた不審の念を抱いていたのかもしれない。
- (49) 竹村牧男は『西田幾多郎と仏教』（前掲）第二部第二章「即非の論理」のゆけえ——大拙と寸心の魂の交流をめぐって」の中で、『日本の靈性』以前に鈴木が「即非の論理」に言及している著作——『禪への道』（一九四一年）、『禪問答と悟り』（一九四一年）、『禪の思想』（一九四三年）——を検討している（二二七—二四三頁）。
- (50) 神と世界とを同一視するスピノザの「汎神論 (Pantheismus)」と区別するために、カール・クラウゼ（二七八—一八三三年）はシェリングとヘーゲルの立場を「万有在神論 (Pantheismus)」と呼んだ。釈宗演の講演（鈴木大拙が英訳している）「仏教に於ける神の觀念」の中で、pantheismへという語が使われている。仏教は「無神論」ではなく、或る種の神を認めるものであり、また、仏教は神と宇宙とを同一視する「万有即神論」（宇宙即神論・万有神論）ではなく、この世は神の「表顕」であって神は「宇宙万有の総計以上」のもので、「万有を破壊し尽すも、神は猶ほ存在す」、万物は「すべて一に帰す」と考えるから、ドイツの哲学者がつくった「全一神教 (pantheism)」という言葉が仏教にふさわしい、と釈は述べている。仏教で神に相当するのは「法身」であるともいう。『釈宗演禪師口述 閑葛藤』（一九〇七年、民友社）、二七—四二頁。Soen Shaku (translated by Daisetz Teitaro Suzuki), *Sermons of a Buddhist Abbot* (1906, Chicago: The Open Court Publishing Company), pp.25-36. 以上のような釈の仏教理解は鈴木大拙の『大乘仏教概論』（一九〇七年）に踏襲されることになる。
- (51) 西田が自分の立場を「神秘主義」と呼ばれることを拒んだのは、西田の立場を「自己同一性に基礎を置いた、したがって自己否定的媒介という契機の欠如した一種の発出論であり、神秘主義的な直観主義の立場として批判」していた田辺元への反発からであったと小坂国継が指摘している。小坂国継『西田哲学と宗教』（前掲）、三二—四頁。
- (52) 西田の務台理作宛ての葉書きに「大拙の名号なごうの論理 あれはとてもよいです」と書かれている（一九四五年一月六日付け、西田全集 二三卷 三一九頁）。
- (53) ここで指示されている『浄土系思想論』（一九四二年、法蔵館）一〇四頁は、鈴木全集六卷七四—七五頁にあたる。そこには次のように書かれている。
「娑婆から浄土が見え、而して浄土から娑婆が見えるといふことは、両つの明鏡が同時にお互を映することである。この相互映発

には甚大な意味がなくてはならぬ。浄土と娑婆との聯関性或は一如性を示唆するものと云はなくてはならぬ。」

(54) 小坂国継「西田哲学を読むⅠ『場所的論理と宗教的世界観』(前掲、二六、一二二頁)。

(55) このような「終末論的」という表現はキルケゴールやカール・バルトの弁証法神学から西田が借用したものである。「永遠と時間の接点(『現在』)としての『終末』という立場において西田はバルトと通じるが、宗教と文化との相補性を主張する点で西田は、神の超越性を強調して文化否定的なバルトにくみしない。日本の弁証法神学者たち(逢坂元吉郎や熊野義孝)と西田との交友、西田とバルトとの思想的関係について浅見洋『新版』西田幾多郎とキリスト教(二〇〇九年、朝文社)第二部第五章「弁証法神学との対話——終末論を中心に」が紹介している。

(56) 小坂国継「西田哲学を読むⅠ『場所的論理と宗教的世界観』(前掲、一七八頁)。

(57) 上田閑照「逆対応と平常底」(同『哲学コレクションⅠ 宗教』、二〇〇七年、岩波書店、所収)、一九一頁。

(58) 竹村牧男「西田幾多郎と仏教」(前掲、二二〇頁)。

(59) 「鞠(きわめる)」という文字(現在「さばく」とは読まないようである)には「罪をとり調べる」というニュアンスがある。小林信明(編)『新選漢和辞典(常用新版)』(一九八二年、小学館)、一一三九頁。

(60) 「東洋文化の根柢に悲願がある」という考えを西田と鈴木は共有していた。一九四五年五月十一日付けの西田から鈴木への書簡には次のように書かれている。

「君の東洋文化の根柢に悲願があるといふこと、よく考へて見るとそれ非常に面白い 私もさういふ立場から考へて行つて見た
いと思ふ」(西田全集二三卷三八五頁)

(61) 小坂国継「西田哲学を読むⅠ『場所的論理と宗教的世界観』(前掲、一六六頁)。

(62) 鈴木が「日本の靈性」でカトリックの信者の「服従」を不自由な生き方として描いたとき、彼はドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』の「大審問官」の物語を想起しながら、その「キリスト」の立場ではなく「大審問官」の立場をカトリックの立場として描いたのかもしれない。

(63) ウェーバーの仕事が西田の思想にどの程度のインパクトを与えたのかはわからないが、次の点だけは客観的に確認できる。

①西田の著作のうち、次の二論文にウェーバーへの言及がある。「哲学の根本問題 続編」(一九三四年)所収の「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」(西田全集六卷三四三頁)、「哲学論文集 第三」(一九三九年)所収の「人間的存在」(西田全集八卷

三〇二頁）。

②一九二五年度の京都大学の演習題目にウエーバーの著作が挙げられている（山下正男編『西田幾多郎全蔵書目録』、一九八三年、京都大学人文科学研究所、三四三頁）。

③日記によれば、一九四四年十一月五日にウエーバーの著作を読んだらしい（西田全集一八卷四〇五頁）。

④現在京都大学で保管されている西田の旧蔵書のうち、ウエーバーの著作として次の三冊がある（前掲『西田幾多郎全蔵書目録』、八五、一三九、一四二頁）。『宗教学会学論集』第二卷（一九三四年九月五日に注文したものかと思われる。西田全集一八卷二一七頁）、『經濟と社会（第二版）』（一九三五年四月二十七日に注文したものかと思われる。西田全集一八卷二二七頁）、『学問論集』（或る個人より「呈」されている）。一九三四年八月十二日の書簡によると、『宗教学会学論集』第一巻も京都の自宅に所持していた（西田全集二一巻二四五頁）。

(64) ウエーバーにおける神秘主義と同胞愛との関わりについては、前掲拙著『ウエーバーの倫理思想』第三章第三節を参照していただきたい。

(65) ウエーバーの「大審問官」への言及については前掲拙著『ウエーバーの倫理思想』、八三―八五頁を参照していただきたい。

(66) 前掲拙著『ウエーバーの倫理思想』はそのようなヴィジョンから見たウエーバー論である。ウエーバーは近代西洋のあり方を世界の模範として示したわけではなく、中国やインドの文化との比較を通じて近代西洋のあり方を相対化して批判的に位置づけようとしていたのである。

(67) 西田は言う。

「世界戦争は、世界戦争を否定する為の、永遠の平和の為の、世界戦争でなければならぬ。」（西田全集一〇卷三四七頁）

(68) 和辻哲郎『日本の臣道』（和辻哲郎全集 第一四卷、一九六二年、岩波書店、二九五―三二二頁）。

(69) 和辻倫理学については拙稿「西田幾多郎と和辻哲郎における『個人』の生き方」（電気通信大学編『電気通信大学紀要』第一一卷第二号（通巻二二号）、一九九八年二月、一七五―一九五頁）で考察したことがある。

(70) 今日では、鎌倉時代の仏教に日本仏教の中心を置くことが疑問視されている。たとえば、末木文美士は、「鎌倉新仏教を中心とした従来の仏教史観は、全面的に見直しをはからなければならない段階にきている。あえて言えば、平安初期に日本仏教の基礎が築かれ、鎌倉仏教は、新仏教の祖師も既成教団の改革派も含めて、その応用的な発展とみることもできるのではないだろうか。」と

指摘している（末本文美士『日本仏教史——思想史としてのアプローチ』、一九九六年、新潮文庫、八七頁）。

(71) 鈴木大拙「篤直向前」〔『偕行社記事』一九四一年六月号、偕行社、一五—二四頁〕。

(72) Brian Daizen Victoria, *Zen at War, Second Edition 2006*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. エイシー・ルイーズ・ツジモト（訳）『新装版』禅と戦争——禅仏教の戦争協力』（二〇一五年、えにし書房）。

ヴィクトリアはさらに、一九〇四年の英文寄稿「戦争に対する仏徒の見解」（鈴木全集三十卷三四一—三四四頁）での鈴木の大主張をあげて、

「人間を化学物質からなる一化合物と見るだけで、その精神性や価値を認めようとはしない大拙に、『人間蔑視』の思想がなかったなどとは到底言えまい。私は、このような思想を持ち、それを公言して憚らず、多くの人がとに影響を与えた大拙は仏教者である以前に人としての疑問が残ると言っても過言ではないと思うのである。」（ツジモト訳七頁）と糾弾している。

私も仏教が二度と戦争に協力しないことを願うので、戦時中の仏教の戦争協力を批判することの意義は認める。とはいえ、その上で、ヴィクトリアのこの見解については次のように考える。

人間の肉体は脆く儂いことを鈴木は認める（それはそもそも仏教で人は「色受想行識」の「五蘊」の集合にすぎないと考える立場から言うてその通りである）。しかし、その一方で人間には「非物質的」な「精神」（さらには「靈性」）があるのであつて、肉体に対して精神が優位にあるというのが鈴木の大立場である。鈴木は「人間を化学物質からなる一化合物と見るだけで、その精神性や価値を認めようとはしない」というヴィクトリアの見解は間違っている。私の考えでは、人間を肉体としか見ないから鈴木に問題があるのではなく、むしろ精神主義が強すぎる点に疑念があるのである。

(73) Eugen Herrigel, *Die Ritterliche Kunst des Bogenschießens*, *Nippon: Zeitschrift für Japanologie*, herausgegeben vom Japaninstitut, Berlin, und dem Japanisch-Deutschen Kultur-Institut, Tokyo, 2. Jahrgang, Heft 4, Oktober 1936, Weimannische Buchhandlung, Berlin, S.193-212. 魚住孝至（訳）『新訳』弓と禅 付「武士道的な弓道」講演録』（二〇一五年、角川ソフィア文庫）。引用にあたっては必ずしも既訳に従っていない。

(74) 佐藤平（顕明）「鈴木大拙のまこと——その一貫した戦争否認を通して」（『松ヶ岡文庫研究年報』第二二号、二〇〇七年三月、所収）。

(75) 末本文美士「鈴木大拙の靈性論と戦争批判」（同『近代日本の思想・再考Ⅲ』他者・死者たちの近代、二〇一〇年、トランスビュー、所

収。

(76) 鈴木『新宗教論』(一八九六年)によれば、軍事力は他国への侵略という「私利」に基づくものではなく、自国が侵略されないためのものである。「暴国」が日本の権利を蹂躪することがあれば「正義」のために暴国と戦わなければならない。これは「宗教的挙動」であり、いざ戦争となつて、命を惜しまずに義のために戦うのが「有事の宗教」だと鈴木は言う(鈴木全集三卷一三九―一四〇頁)。ヴィクトリアはその著『戦争における禪』の中でこの一節を批判的にとりあげている(*Zen at War*, pp.24-25, ツジモト訳四三―四四頁)。自国が侵略されないために、命を惜しまず国家のために戦争に貢献することが正義であり宗教的行為だとされていることは必ずしも批判されるべきこととは私には思われぬ。そこに「正義」の看板が掲げられているとしても、その戦争が自国のエゴイズムと他国への侵略とを内実としているとき、そのとき初めて批判すべき事柄となるのではなからうか。ヴィクトリアの批判に違和感を感じるのは、鈴木は自国のエゴイズムのための戦争を念頭に置いているわけではないのに、ヴィクトリアは日本の国益の拡大をはかる国家の手先として仏教が全面協力していたと考えている点である。ただ、正義の戦争を許容していると、戦争の正当化に正義の理念が使われ、いつしか不当な戦争にも加担することになるということは我々が近年の戦争から学んだことである。

参考文献

- 秋月龍珉『鈴木大拙の『即非の論理』とその展開——即非・逆対応・不可逆』(『現代のエスプリ』第一三三号、一九七八年、至文堂、所収)
 浅見洋『(新版)西田幾多郎とキリスト教』(二〇〇九年、朝文社)
 蜂屋邦夫(訳注)『老子』(二〇〇八年、岩波文庫)
 Herrigel, Eugen, „Die Ritterliche Kunst des Bogenschießens“, *Nippon: Zeitschrift für Japanologie*, herausgegeben vom Japaninstitut, Berlin, und dem Japanisch-Deutschen Kultur-Institut, Tokyo, 2. Jahrgang, Heft 4, Oktober 1936, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, S.193-212. 魚住 孝至(訳)『新訳』弓と禪 付・「武士道的な弓道」講演録(二〇一五年、角川ソフィア文庫)
 James, William, *The Varieties of Religious Experience (The Works of William James)*, 1985, Harvard University Press. 枘田啓三郎(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)
 鎌田茂雄『華嚴の思想』(一九八八年、講談社学術文庫)
 Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: *Kant's Werke*, Band V, 1913, 1974 nachgedruckt, Berlin: Georg Reimer. 宇都宮芳明(訳)

- 『実践理性批判』（一九九〇年、以文社）
- 菊藤明道『鈴木大拙の妙好人研究』（二〇一七年、法蔵館）
- 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）
- 清沢（徳永）満之「純正哲学」（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）
- 小林信明（編）『新選漢和辞典（常用新版）』（一九八二年、小学館）
- 小坂国継『西田哲学と宗教』（一九九四年、大東出版社）第三部第六章「逆対応の論理——成立と構造」、同第七章「逆対応と平常底」
- 小坂国継『西田哲学を読む1「場所的論理と宗教的世界観」』（二〇〇八年、大東出版社）
- 森清『大拙と幾多郎』（二〇一一年、岩波書店）
- 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）
- 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）
- 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 新井奥遠との対比から』（二〇一七年、春風社）
- 『西田幾多郎全集』全二四卷（二〇〇二―二〇〇九年、岩波書店）
- 小川隆「リチャード・ジャフィ」[Zen and Japanese Culture 二〇一〇年版解説]「訳者解題」〔思想〕、二〇一四年六月、岩波書店、八五―九三頁）
- 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〕『随想 西田哲学から聖靈神学へ』、二〇一五年、春風社、所収）
- 佐藤平（顕明）「鈴木大拙のまこと——その一貫した戦争否認を通して」〔松ヶ岡文庫研究年報』第二一号、二〇〇七年三月、所収）
- Scharf, Robert H., "The Zen of Japanese Nationalism" (*History of Religions*, Volume 33, Number 1, August 1993, pp.1-43), 菅野統子・大西薫（訳）「禅と日本のナシヨナリズム」（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）
- 『釈宗演禪師口述 閑葛藤』（一九〇七年、民友社）Soen Shaku (translated by Daisetz Teitaro Suzuki), *Sermons of a Buddhist Abbot* (1906, Chicago: The Open Court Publishing Company)
- 縮刷大蔵経刊行会（発行）『大日本校訂 大蔵経』第十帙（一九三八年）、月九
- 末木文美士『仏教——言葉の思想史』（一九九六年、岩波書店）
- 末木文美士『日本仏教史——思想史としてのアプローチ』（一九九六年、新潮文庫）

- 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）
- 末木文美士「鈴木大拙の靈性論と戦争批判」(同『近代日本の思想・再考Ⅲ 他者・死者たちの近代』、二〇一〇年、トランスビュー、所収)
- 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」
- Suzuki, Daisetz Teitaro, *Annual Report of the Swedenborg Society 1912, 1912*, London, pp.31-34, 吉永進一訳(「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)
- 鈴木大拙「蕪直向前」(「偕行社記事」一九四一年六月号、偕行社、一五〜二四頁)
- Suzuki, Daisetz Teitaro, *The Essence of Buddhism*, second edition, 1968, Kyoto: Hozokan
- Suzuki, Daisetz (translated by Norman Waddell), *Japanese Spirituality*, 1972, Ministry of Education, Japan.
- 『鈴木大拙全集(増補新版)』全四〇巻(一九九九〜二〇〇三年、岩波書店)
- 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』第四一卷第二號、一九九三年三月、所収)
- 大正新脩大藏經刊行委員会(發行)『大正新脩 大藏經』(一九二四年、一九六三年再刊、大藏出版株式会社)第七卷、第八卷、第二五卷
- 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)
- 竹村牧男「西田幾多郎と仏教——禪と真宗の根底を究める」(二〇〇二年、大東出版社)
- 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)
- 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)
- 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、所収)
- Tweed, Thomas A., "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.249-281), 桐原健真、オリオン・クラウタウ(訳)「米國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、一〜三一頁)
- 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)
- 上田閑照「逆対応と平常底」(同『哲学コレクションⅠ 宗教』、二〇〇七年、岩波書店、所収)
- 上田閑照「鈴木大拙と西田幾多郎」(岡村美穂子・上田閑照『新編増補』大拙の風景——鈴木大拙とは誰か』、二〇〇八年、燈影舎)

Victoria, Brian Daizen, *Zen at War*, Second Edition 2006, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. エイミー・ルイーズ・ツジモト(訳)

『(新装版) 禅と戦争——禅仏教の戦争協力』(二〇一五年、えにし書房)

若松英輔『靈性の哲学』(二〇一五年、角川選書)

和辻哲郎『日本の臣道』(『和辻哲郎全集』第一四卷、一九六二年、岩波書店、二九五〜三二二頁)

山下正男編『西田幾多郎全蔵書目録』(一九八三年、京都大学人文科学研究所)

横田理博『西田幾多郎と和辻哲郎における『個人』の生き方』(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第二卷第二号(通卷二三号)、一九九八年一月、一七五〜一九五頁)

横田理博『ウェーバーの倫理思想——比較宗教学に込められた倫理観』(二〇一一年、未來社)

吉永進一『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』第二二号、二〇〇五年、三三〜五〇頁)