

鈴木大拙の「日本的靈性」

— エマヌエル・スウェーデンボルグ 新井奥邃との対比から —

**Daisetz T. Suzuki's 'Japanese Spirituality':
In Comparison with the Spiritual Concepts of Emanuel Swedenborg and
Ohsui Arai**

国際基督教大学 大学院
アーツ・サイエンス研究科提出博士論文

**A Dissertation Presented to
the Graduate School of Arts and Sciences,
International Christian University,
for the Degree of Doctor of Philosophy**

2016年12月2日
December 2, 2016

那須理香
NASU, Rika

《目次》

第一章	はじめに — 先行研究紹介及び末木文美士の「日本的」批判に対する反論	1
第二章	鈴木大拙『日本的靈性』の「日本的」が意味するもの	12
1.	日本人の自然観と仏教	13
a.	「無我」	14
b.	「仏性」	15
c.	「無常」	16
d.	「輪廻・因果」	17
2.	『日本的靈性』における「日本的」の解釈	17
a.	「大地性」	17
(1)	「大地」	18
(2)	「大地」の「母性」	19
(3)	「大地の靈」（「靈の生命」）の普遍性	19
(4)	「靈の生命」と「人間」の関係	21
(5)	小野寺功の「聖靈神学」における「大地の人間学」	23
b.	鎌倉時代	25
(1)	武士の台頭	25
(2)	鎌倉新仏教	27
c.	「日本的靈性に政治的意味合いはない」	29
第三章	鈴木大拙の「靈」的感性の目覚め	32
1.	幼少期	32
a.	故郷金沢の仏教的雰囲気	32
b.	父柔 <small>したがう</small> からの影響	35
2.	学童期	38
a.	学校教育	38
b.	母増 <small>ます</small> の影響	42
3.	青年期	45
a.	石川県専門学校初等中学科	45
b.	アイデンティティーの危機と母の死	51
第四章	スウェーデンボルグの「靈」的世界観との出会い	59
1.	スウェーデンボルグの人物と神秘主義思想	62
a.	スウェーデンボルグの略歴と「新エルサレム」教会	62
b.	スウェーデンボルグの神学思想の概要	68
c.	スウェーデンボルグの主な著作とその神秘主義思想に影響を受けた人々	76
2.	鈴木大拙とスウェーデンボルグ神秘主義思想の出会い	82
a.	明治期の仏教雑誌におけるスウェーデンボルグ	82

b.	鈴木大拙へのスウェーデンボルグ思想の影響関係	85
(1)	誕生から上京まで	85
(2)	上京から渡米まで	87
(3)	スウェーデンボルグの著作の翻訳刊行	90
<	スウェーデンボルグ主義者 A.J.エドマンズとの出会い>	91
<	日本へのスウェーデンボルグ紹介の意義>	93
(4)	「靈性」に関する著作の刊行	96
3.	鈴木大拙の「靈性」とスウェーデンボルグ思想との対比	98
a.	「安心立命の地」(1894年、明治27年24歳)	99
b.	『新宗教論』(1896年、明治29年26歳)	102
c.	「靈魂の有無と信仰の退不退」(1903年、明治36年33歳)と その後のスウェーデンボルグ著作の翻訳刊行	105
d.	『日本的靈性』(1944年、昭和19年74歳)	108
第五章	新井奥邃の「心」との対比	111
1.	新井奥邃の人物と宗教観	112
a.	略歴	112
b.	「儒基一如」の宗教観	117
c.	スウェーデンボルグ神学との関連	120
2.	新井奥邃の神学概念と鈴木大拙の「靈性」との対比	125
a.	「宇宙的真理」とその認識	125
(1)	新井奥邃の「道心」と「有神無我」	126
(2)	鈴木大拙の「靈性」と「靈性的直覚の覚醒」	127
b.	人間の内面の「靈」的構造	128
(1)	新井奥邃の「心(道心・人心)」	128
(2)	鈴木大拙の「靈性」と「精神」	130
c.	修養方法	131
(1)	新井奥邃の「慎独(静坐)」	131
(2)	鈴木大拙の「坐禅」	133
d.	社会的貢献	134
(1)	新井奥邃の儒教的社會倫理観「大学の道」	135
(2)	鈴木大拙の仏教的倫理観「四弘誓願」	135
第六章	おわりに　－　鈴木大拙の「日本的靈性」とは	138
	<参考文献>	142
	<年表資料>	149

第一章 はじめに — 先行研究紹介及び末木文美士の「日本的」批判に対する反論

鈴木大拙（1870 - 1966）は日本仏教の禪を ZEN として西欧に発信し「世界の禪者」¹として知られる禪思想家²であるが、その代表作とされる『日本的靈性』³で提起した「日本的靈性」がどのような宗教的概念かを探ることがこの論文の主題である。鈴木は、1890 年 19 歳の時に友人の山本良吉に宛てた書簡の中で初めて「靈性」という語を用い、自身の宗教意識の現れとして触れている。⁴ それから 50 年以上を経て、終戦直前の 1944 年に『日本的靈性』を著わし、「日本的靈性」を宗教の中核をなす概念として提示している。鈴木が青年期に着想し、70 歳を超えて初めて提起した「日本的靈性」はどのように構築されたのか。鈴木の内面の作業を垣間見ることは難しいが、仏教や他の宗教とのかかわりにおいて受けたとみられる影響や、類似する宗教概念と比較対照することによって、鈴木の「靈性」概念の概観をとらえることが可能であると考えられる。

近年鈴木大拙の禪哲学は再び注目を集め始めており、鈴木著作の新版が相次いで刊行され、講演会が開かれるなどしている。⁵ また「靈性」についての研究論文も発表されている。しかし、これらの研究は「靈性」のうちの一部について、あるいはおおまかな考察にとどまり「靈性」概念の特質を明らかにするには至っていない。鈴木の「靈性」論について考察した先行研究について、その目的や考察をふりかえる。

¹ 秋月龍眠『世界の禪者—鈴木大拙の生涯—』（同時代ライブラリー129）東京：岩波書店、1992 年。

² 「禪思想家」という術語は一般的なものではないが、筆者は便宜的にこの語彙を鈴木大拙の業績を表わす肩書として用いる。「禪」は言うまでもなく仏教の一宗派であり、鈴木はあくまでも禪を宗教として扱うことを本分としていた。「思想」は当該の時代を反映した思潮の体系であり、「哲学」とともに学術的研究概念である。鈴木は「禪」の真髓を、あらゆる論理や分析を排除した「無分別」にあるとし、二元論的思考（「分別」）を超越したところに現れる宗教的境地をとらえていた。これに対して「思想」や「哲学」は論理的分析による思考の上に成り立つ概念である。すなわち「禪思想家」という語彙は、2つの相反する概念的要素を合成した、矛盾をはらんだ表現になっている。この論文で筆者は、できるだけ鈴木の境地を尊重し「日本的靈性」を宗教の立場から解明することを試みる。それが鈴木の本意にかなうものであると考えるからである。（鈴木大拙『禅学入門』東京：大東出版社、1940 年、文庫版東京：講談社、2004 年 p.22 参照）

³ 鈴木大拙『日本的靈性』東京：大東出版社、1944 年。

⁴ 鈴木大拙『鈴木大拙未公開書簡』京都：禅文化研究所、1989 年、p.80。

⁵ 鈴木大拙『日本的靈性 完全版』（角川ソフィア文庫）東京：株式会社 KADOKAWA、2010 年、D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, with a new introduction by Richard M. Jaffe (Bollingen series, 64), Princeton: Princeton University Press, 2010. 在家仏教協会主催講演シリーズ「鈴木大拙を読み直す - 鈴木大拙を学び、生き方を考える -」（全 10 回講演：平成 26 年 6 月 28 日～平成 27 年 5 月 23 日）等参照。鈴木は 1960 年代半ばまで西欧における ZEN 布教に大きな業績を残したが、その後西欧の研究者による鈴木禅哲学批判が多く提出されるようになり、鈴木大拙研究は一時の勢いを失っていた。鈴木大拙批判については、リチャード・ジャフィ「いま、大拙を読む — *Zen and Japanese Culture* 2010 年版解説 —」（小川隆訳）『思想』2014 年 6 月号の「訳者改題」に詳しい。

竹村牧男の「鈴木禅学への一視点 一個と超個の思想をめぐって」⁶では、鈴木⁶の著作『禅の思想』⁷によって提示され『日本的靈性』でも扱われている「個と超個の即非的關係」に焦点をあてて、資料をもとに「議論のさまざまな側面を採取」するという形の考察がなされている。⁸ 竹村によると「超個」は「仏（智慧・大慈大悲の存在）、法身（真如・法性）の一人、一人」^{いちにん}や「宇宙靈」などと表現されるものである。⁹ また「超個」と、「個」である人間とが「即非的關係」において「一体である」としている。¹⁰ しかしながら、「超個」の特質が何であるか「即非的關係」が何を指すのか検討がなされていないために、鈴木⁶の禅哲学におけるこれらの概念の位置づけについての解明が不十分である。

また築山修道の「鈴木大拙の靈性的自覚の一考察」¹¹でも、『日本的靈性』における「靈性」概念について鈴木がどのように説明しているかを列記する形で検討を行っている。「精神と靈性の区別」¹²、「宗教または宗教意識・経験と靈性ないし靈性的自覚の關係性」について¹³「即非の論理」¹⁴など鈴木の表現を解説しているが、それぞれがどのような概念でありどのような特質を持つものなのかはやはり明瞭になっていない。この論文の意図が、「大拙の「靈性」の概念ないし意義の大枠」を見ることであると述べていることからみても、総括的な研究でないことは明らかである。

スウェーデンボルグ主義者の高橋和夫の論文「鈴木大拙の「靈性」の概念について」¹⁵では、鈴木大拙がスウェーデンボルグの著作を翻訳した際に用いた用語を軸に考察している。スウェーデンボルグの「靈魂（'soul'）」を鈴木が翻訳する際に、それが鈴木独自の概念である「靈性」と同一のものとしてとらえていたというのが高橋の主張である。「靈魂（'soul'）」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」であり、「最高の直覺的認識を有」する「絶対知」であるという。¹⁶ 鈴木はこの訳語に、文脈によって「靈魂」あるいは「靈性」という語をあてており、両者を弁別して用いていないというのが高橋の理解である。¹⁷ しかしまた、高橋自身も言及しているように、鈴木大拙はその処女作『新宗教論』において仏教の立場から「靈魂」の存在を真っ向から否定している。¹⁸ 高橋は、鈴木が「靈魂」を否定しながらもこれが「靈性」と同一概念であると考えているという矛盾した論理を展開し

6 竹村牧男「鈴木禅学への一視点 一個と超個の思想をめぐって」『松ヶ岡文庫研究年報』第17号、2003年。

7 鈴木大拙『禅の思想』『鈴木大拙全集』第13巻、東京：岩波書店、1969年所収、pp.102-103

8 竹村（2003年）p.82。

9 同上 p.70、筆者の見解ではこれが「靈性」として鈴木の禅哲学でとらえられている概念だと考える。

10 同上 p.64。

11 築山修道「鈴木大拙の靈性的自覚の一考察」『宗教研究』第84巻（2）、2010年。

12 同上 pp.179-182。

13 同上 p.183。

14 同上 pp.190-192。

15 高橋和夫「鈴木大拙の「靈性」の概念について」『人体科学』12-（1）、2003年。

16 高橋（2003年）p.20。

17 同上。

18 高橋（2003年）p.21、鈴木大拙『新宗教論』京都：貝葉書院、1896年、『鈴木大拙全集』第二十三巻、東京：岩波書店、1969年所収 p.73。

ていることになる。高橋の分析からは、鈴木「靈性」とスウェーデンボルグの「靈魂」が同一のものであるという結論を導き出すのは難しいと考えると共に、鈴木「靈性」の特質を誤って解釈しているのではないかと推察される。

末木文美士は2010年刊行『日本的靈性 完全版』の「解説」のなかで、鈴木大拙の「日本的靈性」論の「限界」を指摘、批判を加えている。¹⁹ 末木の論考は、1990年代から海外の研究者により提出された以下のような鈴木批判を受けたものであると考えられる。1993年ロバート・H・シャーフが、禪を中心とした鈴木「日本」観が「容易に国体イデオロギーに道を開くものだった」として、国粹主義的傾向を批判した。²⁰ 同年ベルナール・フォールは、鈴木が「排外主義的で狂信的愛国主義的な要素」を持つ「禪帝国主義」を推進したととらえた。²¹ 1997年にはブライアン・ヴィクトリア (Brian Victoria) が「アジアにおける日本軍の行為を熱烈に支持」したことを非難、鈴木「戦争責任」を追及している。²² またジュディス・スノドグラス (Judith Snodgrass) は、西欧化に対抗して起こったアジア諸国の“Buddhist Nationalism (仏教ナショナリズム)”²³という歴史的観点から、日本の仏教界が“Eastern Buddhism (東方仏教)”²⁴を西欧に提示したととらえている。そして鈴木「ZEN」布教もこの流れに沿ったものであり、政治的側面が重要な要素であったと考えている。²⁵

末木も同様の視点から、鈴木「日本的」の部分が政治的問題をはらみ、普遍性に反するものであると受け止めている。しかし筆者は、この批判が鈴木「日本的」の部分の解釈を狭義に見ているためであり、鈴木の本意に反するとは考えず、ただとらえている。この論文では、鈴木に対する末木や海外の研究者の政治的判断を離れて、できるだけ鈴木大拙に寄り添い鈴木「靈性」の姿を描写するという立場から考察したいと考えている。末木の鈴木批判をこの立場から振り返る。

末木はまず鈴木「靈性」が、『近代の超克』の座談会 (1943年)²⁶において提示されたカトリックの吉満義彦「靈性論」と同じように、近代を批判する普遍主義としての根拠となる概念であることを指摘している。しかし鈴木「日本的靈性」論では「日本的」が強調され、その特殊性が「靈性」の普遍性と矛盾するというのである。

¹⁹ 末木文美士「解説」鈴木大拙著『日本的靈性』(角川ソフィア文庫)、東京：KADOKAWA、2010年 pp.457-464。

²⁰ ロバート・H・シャーフ「禪と日本のナショナリズム」(菅野統子・大西薫訳)『日本の仏教』第四号、京都：法蔵館、1995年、p.99。(原典は Robert H. Sharf, “The Zen of Japanese Nationalism,” *History of Religions* 33, no. 1, 1993.)

²¹ ベルナール・フォール「禪オリエンタリズムの興起—鈴木大拙と西田幾多郎—」(上)(金子奈央訳)『思想』2004年4月号、p.150。(原典は Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993, Chapter Two, “The Rise of Zen Orientalism.”)

²² Brian Victoria, *Zen at War*, New York: Weatherhill, 1997, p.151.

²³ Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003, Chapter 12, “From Eastern Buddhism to Zen: A Postscript.” p.268.

²⁴ Snodgrass (2003年) p.198.

²⁵ 同上 p.272.

²⁶ 「近代の超克」は文芸誌『文学界』に掲載された座談会の特集記事であり、それをまとめた単行本が1943年に創元社から刊行された。

大拙の「日本的靈性」論もまた、異なる文脈ではあるが、「日本精神」に対する批判から生まれたものであり、批判精神というところでは吉満と一致する。「靈性」は時代への迎合に対する強い抵抗の拠点となることが知られる。しかし、吉満では普遍主義への傾きが強いのに対して、大拙は「日本的」ということを強調する。そこに「日本的」の特殊性と「靈性」の普遍性との矛盾という大きな問題が生ずることになる。²⁷

末木は鈴木「日本的」が、当時の「日本精神」すなわち日本を戦争に駆り立てた国家主義を代表する「日本国」であるようにとらえている。そのような観点から見れば、「日本的」は当然地域限定的な特殊性ということになり、「靈性」の普遍性と矛盾を生じる。しかし、鈴木「日本的」は「日本国」を指すものではないと筆者は考える。

鈴木は「日本的靈性なるもの…その中に含まれて居る世界性なもの」²⁸ととらえ、また「思想や感情や靈性とかが問題になると、・・・日本的だということを、表面的・地域的・時間的にのみ考えてはならぬ」²⁹としている。第二章で論じているが、筆者は鈴木「日本的」が示すものが政治国家体制としての「日本国」ではなく、日本人の自然観を背景として培われた宗教意識としての「大地性」を表すと考えている。末木の主張のように、当時の「日本国」の状況を憂えた鈴木が、「日本精神」に対する批判を込めて『日本的靈性』を著したということは当然考えられるが、その著作の趣旨はあくまで宗教的観点からとらえた「靈性」の「日本的」発現を論じるというものである。鈴木は、「日本的靈性」とは「靈性」の普遍性が「日本的」感性である「大地性」から生まれ出ることによって具現化したものと主張する。「日本的」というのは「特殊性」をあらわすものでなく、普遍的「靈性」が体現される際の民族文化的背景であるとしてとらえているのである。つまり、末木が言うような「日本的」の特殊性と「靈性」の普遍性との間の矛盾は生じない。

「日本的」の特殊性の問題に関連して末木が取り上げているいま一つの議論は、鈴木「日本的靈性」論が仏教の日本化ではなく、仏教が触媒となって「靈性」が「日本的」に「発現し」「実体化」されたことに対する批判である。このような「日本的靈性」は「日本中心主義」に陥ったものであって、「靈性」の普遍性に反するという。

「靈性」は個人の宗教体験に関わるだけでなく、民族の問題に関わってくるのである。・・・確かに宗教は個人的な体験に留まらず、文化的伝統とも密接に関係し、特有の表現を取る。一口に宗教的体験と言っても、一神教文化と多神教文化では、その表現は大きく異なって当然である。それだけであるならば、もっともなことであり、当然とも言える。仏教は日本に入ってくれば、日本化して、他のどの地域の仏教とも違ったものとなる。仏教の形態は文化によってさまざまである。だが、大拙はそこに止まらない。・・・仏教が日本化したのではなく、「日本的靈性」が仏教に触れることで発現したというのである。

²⁷ 末木（2010年）「解説」p.457。

²⁸ 鈴木（2010年）p.20。

²⁹ 鈴木大拙『日本的靈性』（岩波文庫）東京：岩波書店、1972年 p.63。

こうなると、「日本的靈性」なるものが実体化され、日本中心主義的なものになってしまう。これはいささかおかしい。話が進む中で、矛盾や綻びが出てきてしまう。³⁰

末木は、宗教としての仏教が多様な民族の文化的伝統と接触してさまざまな形態を取り、「日本化」した仏教が派生するのは当然のことであると考えている。しかし鈴木が主張したような仏教の触発による「日本的靈性」の「実体化」というとらえかたは、「矛盾や綻び」を内包した「日本中心主義」であり大きな問題をはらむ考え方だとする。末木は、ここでも当時日本が置かれていた社会政治的状况に焦点をあて、鈴木が「日本中心主義」を次のように理解している。

日本文化がアジアの終着点であり、それ故、全アジアのエッセンスを含む最良のものだということは、しばしば日本優越論の根拠とされるどころであり、大拙もその制約を免れていない。「大東亜」を引くくって一つにして、それを動かす思想がどこにあるかという、それは「日本」仏教の中に探すより外あるまい」と言うに至っては、きなくさい「大東亜」論の中に取り込まれたと言われても仕方ないであろう。³¹

末木は、鈴木が用いた「大東亜」という言葉をとらえて、当時の「大東亜」論に加担した「日本優越論」を鈴木が支持していると考えているようである。³² しかし、後に考察するように、鈴木が提示した「日本的靈性」論において「日本的」という言葉には何ら政治的意味合いは含まれていない。³³ まして鈴木は、日本がアジア諸国の中で優越した存在であり、他を支配する権利があるとする考え方は「自己そのものを滅却する近道たるに過ぎない」³⁴として退けているのである。ここでも末木は、鈴木が「日本的」を「日本中心主義」とする社会政治的解釈に偏った見方を強調している。鈴木は次の引用が示すように、一貫して宗教意識としての「日

³⁰ 末木（2010年）「解説」pp.462-463。

³¹ 同上 pp.463-464。

³² 末木は2010年発表の「大拙批判再考」において、この考え方を修正して次のようにのべている。「大東亜を動かす思想は日本仏教にこそあるというのである。大拙は戦後もこの箇所を変えずにそのまま出版しているのであるから、それが戦争を前提としているとは言えないのかもしれない。しかし、少なくとも戦争中にこのような言葉が出されたとき、それが、当時の日本が主張する大東亜共栄圏思想を前提とし、日本仏教によってそれを指導しようという意味で受け取られたとしても、誤解とは言えないであろう。たとえ武力でなく、平和的な文化統一を意図したのだとしても、それでも日本仏教で「大東亜」を統合しようというのは、いわば文化的帝国主義と言われても仕方あるまい。大拙が個人の心情として戦争に反対であったことは事実であり、それを表現するのに制約があったことも確かである。それでも、このような言葉は、大拙自身が責任をもって自発的に書いているのであり、大拙自身の主張とみななければならず、それが批判されるのは仕方がないであろう。大拙が何を意図したかを探ることも大事であるが、同時に、大拙の言葉をそのまま素直に受け取った場合、当時の情勢の中でどのように受け取られたか、ということも考えなければならない。」末木が言わんとすることは、鈴木の発言が当時どのように受けとめられたかについての配慮が必要だったという見解である。

「大拙批判再考」『松ヶ岡文庫研究年報』第24号、2010年 pp.29-30。

³³ 本稿第二章第2節c. (pp.29-31) 参照。

³⁴ 鈴木（1972年）p.110。

本的靈性」を提起しているのである。

「大東亜」を引くくって一つにして、それを動かす思想がどこにあるかという、それは「日本」仏教の中に探すより外あるまい。勿論、仏教そのままの形では諸方へ持ち出しても役に立つまいが、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。日本的靈性には、世界的に生きるべきものを包摂して居るのである。³⁵

「日本仏教」の中にあって「日本的」宗教意識の基盤をなす「日本的靈性」を確定し、それを「近代的思索の方法で宣布」することが使命であるという。³⁶ 鈴木は「近代的思索の方法」すなわち哲学思想の学術的研究方法によって「日本的靈性」の本質を解明するとともに、世界的に「宣布」することを目指している。決して軍事政略的な方法で「日本中心主義」を全うすることを考えてはいない。「日本的靈性」が「世界的に生きるべきものを包摂して居る」として普遍的価値を見いだしている。鈴木は「日本的靈性」は地域限定的な日本の「靈性」という意味ではなく、世界的な宗教意識向上に貢献する普遍的宗教概念なのである。

終戦間近の1944年に『日本的靈性』が出版され「靈性」の概念を提示したことについて末木は、鈴木は「日本的靈性」が戦中の「日本精神」を批判する「時代批判性」から生まれたものであり、国家主義の戦争遂行に対して「大拙がようやく手に入れた武器であった」という解釈を示している。³⁷

大拙はなぜ、若いころに使っただけでその後まったく使わなかった「靈性」の語をここで持ち出したのであろうか。そのことは、「諸言」で非常に明確に説明されている。大拙はまず、「精神」ということを説明し、批判することから出発する。なぜ「精神」から出発するのか。そこで云われている「精神」とは、中立的な問題ではなく、まさしく当時声高に唱えられていた「日本精神」とか「日本の精神」とか言われるものであった。それ故、「日本的靈性」は「日本精神」に対抗するものとして発案されたのであり、大拙の戦争批判の表現であった。³⁸

鈴木は確かに「日本的靈性」の説明を「精神」との対比において始めており、「精神」が多様

³⁵ 鈴木（2010年）pp.95-96。鈴木（1972年）p.75では「大東亜」の部分が「東洋」に差し替えられているが、これについての説明はない。鈴木に対する批判をかわそうという意図があったのではないかと考えられるが、誰の判断による差し替えだったかは不明。

³⁶ 鈴木が1943年に刊行した『禅思想史研究第一』の「序」にも禅思想研究について同様の「使命」を表明している。「禅思想は東洋における最も偉大なる精神運動の一つで、これからは全世界の精神的文化にも大いに寄与すべき運命をもって居る。その思想を近代的思惟の方法で闡明すべきは日本の学者の使命の一つである。」（『禅思想史研究第一』、『鈴木大拙全集』第一巻、東京：岩波書店、1968年所収 p.3）鈴木の「使命」は、禅思想から「日本的靈性」を究明し、それによって世界の「精神的文化」に寄与することと考えていた。

³⁷ 末木（2010年）「解説」pp.458-459。

³⁸ 同上 p.458。

な使い方がされる多義的な言葉であると考えている。その一つの例として「日本精神」にも言及している。³⁹ しかし、末木が断定するように「日本精神」が「精神」の中心概念であると鈴木は考えていない。それよりも「靈性」が「精神よりも高次元の直覚力」であり「宗教意識」なのだということが鈴木の見解の要点である。⁴⁰ 「意志・心・分別意識」⁴¹などの意味にも用いられる「精神」との対比において「靈性」の意義を鈴木は次のように提示していた。

靈性と言っても、特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と言っているはたらきと違うものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越している。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎としているが、靈性は無分別智である。これも分別性を没却して、それから出てくるという意ではない。・・・靈性の直覚力は、精神のよりも高次元のものであると言ってよい。それから精神の意志力は、靈性に裏付けられていることによって初めて自我を超越したものになる。いわゆる精神力なるものだけでは、その中に不純なもの、即ち自我・・・の残滓がある。これがある限り、「以和為貴（和を以て貴しと為す）」の真義に徹し能わぬのである。⁴²

「精神」は「二元的思想を含む」⁴³ものであるが、「靈性」は「二元的思想」を超越した「無分別智」である。「無分別智」とは、通常の「認識判断作用」である「分別」を離れ、「主体と客体を区別し対象を言葉や概念によって分析的に把握しようとしないこと」を意味するのである。⁴⁴ すなわち鈴木にとって「精神」は仏教概念の「分別」と同義のことばであり、それに対する「無分別智」である「靈性」を提示するという意図で、この著作が書かれたと主張しているのである。仏教の観点からみた「不純なもの」である「自我」⁴⁵を超越するために、「精神」は「靈性」の裏付けが欠かせないという。鈴木の「靈性」概念提示と、それに対する「精神」批判はあくまでも仏教的理解から派生した世界観によるものである。

末木はさらに、『日本的靈性』をこの時期に刊行した鈴木の意図が次のようなものであったと主張している。

積極的な戦争反対を公言できない苦悩の中で、戦争末期になって大拙が到達したのが、「日本的靈性」によって、「日本精神」を批判するということであつた。・・・「日本的靈性」こそは、国家主義の戦争遂行に対して、大拙がようやく手に入れた武器であつた。このような経緯があるので、大拙は戦後盛んに「靈性」を主張するようになり、『靈性的日本の建設』（1946）、『日本の靈性化』（1947）と立て続けに出版している。「靈性」は、大拙の

³⁹ 鈴木（1972年）pp.14-15。

⁴⁰ 同上 p.17。

⁴¹ 同上 pp.11-17 参照。

⁴² 同上 pp.17-18。

⁴³ 同上 p.15。

⁴⁴ 中村元他編『岩波仏教辞典第二版』東京：岩波書店、2002年「無分別」参照。下線筆者。

⁴⁵ 西洋哲学において「自我」は人間意識の中心概念として尊重されるべきものであるが、仏教においては「無我」論の「我執を超越することが涅槃への道とする」立場から「自我」が「無分別智」に反する「不純なもの」というとらえかたがでてくる。

戦中と戦後をつなぐキーワードとなった。・・・大拙の「靈性」論は、大拙の他の論と較べて時代的刻印が強く、時代へ向けたメッセージが籠められている。⁴⁶

鈴木「靈性」論が「国家主義の戦争遂行に対する批判」としての「時代的刻印の強い」ものであるという。しかし筆者は、『日本的靈性』をこの時期に刊行した理由が「国家批判」ではなく、戦争末期の時期に荒廃しきった日本人の精神的資質を仏教（禅）に根ざした「靈性」によって立て直したいという宗教的意図の方が強いと考えている。

『靈性的日本の建設』『日本の靈性化』という著作の題を見ても明らかなおろ、未来を見据えた「靈性的日本」の再生のための宗教的視座なのである。『靈性的日本の建設』の内容は、国家政治論ではなく「日本的靈性的自覚」をどのように取り戻すかという宗教論である。また『日本の靈性化』では、「国体」的国家主義の基となった神道を批判、それに代わる「靈性」を基盤とした「科学的世界観」について検討を加えている。末木の解釈に反して、鈴木「靈性」論は「靈性」をいかに取り戻すかという宗教思想論であると筆者は考える。

末木の考えでは「大拙の「靈性」論は、大拙の他の論と較べて時代的刻印が強く、時代へ向けたメッセージが籠められている」として、戦争末期の「時代的刻印」の明確な「時代批判性」が強い議論だということである。しかし末木が「大拙はなぜ、若いころに使っただけでその後まったく使わなかった「靈性」の語をここで持ち出したのであろうか」と指摘するように、鈴木「靈性」論は戦争末期に突然出てきたものではない。1948年に別版として刊行された『日本的靈性』の序である「新版に序す」に次のように述べられている。

日本的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ことの必要を痛感した。それは故意に無いものを有るやうに見せかけるのではなく、今まで埋れて居たものを掘り出すと云ふことでなければならぬのであった。自分は此点で大分以前から確定した意見を持って居たが、四囲の事情で、その方面を開拓する余裕がなかった。しかるに戦争と云ふものが、此概念を与へてくれた。・・・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、もっ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って日本的靈性的なものを自覚しなかったところに伏在して居たとも云ひ得る。⁴⁷

鈴木は「靈性」概念について「大分以前から確定した意見」を持っていたものの、戦争末期までそれを「開拓する余裕がなかった」という。しかし『日本的靈性』を執筆するにあたり、これを究明することが急務であると考えたようである。

鈴木が「靈性」という言葉を初めて用いたのは1890年、19歳の時に山本良吉に宛てた書簡

⁴⁶ 末木（2010年）「解説」 pp.459-460。

⁴⁷ 鈴木大拙「新版に序す」『日本的靈性』東京：大東出版社、1948年、『鈴木大拙全集』第八卷、東京：岩波書店、1968年所収 pp.9-10。下線筆者。

の中である。⁴⁸ 1894年の「安心立命の地」という小論でも「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」として「宇宙の大光明」である「靈性」を覚知することが真の心の安らぎを得る道だと主張している。⁴⁹ また処女著作である『新宗教論』においても「靈性の進化」について言及し、「宇宙的生命・宇宙の靈氣」など「靈性」を別の言葉で置き換えながら、その宗教的意義について論じている。⁵⁰

『新宗教論』を著した時期は、明治維新後の富国強兵政策や西欧的物質主義によって仏教をはじめとする宗教が衰退の危機にあった。鈴木は人々の退廃的な精神性を懸念して新しい時代の宗教を提示し、日本人の宗教心を取り戻すことによって「安心立命の地」⁵¹に至ることを目指していた。

蓋し過渡の時代、変遷の時代は、毎に混沌として不定ならずと云ふことなし。而して今日の宗教界は即ち是か。・・・此時に当りて勢力を得るものは、勢の赴く所、自ら物質主義・快樂主義ならざるを得ず。・・・人心信仰なければ敗徳無慚の横溢を如何にせん。物質的文化の進歩は固より喜ぶべし、されど之と同時に宗教的信仰の退化を来たさば、其得失果して如何。蓋し物質主義は宗教信仰と全然相反す、兩者決して並立する能はず。一起てば他必ず斃れん。是を以て我邦の今日の精神界は、物質主義の侵入するに従ひて、嚴肅敬虔の風、地を掃うて去らんとするに至る。・・・社会は物質主義的進歩の下に墮落しつつありと謂う、非か。⁵²

明治初期の「宗教的信仰の退化」を危惧して、鈴木は日本人の「宗教意識」の源である「靈性」的概念を既に構想していた。そして50余年の後、1944年に鈴木が『日本的靈性』を著わした際に当時の経験が念頭にあったことは容易に推測できる。敗戦という新たな「宗教意識」の危機に際して、鈴木は以前から構想していた「靈性」論を発展させたのである。『日本的靈性』「新版に序す」で述べた「自分は此点で大分以前から確定した意見を持って居たが、四圍の事情で、その方面を開拓する余裕がなかった。しかるに戦争と云うものが、此概念を与へてくれた」とは、明治初期から確信していた「靈性」概念を再び究めようと考えたことを指す。すなわち「大地性」に基づいた日本人の宗教意識である「日本的靈性」を回復することが、日本人を戦後の精神的荒廃から立ち直らせる唯一の方法であるというのである。「吾等の祖先から伝来して居るもの」とは日本人の自然と一体化した生活から生み出された宗教意識としての「靈性」であり、これに「自から世界的意味がある」ということを明治初期の時点から「確定した意見」として持っていた。またこれは「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、もっと靈性的な意味を持つもの」とであると明言している。「日本的靈性」は、末木の解釈のような戦争末期の「日本精神」を批判するために編み出されたものではなく、そ

⁴⁸ 鈴木（1989年）p.80、末木（2010年）p.455 参照。

⁴⁹ 鈴木大拙「安心立命の地」『宗教』26号、28号、1894年、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2002年所収 pp.15,19、末木（2010年）p.455 参照。

⁵⁰ 鈴木（1969年）『新宗教論』pp.19-20, 142-143。

⁵¹ 同上 p.14。

⁵² 同上 pp.8-9。

の50年以上前から鈴木が構想していた概念なのである。つまり、末木の指摘したような「時代批判性」が「日本的靈性」の強力な論点であると認めることはできないと筆者は考える。

この論文で鈴木「日本的靈性」の「日本的」の部分について考察する際には、鈴木「宗教意識」に寄り添った立場からとらえることを試みる。また、鈴木「靈性」概念形成までの動機付けや「靈」的感性が育まれた様子などを、鈴木の内面の宗教的欲求に沿って解明したい。

本稿の構成は、次の通りである。

- 第一章 はじめに
- 第二章 鈴木大拙『日本的靈性』の「日本的」が意味するもの
- 第三章 鈴木大拙の「靈」的感性の目覚め
- 第四章 スウェーデンボルグの「靈」的世界観との出会い
- 第五章 新井奥邃の「心」との対比
- 第六章 おわりに

鈴木は「靈性」がどの民族にも共通の特質をもつ普遍的宗教意識であるととらえているのだが⁵³、そのような普遍的概念をあえて「日本的靈性」として発表している。「靈性」を特徴付ける術語として「日本的」を付加した鈴木「意図」を明らかにすることが、鈴木独自の概念である「靈性」の特質を解明する上で必要であると考え。第二章で「日本的」が何を意味するか、著作『日本的靈性』を中心とした資料から考察する。

鈴木「靈性」概念構築の過程において、幼少時から青年期にかけての多感な時代にどのような宗教的経験を持ったかをみることは、鈴木「靈性」の核となる宗教的感性が生み出された背景を確認し、「靈性」概念形成の素地を解明する手がかりになると考える。これについて第三章で扱う。

第四章では、キリスト教神秘主義思想家のスウェーデンボルグ(1688-1772)の「靈」的概念をとりあげ、鈴木「靈性」との比較対比をおこなう。鈴木はスウェーデンボルグの著作を邦訳し、その神秘主義思想を日本に紹介する役割を担ったが、その際にキリスト教を基盤とするスウェーデンボルグの描いた「靈」的世界や「靈」的概念について精通することになった。この経験は鈴木が自身の「靈性」概念構築に示唆を与えたと考え。

第五章では、儒教とキリスト教が融合した独自の神学思想を構築した新井奥邃(1846-1922)の「心」の概念と鈴木「靈性」との類似点・相違点を明らかにする。スウェーデンボルグの「靈」的概念の影響を受けた新井が提起した「心(道心・人心)」を鈴木「靈性」と比較し、三者の違いをみることによって、「靈性」概念の構造がより明確に解明できると考える。

最終章では、日本という風土を背景に構築された鈴木「靈性」が、いかなる宗教概念であるかをまとめる。

本研究の意義として言えることは、鈴木大拙「日本的靈性」についてこれまでにないアプローチによって、その概念の内容を明らかにするという分析方法をとることである。鈴木「靈性」に匹敵するような「靈」的概念を内包する神学思想であるスウェーデンボルグの神秘主義

⁵³ 鈴木(1972年) p.20。

思想と新井奥邃の神学思想を比較対象としてとりあげ、三者の「霊」的概念と人間の内面の「霊」的構造として想定されているものの類似点・相違点をみることで、それぞれの特徴が解明できるようになる。鈴木「霊性」、スウェーデンボルグ「霊魂」、新井「心」の三者を比較するこのようなアプローチは、鈴木「日本的霊性」の概念を探る研究において未だなされていない筆者独自のものである。この研究によって鈴木独自の宗教概念の特徴が、より明確に把握できるようになると考える。それゆえに、この博士論文は今後の鈴木大拙研究に貢献できるものになるものと思われる。

第二章 鈴木大拙『日本的靈性』の「日本的」が意味するもの

鈴木は「日本的靈性」を、仏教にとどまらず世界の宗教を総括した普遍性を持つ概念として提示しようとした。しかしその普遍的概念に、あえて「日本的」という術語を付加しているのである。「日本的靈性」と表現される概念のうち「日本的」の部分は、鈴木にとってどのような意味合いを持つものなのだろうか。本章では、著作『日本的靈性』において「靈性」を特徴づける術語としての「日本的」を、鈴木がどのようにとらえているか明らかにすることを試みる。

近代日本において、「日本」という国あるいは「日本人」としてのアイデンティティーが意識されるようになったのは明治後期だったと考えられる。この時期は西洋の帝国主義に対抗し、「西洋人」と異なる「日本人」の特徴を規定しようという試みが盛んに行われるようになった。いわゆる「日本人論」「日本文化論」の発祥である。⁵⁴ 岡倉覚三(1862-1913)、新渡戸稲造(1862-1933)の「日本人論」や、曹洞宗の僧忽滑谷快天(1867-1934)、哲学者井上円了(1858-1919)の日本人のアイデンティティーを支える基盤としての禅仏教の強調などがこの時期の主張としてあげられる。また1935年(昭和10年)には仏教学者久松真一(1899-1980)の禅と芸術に関する論文が発表され、1937年(昭和12年)には哲学者九鬼周造(1888-1941)が日本の美学に関する講演をおこなった。これらの論者は、日本の美学が「日本人が生まれながらもつ自然への愛であると結論付けた」ということである。⁵⁵ 1940年(昭和15年)刊行の鈴木大拙の『禅と日本文化』、1942年(昭和17年)『続禅と日本文化』もこの流れに沿って、日本文化の基盤としての禅仏教と日本人の自然愛を取り上げ論じている。また『日本的靈性』は『続禅と日本文化』(1942年)の2年後の昭和19年に刊行されており、鈴木の「日本」「日本人」理解はこの時期の他の論者同様アイデンティティーの基盤としての禅仏教を中心としたものであるといえるだろう。

その後、日本人のアイデンティティー及び日本の文化的社会的構造論などをめぐる論説は多数刊行され、特に社会の変動期に活発な議論がおこるといふ現象が繰り返された。現在に至るまで日本文化に関する論考は、アイデンティティー及びナショナリズムと関連して盛んに取り上げられているという。⁵⁶ 現在日本には、様々な特性を持った人々(アイヌ、沖縄人、在日韓国朝鮮人、日本生まれの外国籍の人々、そしていわゆる「日本人」等)が暮らし、多様化した生活が営まれている状況だと考えられる。これに対して『日本的靈性』を執筆した当時の鈴

⁵⁴ Snodgrass (2003年) pp.129-130、ジャフィ(2014年) pp.96-97 参照。

⁵⁵ ジャフィ(2014年) pp.96-98。

⁵⁶ 吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学』名古屋：名古屋大学出版会、1997年 pp.102, 223 参照。敗戦期(1940年後半から1950年代にかけて)の「日本文化論」ではルース・ベネディクトの『菊と刀』(原典は *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, 1946)、高度経済成長期の「日本的経営論」では中根千枝の『タテ社会の人間関係』(1967年)等があげられる。1980年代からは、「日本人論」への批判的議論としてハルミ・ベフの『イデオロギーとしての日本文化論』(1987年)や青木保の『「日本文化論」の変容』(1990年)などが刊行されている。吉野(1997年) pp.4-5, 113, 119 参照。

木は、「日本的」であること、「日本人」をどのようにとらえていたのだろうか。

鈴木は「実際を言うと「日本的」にはあまりはつきりした概念がない。」⁵⁷という言葉をみると、鈴木は厳密な定義を想定していないようである。仏教、洋服、時代の移り変わり、植物などいくつかの例をあげて説明しているが⁵⁸、これらから筆者が類推すると、鈴木の見解は「日本」にもたらされ時を経たものは次第に同化して「日本的」になると考えているとみられる。また「何か日本的だということを、表面的・地域的・時間的にのみかんがえてはならぬ。」⁵⁹とも述べている。「表面的・地域的・時間的」に限定できない概念であり、流動的なものであるということである。

「日本人」については、「日本民族」が「漢民族」「ヨーロッパ諸民族」との対比をなすものとしてとらえられている。⁶⁰ 「日本民族」が古代、平安、鎌倉時代と続いた日本の歴史を担った人々という意味で使っているのである。⁶¹ 鈴木が「日本民族」について論ずる時、その当時の時代背景を反映したものとして、日本礼賛に終始するいわゆる「日本人論」や「日本優越主義」ととられても仕方がない要素を含んでいたかもしれない。末木が批判するように「大東亜」という言葉を用いて「日本的靈性」を世界に宣布するという目標を掲げる等の発言は、それを受け止める側への配慮に欠けていると感じるのも自然なことである。これは「日本的靈性」論の弱点の一つといえるかもしれない。しかし、鈴木が発想は明治中期の日本の仏教界の流れに沿ったものであり、アイデンティティーの基盤として禅仏教を中心として着想された「日本的靈性」が、当時の感性のままに熟成されたものであると考えられる。

筆者の解釈によれば、鈴木のとらえた「日本的」「日本人」とは四季の豊かな国土を持つ日本という国の風土によって育まれた感性であり、その感性を持つ人々のことであると考えられる。四季の移ろいが際立った気候を持つ日本では、自然の力を敏感に感じ取る力が養われた。そしてそれが宗教意識にまで高められることになったと鈴木はとらえているのである。筆者はこの見解をふまえ、以下のような分析を試みる。

1. 日本人の自然観と仏教

鈴木独自の見解によれば、一般に理解されているように仏教がインドから中国を経て日本に到来し、千年以上の歳月を経過して日本化して日本仏教が成立したと考えるのではなく、「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」ということである。⁶²

自分の主張は、・・・仏教が外から来て、日本に植えつけられて、何百年も千年以上も経って、日本風土化して、もはや外国渡来のものでなくなったと言うのではない。初めに日本民族の中に日本的靈性が存在していて、その靈性がたまたま仏教的なものに逢着して、自分のうちから、その本来具有底を顕現したということに考えたいのである。ここに日本

⁵⁷ 鈴木（1972年）p.63。

⁵⁸ 同上 pp.62-64。

⁵⁹ 同上 p.63。

⁶⁰ 同上 p.20。

⁶¹ 同上 pp.29-60。

⁶² 同上 p.65。

的靈性の主体性を認識しておく必要が大いにあると思う。⁶³

鈴木は「日本的靈性」が仏教の日本化によって生まれたのではなく、日本人が本来持っていた宗教意識が仏教と出会うことで開花し、宗教的深化をとげたものだと考えているのである。これは日本における仏教受容について鈴木独特の解釈である。この解釈は、「日本」にもたらされ時を経たものが次第に同化して「日本的」になると考えるとした上記の見解と異なるものである。鈴木が「日本的」と表現する概念の理解に、二種類のものがあるということになる。筆者は、二種類のどちらについても鈴木の「日本的」理解であると考えているが、「靈性」論については「日本人が本来持っていた宗教意識」という理解を中心に考察することにする。ここではまず、鈴木が想定していたと考えられる日本人の宗教意識について、仏教の基本概念である「無我」「仏性」「無常」「輪廻・因果」と引き比べて筆者なりの考察を試みる。それをもとに次節で、著作『日本的靈性』の中で鈴木が「日本的」と考える特質について、鈴木の言葉をひきながらみていく。これらの仏教概念と対比した日本人の感性がどのようなものであるかを確認することによって、鈴木の「日本的」が意味するものをより明確に解釈できると考えるからである。

a. 「無我」

日本人が本来持っていた宗教意識とは何か。鈴木はこれについて『日本的靈性』の中で定義してはいない⁶⁴が、筆者は「日本人の自然観を背景とした宗教意識」だと考えている。古来より豊かな自然に囲まれた生活を営んでいた日本人は、人間も自然の一部として受けとめ、自然と一体化した意識を持っていたと考える。自然を愛し、畏れ、常に自然を意識した生活を続けてきた。自然を表現対象とした芸術が無数に生まれたことを見ても、この事実は否定できない。⁶⁵ 日本人は自然から多くの事を学び、宗教的畏怖を持って接して来たのである。人間は自然と対峙する存在ではなく、自然に融け込んだ一部を成すものにしか過ぎない。つまり人間は、自然に対して自己の「我」を主張するものではなく、自然の中で「無私」なのである。⁶⁶ こ

⁶³ 鈴木（1972年）p.65。

⁶⁴ 1949年インドで刊行された英文誌 *The Aryan Path* の中で、鈴木は日本人の世界観を「神ながら」と表わしている。ただし、これは訳者である楠恭氏のことばで、鈴木が原文の中でどのような英語を用いて表現したのかは明らかでない。鈴木大拙、楠恭訳「日本人の世界観」『アリヤン・パス』誌（原題 *The Aryan Path*）印度、1949年、『鈴木大拙全集』第十一巻、東京：岩波書店、1970年所収 pp.336-351 参照。

⁶⁵ 鈴木大拙著『続禅と日本文化』東京：岩波書店、1942年（『鈴木大拙全集』第十一巻、東京：岩波書店、1970年所収）の第一章から第四章が「禅と日本人の自然愛」の描写にあてられているのもその一例である。

⁶⁶ この自然観は、近代西洋で自然が人間によって克服されるべきものとしてとらえられていたのと対照的であると筆者は考える。デカルト（1596-1650）の近代哲学以降ヨーロッパ啓蒙思想においては、「我」の尊重を主張する人間中心主義が文化的基底となっていた。一方、19世紀中ごろにアメリカで起こった超越主義の代表であるラルフ・ウォードン・エマーソン

（1803-1882）は、東洋思想に接していたこともあり、自然と人間との融合的な関係を認めていたようである。（高梨良夫『エマソンの思想の形成と展開—朱子の教義との比較的考察—』東京：金星堂、2011年 pp.22-30, 129-130 参照）

ここに仏教の主要原理である「無我」に通ずる宗教意識があった。

「無我」論とは「執着ことに我執の否定ないし超越を意味し、そのような無我を実践し続けてはじめて、清浄で平安なニルヴァーナ(涅槃)の理想が達せられる」というものである。⁶⁷ 仏教では、いわゆる「我」が「五蘊」⁶⁸の集まりの表出に過ぎず、死によって「五蘊」の結合が解けると、分散され「無」に帰すものであると考える。このような「我」の仏教的解釈によって、「我」に執着すること、すなわち「我執」は意味のないこと、避けるべきものであるという理解が生まれる。これに気づくことによって「我執」から解放され、とらわれや迷いのない自由な境地に達することができるとした。つまり、「我」の否定に徹することが「涅槃」への道であり、「我執」にとらわれず「我」を主張しない「無我」の境地が、最も尊ぶべきものとして仏教の根本原理に据えられている。⁶⁹

大自然の恩恵とともに脅威も常に享受してきた日本人は、人間が自然的存在の一部として相対的な生を営んでいることを肌で感じていた。自然界の因果関係が人間をも支配し、自然の摂理と運命をともにすることがあたりまえであった。「我」を主張し自然に抗うことは、自らの命を危うくするものであると認識していた。自然界における共存関係を維持するためには、人間自身の欲望や意志を廃し自然の摂理に従った「無我」の生き方が必然であった。日本人は「無我」に通ずる世界観を自然から学んでいたと鈴木はとらえていたのではないか。

b. 「仏性」

大乘仏教では、「一切衆生悉有仏性」^{いっさいしゅじょうしつうぶつしょう}として「衆生」(人間を含むすべての生類、およびすべての自然物)に仏性が宿ると理解されている。⁷⁰ 人間も自然物も仏の命である「仏性」が平等に与えられており、人間だけが特別な存在ではないととらえる。末木は中国仏教における「仏性」論の展開について次のように述べている。

中国[唐代]における草木成仏^{そうもくじょうぶつ}の論拠は、衆生[有情]^{じゅじょう}と草木[無情]^{むじょう}の相互関連性、あるいは「空」^{くう}の絶対の立場からみた両者の同質性にもとめられている。・・・仏の絶対の立場からみると、全世界が平等に真理そのものであって、そこでは衆生と草木との区別もなくなるといふ観点から草木成仏がいわれる。⁷¹

唐代中国の「仏性」論においては、仏法の「空」の立場から「情」を有する生き物のみならず「情」を持たない「草木」も区別なく「成仏」できると考える。すなわち「衆生」も「草木」

⁶⁷ 『岩波仏教辞典第二版』「無我」参照。

⁶⁸ 「五蘊」とは、「人間を肉体とそれを依り所とする精神のはたらき(受・想・行・識)とから成るものとみて、この5つにより個人の存在全体を表わし尽しているという考え方」『岩波仏教辞典第二版』「五蘊」参照。

⁶⁹ 高崎(1983年) pp.82-85,100-101 参照。

⁷⁰ 元来インド仏教では「有情」の生物のみに関して「仏性」が認められるとしていたが、中国唐代の天台仏教学では草木土石などの「無情」の物にも「仏性」があるという展開を示した。『岩波仏教辞典第二版』「仏性」参照。

⁷¹ 末木文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ—』(新潮文庫) 東京: 新潮社、1996年 p.170。[]内筆者加筆。

としての自然物も区別なく「仏性」を具えていると認識するのである。さらに、日本曹洞宗の宗祖である道元禪師も『正法眼蔵』「仏性」の巻において「草木国土これ心なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有仏性なり。」として自然物も人間と同様に「仏性」を有するという見解を持っている。⁷² ここでは自然と人間とを区別せず融和して生きてきた日本人の感性に合致した世界観であり、「無我」とともに自然から学び身につけていたものとみなされている。

c. 「無常」

春夏秋冬の四季を持つ日本の風土は、不断の時の移り変わりを、自然を通して肌で感じ取る機会を提供している。季節の移ろいととも自然環境も変化し、それに対応して人間の生活が営まれていた。春には花が咲き、夏は暑さに悩まされ、秋には果実が実を結び、冬は寒さが訪れる。変化する自然とともに人間の命の営みも常に移りゆくものと捉えられるようになった。この自然観は仏教の「無常」と同様の世界観である。

末木は日本人の自然観と「無常」について次のように述べている。

[日本人の]無常肯定の背景はいろいろ考えられるであろうが、ひとつには「折節のうつりかはるこそ、ものごとにあはれなれ」(『徒然草』第十九段)ともいわれるように、時間とともに移りゆく四季の自然の営みのひとこまに「あはれ」を感じ取る自然観と関係が深いと考えられる。自然が大陸のように厳しくなく、四季の折々に美しいだたずまいをみせる島国では、自然の変化はむしろ望ましいものとみられ、人間の生死の無常もその自然の変化の一部分として受容され、肯定されたのではあるまいか。⁷³

日本人には四季の変化に「あはれ」を感じ取る自然観が具わっているとして、これが仏教の「無常」を受容する素地になったと考えている。

仏教の「無常」観は「常でないこと、永続性をもたないこと。人の生存をふくめ、この世でわれわれが目にするすべては移ろいゆくものであり、一瞬たりともとどまることがないということ」とされている。⁷⁴ 人間は、ともすると現在の幸せや健康が永続的に続くと無意識に考えてしまうものであるが、現実にはいつ何時不幸がおとずれ、病気にかかってしまうかもしれない。このような変化を受け入れる心構えとして「無常」観を常に意識し、対応できるようにしておくことが望まれるのである。また末木が触れているように、人間が生まれ死んでいく過程も自然の変化の中の当たり前の出来事として認識していたと考えられる。この見解によれば、日本人は自然の変化を通してすべてのものの絶えざる変化を「無常」として受け入れる準備が整えられていたとみることができる。

⁷² 道元著、水野弥穂子校注『正法眼蔵』(一) 東京：岩波書店、1990年 p.106。

⁷³ 末木(1996年) pp.164-165。[]内筆者加筆。

⁷⁴ 『岩波仏教辞典第二版』「無常」参照。

d. 「輪廻・因果」

日本の四季はまた、季節が廻り冬が終わると再び春がおとずれるという循環的な変化の様相をしめす。一方向的な移り変わりではなく、春夏秋冬を繰返しながら螺旋的な変化をみせているのである。そして冬の寒さに死に絶えたように見えた動植物が、春になると一斉に活動を再開し、花を咲かせる。春は「復活・再生」の季節なのである。日本人の実感として春は新たな始まりの喜びにあふれた時である。学徒としての人生の始まりである入学や、社会人として第一歩を踏み出す入社が春におこなわれるのも、日本人のこのような感性を反映したものであろう。生あるものの命が「復活・再生」を繰返し、循環しながら成長していくという世界観は、仏教の「輪廻」に通ずるものである。

「輪廻」とは「生ある者が、生死を繰返すこと」だが、仏教では特に「煩惱から解放された解脱」を旨として生死を繰返し、自己の倫理性を高めていく修行の過程であるといえる。⁷⁵ 仏教の「輪廻」の契機として想定されている説に「三世因果応報説」があるが、これは「前世の「業」が因となって現世の状況が生まれ、現世の行いが来世のあり方を決定する」というとらえ方である。⁷⁶ この「因果説」は、現実世界の事象に表れた因果関係を説明することどまらず、人間の生死を超えて「因果」の法則が働くことを意味する。人間の生死も他の動植物と同じように命の「復活・再生」として自然現象の一環であると受けとめる日本人の感性にとって、「輪廻・因果」は齟齬なく受け入れ得られる世界観であった。

以上でみた「無我・仏性・無常・輪廻・因果」の仏教概念は、仏教思想の中の主要な特質を表すものである。日本人が自然と共存して生活するなかで培った世界観が、これらの概念を無理なく受容できるものであること、またそれが仏教を受け入れる宗教的素地として育まれていたと鈴木が考えた背景を概観できたのではないだろうか。

2. 『日本的靈性』における「日本的」の解釈

この節では、日本人の自然観から生まれた宗教意識について鈴木がどのようにとらえていたか、それが「靈性」として発展した鎌倉時代の特色、「日本的」の意味あいについて考察する。

a. 「大地性」

日本人の宗教意識について鈴木は、鎌倉時代における「禅宗の渡来は、日本的靈性に発火の機縁を与えたのではあるが、発火すべき主体そのものは、そのころ十分に成熟していた」と認識していた。⁷⁷ 「日本人の生活そのもの」が、仏教が渡来する以前にすでに「禅的」(＝「日本的靈性」としての「宗教意識」にかなうもの)であったという。⁷⁸ このような「宗教意識」を鈴木は「大地性」と表現する。⁷⁹

⁷⁵ 『岩波仏教辞典第二版』「輪廻」参照。

⁷⁶ 同上「因果」参照。

⁷⁷ 鈴木(1972年) p.22。

⁷⁸ 同上 p.22, p.29 参照。

⁷⁹ 同上 p.43。

(1) 「大地」

人間の営みは「大地」を通して自然とかかわることで宗教的深まりをみせた。特に気候の変化の著しい日本の風土において、日本人の自然観は「大地」に足をつけ、格闘し、恩恵を受け、教示を受けることで形成されたと考えられている。

人間は大地において自然と人間との交錯を経験する。人間はその力を大地に加えて農産物の収穫に努める。大地は人間の力に応じてこれを助ける。人間の力に誠がなければ大地は協力せぬ。誠が深ければふかいだけ、大地はこれを助ける。人間は大地の助けのいかにによりて自分の誠を計ることができる。大地は詐^{いつわ}らぬ、欺かぬ、またごまかさぬ。人間の心を正直に映しかえす鏡の人面を照らすが如くである。大地はまた急がぬ。春の次でなければ夏の来ぬことを知っている。蒔いた種子は、その時節が来ないと目を出さぬ、葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かせぬ、従って実を結ばぬ。秩序を乱すことは大地のせぬところである。それで人間は、そこから物に序あることを学ぶ、辛抱すべきことを教えられる。大地は、人間にとりて大教育者である、大訓練師である。人間は、これによりてみずからの完成をどれほど遂げたことであろうぞ。⁸⁰

「大地」は人間の人格的完成を遂げさせる「大教育者」であり「大訓練師」であるという。人間は「大地」を相手にすることで自身の誠実さ、謙虚さ、偽りのなさ等の心の真価を学ぶのである。

天日は有難いに相違ない。またこれなくては生命はない。生命はみな天をさしている。が、根はどうしても大地におろさねばならぬ。大地に係わりのない生命は、本当の意味で生きていない。天は畏るべきだが、大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いても怒らぬ。生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。・・・大地はどうしても母である、愛の大地である。これほど具体的なものはない。宗教は実にこの具体的なものからでないと発生しない。霊性の奥の院は、実に大地の座に在る。・・・大地の限りなき愛、その包容性、何事も許してくれる母性・・・天日は死した屍を腐らす、醜きもの穢らわしいものにする。が、大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不平も言わぬ。かえってそれらを綺麗なものにして、新しき生命の息を吹きかえらしめる。・・・死んだ子をも抱きとる慈母[なのである。]⁸¹

自然における生命は「大地」に根を張り、「大地」との係わりで生きている。生まれるのも、死んで帰るところも「大地」である。「大地」は生命を「愛」する「母」なのである。

⁸⁰ 鈴木（1972年）p.44。

⁸¹ 同上 pp.43-44。[]内筆者加筆。

(2) 「大地」の「母性」

「大地」を通して「具体的」に体験した生活によって、人間は「愛」を感じ、宗教意識としての「靈性」を知ることができる。鈴木は「大地」に代表される日本の自然を、「包容性」に富んだ「愛」を具現化し、生命を再生させる力をもつ「母性」であるととらえている。

このような「母性」を鈴木は「絶対愛」⁸²と表現する。「醜き穢らわしい屍」も、「善も悪もそのままに」⁸³受け入れる無私の愛である。これは仏教の「大悲」に相当する概念である。「大悲」とは「仏の衆生に対するいつくしみ」であり、人間の「苦に同情し、これを抜済しようとする思いやり」を表す。「利益や安楽を与えること」である「大慈」とともに仏教の基本的な徳目である。「悲」はまた「母の愛」にたとえられ、「慈」は「父の愛」にたとえられることもあるという。⁸⁴

「母なる大地」と対比して、キリスト教では「天の父なる神」と例えられることがある。鈴木は、これに関連して東洋の「母親主義」と西洋の「父親主義（律法主義）」について次のように言及している。東洋の「母親主義」は、「絶対愛」としての「母性」であり、「子供（＝衆生）」が「悪いなら悪いなりにかわいがる」、そしてその「罪をそのままにして極楽に導く」。善悪の区別をつけず、あるがままを包括して愛を注ぐものである。これに対して西洋の「父親主義」は、父親（＝「神」）の命令が絶対であり、命令に背いたものには罰を下す。また人間はもともと罪深いものであり、その「原罪」をあがなうべきものである。その「原罪」をキリストが人間の身代わりとなって背負ってくれたと考える。宗教意識としての「罪」は人間存在と不可分のものとされ、これをあがなうために法を守ること（＝律法主義）が西洋の宗教の本質であるという理解である。⁸⁵

鈴木は、西洋の「父性的」宗教観に対比する東洋の「母性」が、日本の「大地性」と同じ土壌で生まれた宗教意識であるととらえていた。日本の「大地性」は、東洋の「母性」の「絶対愛」を具現化するものなのである。

(3) 「大地の靈」（「靈の生命」）の普遍性

鈴木は、「大地性」という日本人の宗教意識の真髄をなすものを「大地の靈」と表わす。「大地の靈」は自然を通して現れた普遍的な「靈の生命」であるという。これが人間を含む自然界のすべての「個体」に生命の息を吹き入れるのである。

大地の靈とは、靈の生命ということである。この生命は、必ず個体を根拠として生成する。

個体は大地の連続である、大地に根をもって、大地から出て、また大地に還る。個体の奥

⁸² 鈴木（1972年）p.137。

⁸³ 同上。

⁸⁴ 『岩波仏教辞典第二版』「大悲」「慈悲」参照。

⁸⁵ 鈴木大拙『禅者のことば - 鈴木大拙講演選集CD版』東京：アートデイズ、2003年、第1巻「東洋の母なる思想」（昭和35年5月）参照。鈴木論に従えば、「罪」をあがない父親としての「神」の命令に従うものには「父の愛」である「慈」の恩恵として「利益や安楽があたえられる」と考えることができる。「母の愛」はこのような条件を設けず、「罪」をあがなうことなく、「命令」に従わないものに対しても「苦に同情し、これを救済しようとする」。これが「絶対愛」と言われる所以であると筆者はとらえる。

には、大地の霊が呼吸している。それゆえ個体にはいつも真実が宿っている。⁸⁶

「霊の生命」は「個体」すなわち個々の人間を通して体现される。個々の人間は常に「大地」とつながりを持って生命活動を営んでいる。「霊の生命」が人間活動のエネルギーになるとともに、宗教的「真実」としての意識（＝仏教の「智慧」）を常に提供していると考えている。この「霊の生命」は、鈴木が「靈性」として提示した普遍的宗教意識と同じものであると言ってよい。鈴木「の「靈性」は日本人にとって、「大地」の自然とのつながりから授けられる宗教的恩恵とエネルギーなのである。

宗教の在り方について論じた処女作である『新宗教論』において、鈴木は「靈性」を「宇宙の秘密」「宇宙の大光明」とともに「人類が方寸の間に深く蔵められたる一種不可思議の勢力」「人心奥秘の処に深く蔵められたる一種の魔力」「自我本来具有の不可思議」などと表現している。⁸⁷ 「霊の生命」としての「靈性」は、存在のすべてである「宇宙」に秘められた宗教的「真実」であり、「個体」としての人間の「心」の「奥秘」にも蔵られた「不思議」な力である。また人間の「個人的生命」は、「宇宙的生命」から「靈性」という力をエネルギーとして受け取ることにより生命の営みが保障される。⁸⁸ 「個体」としての人間が「桎梏」となっている固定観念や執着心を打破することによって、「宇宙の靈氣」すなわち「靈性」あるいは「霊の生命」を謙虚に受け取ることができる心の状態を作り出すのが宗教の使命なのである。

また「靈性」の普遍性を表わすものとして、鈴木は「宇宙霊」という表現を用いる。

宇宙霊とも云ふべきものの働きが出てゐると考へたい。・・・われら人間の見るところでは、宇宙は生きて居る、ちつとしていつも寂然不動の静者態を持続してはゐない。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。これを宇宙霊と云つておく。人によりては色々の名をつけるであらうが、自分はここでは仮に宇宙霊としておく。此霊は個多に生死して生きて居る。⁸⁹

人間を含むすべての存在を、鈴木はここでも「宇宙」と表現しているが、その存在すべてをつかさどる源として「宇宙霊」すなわち「靈性」の働きがあるという。すべての存在は常に動いている。自然界も、そのなかの人間の営みも、また宇宙の星々も常に活動し「静者態」にとどまることがない。仏教ではこれを「無常」と表現し、すべての事象の真実の表れととらえている。「個多」としての人間は生き死にをくり返すものであるが、その人間を貫く「靈性」的な特質は一定を保って循環を繰り返すと考えられている。「不生の生」「無生の生」とは、人間の生死を超越した、あるいは人間が生まれる以前にあるところの「宇宙霊」としての「靈性」を

⁸⁶ 鈴木（1972年）p.49。

⁸⁷ 鈴木（1969年）『新宗教論』pp.3, 4, 6, 16, 19 参照。

⁸⁸ 同上 pp.19, 20。

⁸⁹ 鈴木（1969年）『禅の思想』p.150。

意味する。「宇宙霊」は「個多」である人間の生死を通して実体化することによって、循環的な霊的成長を進めることができるというのが鈴木解釈である。「大地の霊」の引用で述べていることもこれと同じく、「大地の霊」(＝「宇宙霊」)が「霊の生命」(＝「霊性」)であり、「必ず個体(＝人間)を根拠として生成する。」ということである。

(4) 「霊の生命」と「人間」の関係

「個多」である人間が、全体的存在である「宇宙霊」から「霊の生命」としての「霊性」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は、スウェーデンボルグが「霊界」観察から得たとする「神」と「人間」との関係と同様のものである。

スウェーデンボルグによれば、神は「愛」と「知恵」そのもの、即ち無限の愛と無限の知恵[であり]、・・・私たち人間は無限の愛と知恵の有限な「受容体」である。神の愛と知恵はまた「生命」ともよばれる。・・・人間が霊的にも身体的にも生きているのは、神人から不断に注がれる生命を受容しているからにすぎない。⁹⁰

スウェーデンボルグ思想において「神」は「自然の最も奥深いところへ自然を超えた領域から働きかける力やエネルギーの主体」としての「無限なるもの」である。⁹¹ そして「無限なるものは人間を目的として活動する」としている。⁹² 「人間」は「無限なるもの」から霊的エネルギー(＝「神的生命」⁹³)を受け取り、それによって物質的存在としての実体的な生の営みをおくることができる。また、「無限なるもの」は、「人間」として具現化した存在によって成立し、「神」の「愛」と「知恵」を実体化することができる。

スウェーデンボルグの「無限なるもの」あるいはキリスト教の「神」としての存在を、鈴木はすべてを司る普遍的「宇宙霊」だと考えている。日本人にとって「宇宙的生命」である「霊の生命」は、「大地」との触れ合いによって感じ取った自然観から生まれた「大地の霊」であるというのである。そして著作『日本的霊性』において、日本における「霊性」の特質を「大地の霊」と表現するようになった。これが「日本的霊性」として鈴木が表現する日本人独特の宗教観であるといえる。日本人は仏教伝来以前から、「宇宙」の「真理」を「大地」という自然を通して体得していたと考えているのである。

普遍的な「霊の生命」は、「個体」である人間の「霊」である「個霊」とどのような関係で結ばれているのであろうか。鈴木は次のように述べる。

個霊は超個霊と直截的に交渉を開始する、いかなる場合でも媒介者を容れぬ。それでその直覚は、超個霊の個霊化でなくてはならぬ。個霊は個霊でしかも個霊ではない。それ故に個即超個、超個即個でなければならぬ。・・・霊性的直覚は、最も具体的であるから最も

⁹⁰ 高橋(1997年) p.19。[]内筆者加筆。

⁹¹ 同上 pp.13-14。

⁹² 同上 p.17。

⁹³ 同上 p.22。

個己的である、そしてその故にまた最も普遍的である。・・・日本的靈性は・・・事実の直覚であると見ていることを忘れてはならぬ。⁹⁴

「超個靈」とは、鈴木によって「宇宙靈」「大地の靈」と名付けられた普遍的「靈の生命」のもう一つの呼称である。人間ひとりひとりを「個靈」とすると、「超個靈」は「個多」の人間を超越し「個多」を統括する普遍的な「靈的」存在であるととらえる。そして人間が宗教によって靈的感性を高めることで「超個靈」を認識し、これを自覚的に受け入れることを鈴木は「靈性的直覚」の覚醒と呼ぶ。「個靈」と「超個靈」の間には「媒介者」を容れない、つまり觀念の世界でなく実感的に体得した宗教意識でなくてはならないという。思想や哲学によって構築された理論によるものでなく、日々の実地の体験から体得された「直覚」的感性が、人間を普遍的「靈の生命」に「直截的」に結び付けてくれるという。鈴木は、日本人の「大地」に密着した生活がこのような感性を磨いたと考えている。

ここまでくると、「靈性」と「大地」を説明した鈴木の次の言葉が理解できるようになる。

靈性と言うといかにも觀念的な影の薄い化物のようなものに考えられるかも知れぬが、これほど大地に深く根をおろしているものはない、靈性は生命だからである。・・・大地と自分とは一つものである。大地の底は、自分の底である。大地は自分である。⁹⁵

鈴木が考える「靈性」は「觀念的な化物」などではなく、「大地の靈」として自然界のすべての生命を支え、司る「靈の生命」なのである。日本を含む東洋において「大地」は、人間に命をもたらす生存を保證する不可分の存在である。「大地の靈」としての「靈性」は「人心奥秘の処に深く蔵められたる一種の魔力・自我本来具有の不可思議」というように人間の内奥にも秘められ、人間と「大地」とを結びつけているのである。

ここまで日本人の宗教意識の中核をなす概念として鈴木が提示した「大地性」について、「大地」を通じた自然とのかかわり、「大地」の「母性」、「大地の靈」の普遍性、「大地の靈」と「人間」の関係の観点から鈴木のとらえ方をみてきた。このような「大地」を基盤とした宗教意識が、キリスト教の「聖靈論」に関して東西の宗教を包括する可能性をもつものであると主張する小野寺功の「大地の人間学」を次に紹介する。これは、鈴木「靈性」論がキリスト教をも含む普遍的な宗教意識であることを支持する議論である。

⁹⁴ 鈴木（1972年）pp.137-138。この引用中「個靈は個靈でしかも個靈ではない。それ故に個即超個、超個即個でなければならぬ。」の部分は、鈴木が「即非の論理」として『日本的靈性』（中公クラシックス pp.279-280）で提示したものである。『金剛經』の「般若の論理」から引き出されたものであり、矛盾を矛盾のままに受け入れる「非合理的な禪の論理」であるということである。

⁹⁵ 鈴木（1972年）p.47。

(5) 小野寺功の「聖霊神学」における「大地の人間学」

小野寺功はキリスト教神学の立場から鈴木「日本的靈性」論を「大地の思想」ととらえた、初めてのカトリック系哲学者である。⁹⁶ 小野寺は「大地の人間学」を基盤とした「聖霊神学」を自らの独創的な神学として構築しようとしている。その出発点が鈴木「日本的靈性」だったという。⁹⁷ 小野寺の「聖霊神学」は、鈴木「日本的靈性」論がキリスト教神学をも包含する普遍的特質を持つ概念であるという証拠としてあげられると筆者は考える。

「大地の人間学」の意図するもの・・・それはすでに論理的にも破綻をきたしている近代の超克をめざし、真の人間の大地にねざし、深々と憩う生き方、それ故に堅実な日常生活の道標となるものの探究にほかならない。そして私は、その確かさを何よりも人間の内部にさぐろうと試みた。⁹⁸

人間以外の存在をすべて対象ととらえ、これを征服し、利用し尽くすことが人間の文明、文化だと考える近代思想の論理そのものに問題がある。そこから人間種族のみが中心で、ほかのものは皆自分のために存在していると考えるのは、特にヨーロッパ近代の自我中心思想であって、今日の自然破壊の限りない進行の根はここにあるように思われる。それ故、この論理に立つ限り、いのちをいのちとして見、またいのちをいつくしむ響存的理性—すなわち、その直観的・感性的理解は、西欧の自然科学には本質的になじまない。私はそこに西欧ヒューマニズムの行きづまりをさえ予感させられるのである。しかし私たちの場合には、その解決は脚下にあるというべきである。それは外ならぬ東洋の、とくに日本で発展してきた仏教を中心とする大自然と人間との調和感覚を示す「大地の思想」の再評価と、その創造的展開である。⁹⁹

自然を克服する対象であるとするヨーロッパの思想を超えて、自然と人間との「調和感覚」を宗教意識の中心にすえた「大地の思想」を展開することが「東西を含む最も普遍的な一学的人間」の「基礎づけ」に不可欠であるということである。¹⁰⁰ 小野寺は、日本人の自然観を背景とした鈴木「大地性」と同じ宗教意識を基盤とした「大地の人間学」を提起しているのであ

⁹⁶ 小野寺は1981年に発表した「西田哲学と森信三の全一学」の中で、次のように表明している。「森とは全く独立に西田哲学の独自の意義を感得し、さらに鈴木大拙の影響でこの哲学を日本的靈性の自覚の論理と捉え、これをキリスト教に媒介させることによって、必ずや独自の日本の哲学的神学が生まれる可能性を予感してその問題を追究してきた」『清泉女子大学紀要』29、1981年 p.91。1991年に発表された岸英司の「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—」もカトリック神学の立場から鈴木「靈性的自覚」について論じたものである。しかしこれは、鈴木がキリスト教神学のうちでも「トミズム」を深く理解し、「靈性的自覚」がカトリック神学の立場に非常に近いものであるという議論にとどまっている。『宗教研究』65(1)、1991年 pp.67-89 参照。

⁹⁷ 小野寺(1992年) pp.41-42。

⁹⁸ 同上 p.51。

⁹⁹ 同上 p.52。

¹⁰⁰ 同上 p.44。

る。

小野寺の神学論によれば、「聖書的人間観」が「霊・魂・体」という三つの領域からなるという。その最も中心を占める「第一の部分である霊」が「人間の最高、最深、最貴の部分であって、最も深いレベルで真の自己と出会い、他者との出会い、神と出会う場所である」という。

¹⁰¹ これはキリスト教神学を基礎として展開したスウェーデンボルグ神学と同じとらえかたである。¹⁰² この「霊の次元」の部分において、人間は「神のプニューマ（霊）」と出会うことができるとする。人間と神とは「全く直接に、絶対に離れることができないように結びつけられている」と考えている。「人間の内なる霊」は「創造者との連結線」であり、この「無形の絆」によって「人間は神の人格的神性にまで高められる」という。この意味で宗教意識としての「霊性」を小野寺は「人間の心の大地」と呼ぶ。¹⁰³ この考え方は、鈴木が「大地性」を背景とした「日本的霊性」によって「大地の霊・霊の生命」を受容することで、人間が生命活動を営むことができるとしたのと同様の見方であると言える。

本来の意味での人間学は、意識と無意識を含む深層次元から、人間一人一人を、絶対者である全一的生命の無量の分身をみる立場に立つ学問でなければならない。なぜなら人間存在は相対的でありながら、相対をこえて、いのちの絶対性の射映をその内面に宿しているからである。この意味で人間はコスモスでもあり、我われ人間の内部には、動植物的なものから鉱物的なものまですべてを含み、宇宙進化の頂点として、それらが総合的、全一的に内包されているからである。それ故、真の人間学は、人間のみでなく、何よりも自然や物を含めて人間が論じられなければならない。なぜなら被造物はそれ自身だけで存在するものではなく、それらはすべてインマヌエルなる神において、神によって、その表現点として規定されているものだからである。そしてこのような規定のもとに、万物は物質から生物を経て人間へと進化してきたのである。その意味ですべては限りなく深い縁でつながりながらある方向性をめざして進んでいると思われる。¹⁰⁴

小野寺の意図を、仏教思想を基盤とした鈴木「の霊性」概念から理解すると次のように言うことができる。「本来の意味での人間学」すなわち「日本的霊性」論は、「精神の奥に潜在している霊性の働き」¹⁰⁵によって「人間一人一人」が「全一的生命」すなわち「大地の生命」とのつながりを常に保ち、「いのちの絶対性」すなわち「霊の生命」のエネルギーを受け取ることによって生きていることを説明できるものでなければならない。すべての「被造物」が「インマヌエルなる神」によって「規定されて」いて、「すべては限りなく深い縁でつながりながらある方向をめざして進んでいる」とは、仏教の立場から解釈すれば、人間を含めたすべての自然を構成する要素が「仏性」としての「霊の生命」を平等に保持し、「因果」のつながりによ

¹⁰¹ 小野寺（1992年）p.46。

¹⁰² 人間の心の「三つの領域」について、新井奥邃にも同様の考え方がみられることは第五章で考察する。

¹⁰³ 小野寺（1992年）pp.46-47。

¹⁰⁴ 同上 pp.51-52。

¹⁰⁵ 鈴木（1972年）p.19。

って規定され発展しているという意味になる。人間を自然から区別しない「大地性」を基本とした宗教意識が、「大地の人間学」の思想的基礎となっているのである。すなわち小野寺の「大地の人間学」は鈴木「日本の靈性」論と、人間の「靈的」位置づけ及びその価値について同様のとらえかたを示しているといえることができる。

ここまで、鈴木が提示した「大地性」が「日本の靈性」論の「日本的」という部分の主要な要素であることをみてきた。次に日本における宗教意識が発展したと鈴木が考える鎌倉時代の時代背景をみる。

b. 鎌倉時代

鈴木は鎌倉時代が、日本人の自然観から生まれた宗教意識が仏教に触発され宗教的に深化した時代だとしている。この意味で、日本仏教の歴史の中で最も重要な時代だと考えている。

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言える。平安時代の初めに伝教大師や弘法大師によりて据え付けられたものが、大地に落着いて、それから芽を出したと言える。日本人は、それまでは靈性の世界というものを自覚しなかった。鎌倉時代は、実に宗教思想的に見て、日本の精神史に前後比類なき光景を現出した。¹⁰⁶

聖徳太子によって初めて仏教を取り入れた政治がおこなわれて以来、奈良時代には国家統制のもとで「鎮護国家」を祈る「南都六宗」の仏教が栄えた。そして平安時代になると伝教大師（最澄）や弘法大師（空海）によって「南都仏教」の腐敗を正すべく、天台宗や真言宗など当時の唐の仏教が伝えられた。¹⁰⁷ それらが鎌倉時代に入り日本人の「大地性」と出会うことで、宗教意識としての「靈性」にまで深まることになったという。日本人の宗教意識が「靈性の生活に目覚めた」という鎌倉時代の特徴とは何であったか。

この時代の文化的背景と仏教の変遷を、鈴木は次の二つの点からみている。武士が初めて支配階級となったこと、そして鎌倉新仏教が発展したことである。

(1) 武士の台頭

武士階級台頭以前の支配層であった平安貴族の文化は、「優雅・閑雅」で「享樂主義的」なものであったという。¹⁰⁸

^{へいあんびと}平安人というは、大地を踏んでいない貴族である。京都を養っていた大地は、どこか遠いところに在るものである。そこへ旅立つことは好ましからぬ役目である、仕方なしに出かけるのである。早く嫌な役目をすまして、享樂の都の人になりたいというのが、地方官の願いであった。・・・未墾の田地をまだ十分にもっていた京都の文化人は、思うままにその「文化」生活を楽しんだ。しかしそれは大地に根をもたぬものであった。宗教的生命であ

¹⁰⁶ 鈴木（1972年）p.51。

¹⁰⁷ 高崎（1983年）pp.251-256 参照。

¹⁰⁸ 鈴木（1972年）p.41。

る霊性の欠如しているのは、固よりのことであろう。¹⁰⁹

平安人は自然の美しさと哀れさを感じたが、大地に対しての努力・親しみ・安心を知らなかった。従って大地の限りなき愛、その包容性、何事も許してくれる母性に触れ得なかった。¹¹⁰

ここで鈴木がいう「平安人」とは、貴族文化を担った支配階級のことであり、京都を中心とした文化を謳歌していた人々であった。地方の荘園を遠隔的に支配していた彼らは、「大地」が身近でないばかりか厭うべきものであったという。「平安人」の「文化生活」は、「大地」から切り離され、「大地の母性」という宗教意識に触れることのないものであった。

鈴木は「平安人」に統治されていた地方の農民についてほとんど言及していないが、「宗教は、親しく大地の上に起臥する人間—即ち農民の中から出るときに、最も真実性をもつ。」¹¹¹として、自然とともに生きる農民が「大地」の宗教意識を体得していたと考えている。

一方鎌倉時代に台頭し支配階級となった武士は、「生命に直面」した生活を送り、大地とともに生きる農民を直接支配するなど、自然としての「大地」に密着して生きていたと考えている。¹¹²

地方では、農民と武士をして大地と最も直截な交渉を続け得ることにした。後者はその故に生命に直面していたのである。平安の大宮人に、政治的にも思想的にも取って替るべきものは、農民をじかに支配していた階級、即ち武士でなくてはならなかったのである。生命の真実を把握しているもののみ、集団生活の指導者となることが許される。¹¹³

平安文化はどうしても大地からの文化に置き換えられねばならなかった。その大地を代表したものは、地方に地盤をもつ、直接農民と交渉していた武士である。それゆえ大宮人は、どうしても武家の門前に屈服すべきであった。武家に武力という物理的・勢力的なものがあつたためでない。彼らの脚跟が、深く地中に食い込んでいたからである。歴史家は、これを経済力と物質力（または腕力）と言うかも知れぬ。しかし自分は、大地の霊と言う。

¹¹⁴

鈴木は、武士階級が「大地」に根差した農民を地方において直接支配することによって、「大地の生命に直面し」「生命の真実を把握」して、「大地の霊」を獲得できたと考えている。農民を直接支配することがなぜ「大地の生命に直面」することになるのか、これについて鈴木の明確な説明はない。

¹⁰⁹ 鈴木（1972年）p.43。

¹¹⁰ 同上 pp.43-44。

¹¹¹ 鈴木（1972年）p.45。

¹¹² 同上 p.46。

¹¹³ 同上 p.46。

¹¹⁴ 同上 p.49。

しかし乱世における武士の心構えについて次のように言及されている。

死の問題はわれわれの誰にも大問題である。しかし、もっぱら戦闘に生命を捧げる武士にとってはさらに逼迫している。戦闘は闘うもの双方の側にとって死を意味する。封建時代には誰もこの死的遭遇がいつ起こるか予言できなかった。その名に背かぬ武士は常住不斷に注意を怠らなかつた。・・・死の念は、一方においては、人の考えをこの固定した生命の有限を超えさせ、他方においては、日常生活を真面目に考えさせるように引き締める。

115

武士は日常的に「死の念」に接していたため、人間の「生命の有限を超え」た働きを意識せざるを得ない状況にあったという。このことから筆者が武士の心情について鈴木を理解を推測すると、戦乱の世において構築された武士の精神構造自体が、日常的な「死の念」から「大地の生命」を直に感じさせる基底として働いたと鈴木がとらえていたと考えることができる。武士は戦闘時の極限状況にあって、相手を倒すことによるのみ自己の生存が保障される。自己保存は人間の理性や道徳を超えたところで図られるのである。これは大自然の一部として生きる人間が、自然の脅威に翻弄されつつ生存競争を続けるのと同質のことではないかと考える。人間の計らいを超えた自然の摂理を相手にするのと同じように、戦いに臨む武士たちは、自己の意志に反して人間の命を殺めなければならないという「無常」を感じつつも、「無我」に徹することで勝利を得るしか道はないのである。このような武士の精神が、「大地」ととともに生きる日本人の自然観と共鳴し、「大地の霊」を身近に感じる世界観を必然的に身につけることになったと筆者は考える。戦いにおける鎌倉武士の心情は、人間の理性や道徳を超えた宗教意識である「大地の霊」を感じ取る力を獲得し、「大地」に生きる農民と世界観を共有するに至ったとする理解である。

(2) 鎌倉新仏教

鈴木によれば、鎌倉時代に日本に入り発展した仏教で「日本的霊性」を触発し宗教意識の深化に貢献したのは浄土系思想と禅宗であるという。

日本的霊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、日本人の生活の禅化である。¹¹⁶

平安中期以降「末法思想」¹¹⁷が広がり、また地方における戦乱の連続によって「浄土往生の思想」¹¹⁸が盛んになった。これに対応して、日本独自の教団として法然の浄土宗や親鸞の浄土

115 鈴木大拙『禅と日本文化』（岩波新書）東京：岩波書店、1940年 pp.48-49。

116 鈴木（1972年）pp.24-25。

117 「末法思想」とは、仏の入滅後二千年を経て仏法が衰退する時代を末法とする思想である。日本では1052年（永承七年）に始まるとされた。高崎（1983年）p.256参照。

118 「浄土」とは「仏・菩薩」の住むところであり、この世の生を終えた後その世界に生まれる（「往生」する）ことを願う思想が発展した。『岩波仏教辞典第二版』「浄土」参照。

真宗が生まれた。これが鎌倉新仏教の時代の始まりだととらえている。¹¹⁹

浄土系思想は、インドにもありシナにもあったが、日本で初めてそれが法然と親鸞とを経て真宗の形態を取ったと言う事実は、日本的靈性即ち日本的宗教意識の能動的活現に由るものといわなければならぬ。もし日本的靈性にしてただ受動的だけのものであったなら、こんなはたらきはなかったであろう。ただ外から渡来したとか輸入されたとかいうものを、そのまま受け取めたに過ぎなかったであろう。¹²⁰

鈴木は、インドに生まれ中国を経由して日本に渡来した浄土系思想が、「日本的靈性」すなわち日本の自然界を背景とした「大地の靈」によって「能動的」に触発され、日本独自の浄土真宗として発展を遂げたと説明している。「日本的靈性」が仏教に影響を与えて日本的発展を促したとも受け取れる内容の論であるが、鈴木の見解では「日本的宗教意識」である「日本的靈性」が仏教の一つの宗派として「情性方面に顕現」したものが浄土真宗であるとし、「宗教意識」の主体はあくまでも「日本的靈性」だと考えている。

大いに有力な力のはたきかけが、日本的靈性の中から出た・・・このはたらきが浄土系思想を通して表現されたとき、浄土真宗は生れた。真宗経験は、実に日本的靈性の発動にほかならぬのである。それが仏教的構想の中に出たということは歴史的偶然であって、その本質の日本的靈性なることを妨げるものではない。¹²¹

浄土教、ことに真宗が庶民階級に広がったのは、どういうわけか。自分はここで絶対他力教の特質に宗教の原理が含まれ、かつまた当時、日本人の精神が初めて宗教的に目覚めたのと啐啄同時的な相応があったものと信ずる。ここで自分は日本的靈性の覚醒を言いたいのである。¹²²

浄土真宗が農民を中心とした庶民階級に広まったのは、農民に内在していた宗教意識としての「大地の生命」が「絶対他力」¹²³の宗教原理にふれたことによって「日本的靈性」として「覚醒」したからであるという。

鎌倉新仏教の第二の特徴は、新たな禅宗の武士階級への広まりである。

次は禅宗の伝来である。シナを経て日本に来たものであるが、日本へ来てからは、殆どそ

¹¹⁹ 高崎（1983年）pp.256-257 参照。日本仏教史ではこのような説が一般的に受け入れられているが、鈴木は平安時代の仏教の広がりが貴族など支配階層にしか浸透していなかったとして、「末法思想」を鎌倉新仏教進展の直接の契機とは考えていない。（鈴木 1972年 pp.53-55）

¹²⁰ 鈴木（1972年）p.24。

¹²¹ 同上。

¹²² 同上 p.55。

¹²³ 「絶対他力」とは「他力本願」の絶対的な働きのこと、衆生の救済がもたらば阿弥陀仏の願力によるものであるととらえる信仰的立場である。『岩波仏教辞典第二版』「他力」参照。

の伝来的性格を失って、日本的なものとなった。禅は日本人の性格とのあいだにほんらい親しいものがあると思われて、シナから伝えられると、直ちに知識階級、殊に武士階級に取入れられた。それから文芸および芸術一般の方面に浸みこんでいって日本人の生活の基調とさえなった。¹²⁴

奈良時代や平安時代の仏教は、日本の上層生活と概念的に結び付いたに過ぎなかった。禅はこれに反して、鎌倉時代の武士生活の真只中に根をおろした、そうして武士精神の奥底にあるものに培われて芽生えた。この芽は外来性のものでなくて、日本武士の生活そのものから出たものである。¹²⁵

平安末期には最澄によって北宋禅が伝えられていたが、鎌倉時代になってから栄西、道元ら渡来した僧や中国僧の渡来によって臨済宗、曹洞宗を中心とする禅宗が盛んになった。特に臨済宗は鎌倉や京都において将軍など中央の武家貴族の帰依をうけて勢力を拡大したという。禅宗の自己鍛錬と簡潔な教理が、行動的な武士階級の人気を得たからだと考えられている。¹²⁶

鈴木は、禅が「伝来的性格を失って、日本的なものになった」として、「日本的宗教意識」によって禅宗も日本化した部分のあることを認めてはいる。しかし「日本人の生活の基調」となるほど広く浸透した禅の受け入れに、文化的感性としての「日本人の性格」すなわち「日本的靈性」という宗教意識が深くかかわっていたことに注目している。「大地の生命」と深いつながりを持った「日本武士の生活そのものから出た」「武士精神の奥底にあるもの」が、禅仏教の受け入れを契機として発露し深化したという認識である。

鎌倉時代に「大地の生命」という宗教意識を共有していたと考えられる農民と武士階級の間には浄土真宗・禅宗という仏教が広まったことにより、「日本民族の中にもともとある日本的靈性が仏教的なものに逢着して、本来具有底を顕現した」¹²⁷のである。仏教は、平安期までは国家と結びつき儀礼的宗教としてしか機能していなかったものが、鎌倉時代に入ると農民と武士に広く受け入れられ、信仰の基盤となった。これが彼らの宗教意識を触発、深化して「日本的靈性」として発現することになったのである。「鎌倉時代は、靈の自然・大地の自然が、日本人をしてその本来のものに還らしめた」¹²⁸ということである。

c. 「日本的靈性には政治的意味合いはない」

鈴木が「日本的」と考える特質について、「大地性」と鎌倉時代の時代的背景をみた。これに加え、鈴木が「日本的靈性には政治的意味はない」と言及している部分について考える。鈴木は、日本人の自然観から発露したと考える「日本的靈性」という概念の「日本的」という部分には、国家としての日本や日本の政治とのかかわりはないと明言している。前章で考察した末木の批判では、「日本的靈性」の「日本的」の部分に国家としての日本の「特殊性」を表わ

¹²⁴ 鈴木（1972年）p.51。

¹²⁵ 鈴木（1972年）p.22。

¹²⁶ 高崎（1983年）pp.257-258。

¹²⁷ 鈴木（1972年）p.65。

¹²⁸ 同上 p.50。

すものとして「普遍性」の対極にあるようにとらえている。しかし鈴木は、「思想や感情や霊性とか」の問題について「日本的だということを、表面的・地域的・時間的にのみ考えてはならぬ」¹²⁹として日本の国家・政治と切り離して考えているのである。

宗教意識の覚醒は霊性の覚醒であり、・・・霊性は、それ故に普遍性をもっていて、どこかの民族に限られたというわけのものでないことがわかる。漢民族の霊性もヨーロッパ諸民族の霊性も日本民族の霊性も、霊性である限り、変ったものであってはならぬ。しかし霊性の目覚めから、それが精神活動の諸現象の上に現われる様式には、各民族に相異なるものがある、即ち日本的霊性なるものが話され得るのである。¹³⁰

「宗教意識」としての「霊性」は、「普遍性」を持つものであり根本的特質は同じと考えている。しかし中国・ヨーロッパ・日本など民族性の「相異」によって、各地の宗教の「精神活動の諸現象の上に現われる様式」に違いが出てくるという。鈴木は、「普遍的宗教意識」が「日本民族」に現われたものを「日本的霊性」と呼ぶ。民族の違いによる「宗教意識」の個別性ではなく、民族の「相異」を超えた「霊性」の普遍性に重きをおいた理解なのである。

ここに明白に了解しておきたいことは、日本的霊性と言っても、そこにはなんら政治的意味を含ませているのでないということである。日本的霊性はただ「日本的」ということで、それが政治的にどうだとか、また他の特性をもった霊性よりも優れているとか、更にそれ故に彼らを征服して、自分ら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なんとかいうことではないのである。¹³¹

一つの個己をのみ守り立てて、それで他のすべてを抑え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。それゆえ日本的霊性には何等の政治的価値を付したくないのである、また実に付すべきものではないのである。¹³²

「日本民族」の世界観から形成された宗教意識を「日本的霊性」と呼ぶことにするが、それには「政治的意味」もなければ「大東亜共栄圏」的な日本の優位性を認めるものなどは一切含まれていないと言う。そして、「一つの個己をのみ守り立てて、それで他のすべてを抑えつけようとする」植民地政策のような考え方は「自己そのものを滅却する近道たるに過ぎない」と考えている。つまり、日本がその優位性からアジアの国々を支配する国家であるとする立場に真っ向から反する考えを表明しているのである。この理由から「日本的霊性」には「政治的価値」を付加しないという。このような鈴木考えは、著作『日本的霊性』が1944年12月に初版が発刊されたことを考えると意味深いことである。鈴木は、敗戦に至る以前から、国家とし

¹²⁹ 鈴木 (1972年) p.63。

¹³⁰ 同上 p.20。

¹³¹ 同上 p.109。

¹³² 同上 p.110。

での日本の状況を省みて暗にこれを批判するとともに、宗教意識としての「靈性」の普遍性を自覚し、日本民族の精神的復興の指針とするために「日本的靈性」を提示したのである。¹³³

この章では、鈴木が提示した「靈性」概念になぜ「日本的」が付加されているかについて考察した。日本の豊かな自然の中で「大地」とかかわることによって日本人の宗教意識が深まり、それが仏教と接したことで「靈性」として覚醒したと鈴木はとらえていた。日本において発展した「靈性」を「大地の靈」と特色づけたが、このような宗教意識自体は普遍的であり「どの民族に限られたというわけのものでない」¹³⁴と考えている。ただ、各民族の個性としてそれらの「精神活動の諸事象の上に現れる様式」¹³⁵が異なるために「靈性」の顕現も各民族によって異なるものになるという解釈なのである。従って、鈴木が「日本的靈性」の「日本的」の部分は「靈性」の普遍性に抵触しないと筆者は考える。「靈性」の普遍性をふまえ、第三章以降は「日本的」というとらえ方を離れ、「靈性」論として議論する。第三章では鈴木が生い立ちから、「靈性」概念の核となる「靈」的感性がどのように形成されたかを探る。第四章では「靈性」概念形成に示唆を与えることとなったスウェーデンボルグ神学の「靈」的世界観をみる。第五章では、鈴木とスウェーデンボルグの「靈」的概念をつなぐ第三のカギとして新井奥邃の神学思想を、比較対象としてとりあげる。

¹³³ 鈴木の子とされる篠田英雄も同様の考へを持っている。鈴木（1972年）「解説」p.274参照。鈴木自身も『日本的靈性』第二刷（1945年10月刊行）の「序」において同様の趣旨の考へを述べている。

¹³⁴ 鈴木（1972年）p.20。

¹³⁵ 同上。

第三章 鈴木大拙の「靈」的感性の目覚め

この章では、鈴木「靈」的感性がどのように育まれたかをみる。この時期が「靈性」概念形成の重要なプロセスをなしたと筆者は考えるからである。

鈴木大拙は1870年（明治3年）に金沢で生まれた。明治維新直後の動乱期に生を受けてその後の社会変動とともに成長し、人格形成にも少なからずその影響があったものと思われる。以下で鈴木が幼少期から青年期にかけて経験した宗教的背景に焦点をあてて考察する。生誕地金沢の宗教的環境、両親の影響、学校教育がどのようなものであったか、そして1891年（明治24年）21歳で上京する直前に経験したアイデンティティの危機、母の死によって禅修行をみざすことになったいきさつ等をふり返ることによって、鈴木「靈」的感性がどのように培われたかを知ることができると思う。

1. 幼少期

a. 故郷金沢の仏教的雰囲気

禅仏教を自己の宗教的基盤として修養を積んでいた鈴木だったが、1921年（大正10年）51歳で浄土真宗大谷派の大谷大学に奉職すると、浄土宗・浄土真宗や「妙好人」¹³⁶の研究にも打ち込むようになった。『日本的靈性』の第三章・第四章はこれらの論考にあてられている。筆者は、鈴木のような宗教的態度に関して疑念を拭い去ることができなかった。なぜこのような転身が可能だったのか。どのような経緯で鈴木の中の「仏教宗派の融合」ともいえる出来事が起ったのか。この疑問の答えが、鈴木「育った」金沢の仏教事情から導き出せるのではないかと考えた。

鈴木は故郷金沢について次のように述懐している。

加賀の者とか北陸の者は昔から宗教心が強いとよくいふが、一向宗なんといふやうな浄土真宗の盛んな本場でもあるし、また禅宗の方では曹洞宗に能登總持寺があるし、越前永平寺があつて、禅も盛んなところである。加賀の殿様も代代曹洞宗であつたのだから、金沢に曹洞宗の大きな寺がある。大乘寺にしても天徳院にしても、立派な大きな寺である。かうした寺のことは、今でも昔のことを覚えてをるな。¹³⁷

金沢を城下町とする加賀・北陸地方は浄土真宗や曹洞宗をはじめとする仏教が盛んであり、青年期までを金沢で過ごした鈴木「記憶」にもこれらの寺のことが鮮明に残っているとのことである。越前永平寺と能登總持寺は曹洞宗の二大本山であり、同じ曹洞宗の金沢の大乘寺と天

¹³⁶ 「妙好人」は浄土真宗において理想的な信仰者の姿であるとされる。貧しく無学な農民や商人でも、念仏に励めば死後に浄土に迎えられると考えられた。石見国温泉津の下駄職人浅原才一は、鈴木大拙の「妙好人」研究により広く知られるようになった。『岩波仏教辞典第二版』「妙好人」参照。

¹³⁷ 鈴木大拙「私の履歴書」『鈴木大拙全集』第三十巻、東京：岩波書店、1970年 p.592。

徳院は加賀藩主の菩提寺である。当時の武家階級の多くが曹洞宗に属し、民衆は浄土真宗を信仰するものが多かった。金沢への仏教進出は古代からみられ、その後中世期の仏教流布は顕著なものであったという。1471年（文明3年）に浄土真宗の蓮如（1415-1499）の進出により民衆の多くが浄土真宗門徒となり教団組織が生まれたが、他の宗派の寺院もそれぞれ着実な布教活動を展開したことが史料からうかがえる。¹³⁸

鈴木が金沢で生を受け、青年期までを過ごした時期に最も近い年代の史料によると、金沢の仏教寺院の数と宗派は次のようになる。これを見ると、数多く多様な宗派の寺院が金沢に存在していたかがわかる。

表1：金沢にあったとされる仏教寺院の数と宗派の多様さ¹³⁹

	天台	真言	臨済	曹洞	浄土	真宗		日蓮	時宗	計
						(西)	(東)			
1820年(文政3年)	15	27	11	51	23	8	65	60	1	261
1880年(明治13年)	8	22	9	45	24	18	84	50	1	261
1884年(明治17年)	9	22	9	46	24	111		50	1	272
1905年(明治38年)	7	18	8	47	21	105		50	1	257

これらの寺院では、葬儀・法要をはじめとする様々な年中行事が行われ、人々は寺の僧侶に相談を持ち込んだり、悩みの解決方法を聞いたり、日常的に仏教の教えに親しんでいたものと思われる。後に詳しく見るが、鈴木之母も、特に鈴木之父が亡くなった後は仏教を心の支えにしたという記述がある。¹⁴⁰ 多くの金沢人にとって、仏教は精神的基盤として機能していたのである。

たくさんの寺院が混在し、それぞれ異なる宗派を奉じていたものの、金沢の仏教的環境は宗派を超えたつながりを持ち、お互いに寛容な雰囲気であったという。

各宗の寺院は、その数の多寡に関わらず、年中行事等を通じ、金沢の人々に強い影響を与えた。他宗に対し、違和感を感じないような宗教的風土を生んだといってもよい。・・・真宗門徒の家に生まれた禅僧が、真宗門徒の葬儀に参加し、正信偈を唱和したり、真言僧が、蓮如の御文を書写したりすることが、抵抗なく通ずる土地柄でもあった。禅宗に所属しながら、法華宗の寺に参詣し、題目の宗派に所属しながら、本願寺の末寺に参詣し、念仏を唱える状況は、一見、無節操にもみえるが、その中に、仏教の精神が秘められていることも否定できない。・・・金沢の仏教を考える場合、注意してよい宗教的状況といえよ

¹³⁸ 金沢市史編さん委員会編『金沢市史 資料編 13 寺社』金沢：金沢市（北國新聞社出版局）、1996年 pp.3,11。

¹³⁹ 同上 p.5。この表は『金沢市史』の文献による統計の一部である。『金沢市史』において参照された資料は以下の通り。1820年：『寺号帳』（金沢市玉川図書館加越能文庫蔵）、1880年：『石川県寺院明細帳・皇国地誌』、1884年：『石川県史第四編』、1905年：『石川県之研究』（宗教編）

¹⁴⁰ 鈴木大拙「也風流庵自伝」『鈴木大拙全集』第三十巻、東京：岩波書店、1970年 p.569、鈴木（1970年）「私の履歴書」 p.593 参照。

「真宗」すなわち浄土真宗の家から禅を信仰する僧が生まれたり、真言宗の僧が浄土真宗の蓮如が説いた「御文」^{おふみ}142を書写するなど、仏教宗派の違いがそれほど意識されていなかったということである。本来排他的とみられる宗教・宗派意識だが、金沢では調和が保たれ、共存していた。鈴木はこのような土地柄に生まれ、寛容な仏教的雰囲気の中でその感性を養っていった。

また青年期の鈴木が進路に悩み精神的探究をはじめた時、真っ先に向ったのは鈴木家の檀那寺であった臨済宗瑞光寺であった。当時の人々にとって、寺の僧侶は精神的・教育的アドバイザーとしての役割を担っていたのである。

わしの家は本多の家中であり、本多家は大乘寺の檀家であつたから、わしの家も大乘寺には多少の関係を持つてをつた。しかし、わしの家は曹洞宗ではなくして臨済宗で、何か大乘寺の末寺の小さな寺が檀那寺であつたので……、瑞光寺といつたかな……。かういふ環境であつたし、何かの関係で、宗教的求道といふか、哲学研究といふか、さういふ意味の方へ段段自分の心が向いて来たころ、何でも家は禅宗だから、禅宗のことを少し聞いてみなければならんといふので、お寺へ行って、瑞光寺の和尚様に、一体禅といふものはどういふものかといふやうなことを聞きに行つたことがある。143

加賀藩家老本多家に仕える家柄であつた鈴木家は、曹洞宗大乘寺の檀家であつた本多家とは異なり、臨済宗瑞光寺の檀家であつたという。青年期の悩みを抱えた鈴木が「宗教的求道」を求め「哲学研究」に関心を持った時、自分の檀那寺であつた禅宗の教えを知ることが解決への第一歩だと感じたのは自然な流れであつた。144

鈴木は金沢という仏教的色彩の強い町に生まれ、無意識の感化を受けて育つた。特に仏教の「垣塙」^{るつぼ}とでも呼べるような各宗派に寛容な金沢の環境が、通常であれば他宗派に反目する感情を持つ宗教意識を緩和させたと考えられる。仏教宗派に堅固なこだわりのない金沢という土地柄と、後に考察するように宗派に寛容な母の仏教信仰の影響から、鈴木独自の仏教観が生まれたのである。『日本的靈性』では、禅だけでなく浄土系思想も取り入れて「靈性」概念をとらえようとしている。知的側面の強い修行課題としての「公案」145をよりどころとする禅だけでなく、そのような修行に不向きな民衆の救済の手立てとして、「念仏」146を唱えるだけで極

141 金沢市史編さん委員会編（1996年）p.4。

142 「御文」は、本願寺第八世蓮如が門徒に書き与えた法語。浄土真宗の要義を簡潔・平易に説き、真宗の普及に果たした役割は極めて大きい。『岩波仏教辞典第二版』「御文」参照。

143 鈴木（1970年）「私の履歴書」p.592。

144 しかし、この時訪れた瑞光寺の和尚は禅の語録などについて知識がほとんどなかったようで、鈴木は「その頃の田舎の坊さんの無学文盲なことは、あきれかへるほどであつた」と述懐している。期待に反したこのような反応に、鈴木はかえって向学心をかき立てられ、自ら禅修行を求めるようになっていったと考えられる。鈴木（1970年）「私の履歴書」pp.592-593。

145 「公案」は禅師が弟子を試み、指導するための問題で、特に鈴木が参禅した臨済禅で多用される修行課題である。『岩波仏教辞典第二版』「公案」参照。

146 「念仏」は「南無阿弥陀仏」と唱える称名であり、日本の浄土教における修行で重用され

楽浄土に往生できるとする浄土教も、仏教修養の方法として妥当と考えたのではないかと筆者は解釈する。鈴木^{したごう}の融合的仏教観の所産である。

b. 父^{したごう}柔からの影響

鈴木大拙の父^{したごう}柔は鈴木が六歳の時に亡くなるのだが、少なからず教育的な影響を与えたと考えられる。鈴木^{したごう}の父、鈴木柔（了準/良準）（1822-1876）は「加賀百万石の別格者、幕府の付家老本多家の侍医」であった。¹⁴⁷ 鈴木家は歴代の多くが医者であり、柔^{したごう}も金沢藩医学館役員も務めた「金沢第一級の知識人」であったという。¹⁴⁸ 加賀藩では1792年（寛政4年）十一代藩主前田治脩^{はるなが}の治世に藩校明倫堂が設立され、儒学（朱子学）、易学、医学、算学などが講じられた¹⁴⁹ということであるから、本多家の侍医であり金沢藩医学館の役員も務めた鈴木^{したごう}の父柔も、明倫堂で医者としての教育を受けたものと考えられる。当時武家階級の教養の基礎は儒学であったため、藩校で教えられていた学問も儒学が中心であった。¹⁵⁰ 柔^{したごう}はその影響のためか、倫理宗教的基盤が儒教であったと推察できる。鈴木自身の回想に次のように述べられている。

父は医者で儒者であつた・・・父親は儒者主義者であつたか、戒名を書くかほりに、その人の名を書いて、何とか霊位といふことを書いてをつたかなあ、それは忘れてしまつたが、何か儒者風の名で、今でもこつちやに、どつか此処にあるだらうと思ふが、さういふことになつてをつたですね。けれどもそれで仏教の方を捨てたといふわけぢやあ勿論ないが、まあさういふふうであつたと。¹⁵¹

鈴木は父が「仏教の方を捨てた」と考えていなかったようだが、仏教の檀家制度がゆきとどいていた江戸末期において位牌の戒名を儒者風にしたという事実は、当時の常識を外れ、意志的に儒教的生活を営んでいた様子がうかがえる。鈴木^{したごう}の弟子である秋月も柔^{したごう}の儒教的態度について次のように考えている。

先生の父君鈴木柔氏は、・・・「良準」から「柔」と改名されているところを見ると、老荘思想の影響もあったのではないかと思われる（事実のちに述べる著書の中に『莊子』を読んで作られた父君の詩編が残っている）が、先生の記憶によると、父君の蔵書中の漢籍は大部分が儒教書であったという。先生はときに「父親は儒者で」といわれたことがあるが、

るものである。『岩波仏教辞典第二版』「念仏」参照。

¹⁴⁷ 秋月（1992年）p.6。

¹⁴⁸ 同上 p.8、鈴木（1970年）「年譜」p.625。

¹⁴⁹ 金沢市史編さん委員会編『金沢市史 通史編 2 近世』金沢：金沢市（北國新聞社出版局）、2005年 p.485。

¹⁵⁰ 岸田知子『漢字と洋学 - 伝統と新知識のはざままで - 』大阪：大阪大学出版会、2010年 p.2 参照。

¹⁵¹ 鈴木（1970年）「也風流庵自伝」p.568。

その日常の行為を規制した物の考え方は、孔孟の道であった。¹⁵²

家長として一家の中心であった父が日常生活を儒教倫理の基に暮らしていたということは、その一家全体の規律も儒教的なものであったと推察する。当時の武家において子供のしつけや教育が父の役割であったことを考えると、鈴木や兄弟は父の儒教的影響を受けて成長したといえる。鈴木晩年の1959年（昭和34年）89歳の時に、ハワイ大学で第三回東西哲学会議に出席し、日本人の人生観について報告した際に鈴木は「日本人は儒教に生き、仏教に死ぬ」という発言をした。鈴木の人友であったハワイ大学客員教授のジョン・C・H・ウー氏はこれに深い感銘をうけたという。¹⁵³ 鈴木年代の日本人にとって、儒教倫理がいかに深く生活にとけ込んでいたかがわかる言葉である。鈴木晩年にいたっても、日本人にとって儒教の重要性を認識していたことをうかがわせるできごとである。

儒教を生活の指針としていた一方で、父^{したがつう}柔は「京都に出て新式の学問を学んだ蘭医」でもあった。そのため蔵書の中には「新しい蘭学に関する邦文の筆写本が少なからずあった」¹⁵⁴ほかに、近代西洋に関する書物も多くふくまれていたという。

本のことについて思ひ出すのは、わしの父親がお医者で、学問がいくらかあつて、さうして新たな教育を受けてをつたので、そのころ家には、福沢諭吉の書いた『世界国盡し』といふやうなものだの、それから『窮理問答』だの、それからまた何かあつた。それから、箕作麟祥だつたかな、誰かの訳した『自由の理』といふやうな本もあつたね、それはミルの『オン・リバティ』といふものの訳だが……。さういふやうな本が家にあつた¹⁵⁵

子供の時代に、ミルの『自由之理』や『代議政体』などを、わからぬながらに読み覚えたのも、自分をして西洋文化をアプリシエトせしめる階梯となつたものであらう。¹⁵⁶

自分が六つの時、父が亡くなつたので、父から直接の教へをうけることはなかつた。それでも新時代に処する用意は父によりて死後に残されたと云つてよい。¹⁵⁷

¹⁵² 秋月（1992年）p.8。

¹⁵³ 西谷啓治編『回想鈴木大拙』東京：春秋社、1975年 p.320、鈴木大拙（1970年）「年譜」p.646 参照。鈴木を聞いたジョン・ウー氏は「私は博士の言われる意味は解っていた。というのは、このことは多かれ少なかれ中国人についてもいえることだからである」と述べているが、その詳しい内容について解説されていない。筆者の理解によれば、人間の社会生活における行動規範としての倫理的儀礼を主に扱った儒教は、生きる指針として日本人に浸透していた。これに対し仏教は、死後の世界を含めた人間の心の世界を扱う宗教であり、どう死ぬかがどう生きるべきかにつながる思想を持つ。仏教は日本人の精神性を支える宗教として機能していた。鈴木発言は、このようなことを意図したものだったと筆者は考える。加地伸行『儒教とは何か』（中公新書 989）東京：中央公論新社、1990年 pp.76-83 参照。

¹⁵⁴ 鈴木大拙「明治の精神と自由」『鈴木大拙全集』第二十一巻、東京：岩波書店、1969年 p.211、秋月（1992年）p.8 参照。

¹⁵⁵ 鈴木（1970年）「私の履歴書」pp.598-599。

¹⁵⁶ 鈴木（1969年）「明治の精神と自由」p.213。

¹⁵⁷ 同上 p.211。

蘭医としての教育を受けた^{したがう}柔は近代西洋の新知識の獲得にも積極的に取り組み、たくさんの蔵書があった。鈴木は少年時代に、わからないままにもこれらの蔵書を読み向学心を高めたという。鈴木は、西洋に関する知識を得ることで新しい時代に乗り出そうとした父の気概を受け継ぐとともに、父の蔵書を通して死後も間接的に影響を受けたということである。

父^{したがう}柔は一家の長として子供の教育にも熱心で、修身や西洋新知識に関して子供にも理解できるように書き著した読本を、毎朝子供たちに読み聞かせたという。¹⁵⁸

教育には関心が深かつたやうで、家で子供の教育をやるのに、自分で書いた衛生読本といつたかな、それから修身読本といつたか、さういふものを二冊ほどほど書いてみた。薄い本で、出版はされなかつたが、子供に読んで聞かせてをつたのを、今でも覚えてをる。わしが母の膝に抱かれて、父親がさういふものを読んで聞かせてくれ、母に講義してをるのを聞いた覚えがある。何を書いてあつたのか、何を講義したか、勿論子供の自分にはわかる理屈はないが、とにかく自分もその本を読んでみたいなと思つたことがあつた。子供の時の教育といふものがよほど影響すると見えて、後来自分が本を書かうといふやうなことになつたのも、あの時の一種の影響だね、それがあつたものだと思つてをる。¹⁵⁹

^{したがう}柔の書いた読本は『衛生十二字歌』と『修身十二字歌』であり、以下のような内容である。文の一区切りが12音に統一され、調子よく唱えられるようになっている。子供たちが暗唱しやすいうように工夫して書かれたものである。

『衛生十二字歌』……生ヲ衛ルニ定則アリ。人健康ヲ保ツニハ、其ノ定則ヲ守ルベシ。多病ト無病ノ根元ハ、大概飲ムト食フニアリ。食フト飲ムトニ法アレバ、健康自然ニ妨ゲナシ。穀類食ハ燃素トテ、吾ガ身体ヲ温暖ニシ、肉類食ハ健素トテ、吾ガ骨肉ヲ補給セリ。動物食ヲ一分ニシ、植物食ヲ四分トス、是レ食量の配合ナリ。

(内容は蘭学者緒方洪庵(1810-1863)の次男である緒方惟準(1843-1909)が書いた『衛生新論』をもとに書かれたもの)¹⁶⁰

『修身十二字歌』好ミ悪ムノ真心ハ、天ノ賜ハル所ニテ、其ノ真心ノ如クスル、所作ヲ修身学ト謂フ。善事ハ心快ク、悪事ハ心羞ズ悪ム、是レ真心ノ天則ナリ。……己ガ欲スル其ノ事ヲ、乃チ人ニ施スハ、人ニ交ハル天則ナリ。怒ト名ヅくる所作ニシテ、相親シムノ根本トス。

(内容はアメリカの倫理学者フランシス・ウェーランドの *Elements of Moral Science* を阿部泰蔵が訳した『修身論』をもとに書かれたもの)¹⁶¹

¹⁵⁸ 鈴木(1969年)「明治の精神と自由」p.211。

¹⁵⁹ 鈴木(1970年)「私の履歴書」p.599。

¹⁶⁰ 秋月(1992年)pp.11-12、鈴木大拙記念松ヶ岡文庫ホームページ所蔵品一覧より <http://www.matsugaoka-bunko.com/ja/collection/043.html> 参照。

¹⁶¹ 秋月(1992年)p.11、同上 <http://www.matsugaoka-bunko.com/ja/collection/044.html>

両教訓書の内容は其頃としては余程近代的なものであつた。父は仏壇内の位牌を儒教式に替へたほど、儒教に親しんでゐたが「修身訓」は儒教一点張りでなかつたと記憶する。¹⁶²

『衛生十二字歌』は蘭学者の『衛生新論』をもとに書かれ、「穀類食」が「身体ヲ温暖ニ」するものであり、「肉類食」が「骨肉ヲ補給」するなど人体と栄養素の関係を考慮した西洋医学の分析的な見地が取り入れられている。『修身十二字歌』はアメリカ倫理学者の『修身論』の邦訳をもとに書かれたものであるという。これはキリスト教倫理を背景とした修身道德の書であるはずだが、それを「天・天則・恕」など儒教の概念に翻案して表わしている。鈴木が言及するように、父^{したがつ}柔は儒教倫理に親しんではいたが、近代西洋の知識も取り入れた教育を子供たちにほどこしていた。儒教的感性とともに西洋近代の分析的思考も授けていたようである。言い換えれば、鈴木は父から和洋入り混じった感性と知識を受け継いだのである。鈴木大拙の思考形態は、儒教・仏教など東洋の感性・世界観とともに、父の蔵書やその後の学校教育で身につけた西洋の知識との二者が混合することによって育まれた独特のものであると考えられる。これはしかし、近代への過渡期であつた明治期の知識層の多くが共有した素養であつたとも言える。

2. 学童期

a. 学校教育

鈴木誕生の2年後、1872年（明治5年）に日本初の近代国民教育制度である「学制」が頒布された。これは「幕藩体制的構造を破壊し、中央集権国家としての権力集中を行なう」ための教育機関の再編成であつた。「学制」には「すべての国民の同一学校への就学がうたわれ」、それまでの伝統的な「手習い塾のような自生的な」教育形態を廃し、「国家による統制と一定の画一的様式とを備えた初等教育制度の成立」を旨としていた。¹⁶³

「学制」頒布のわずか3年後、鈴木は金沢市本多町小学校に入学する。国家統制の下での教育形態がまだ整っていなかつた小学校の教育内容は、「欧米の模倣から出発した」ものであつたという。文部省が読み方教科書として編集した『小学読本』の冒頭には福沢諭吉の『世界国尽』から転用された文が載せられ、第二課以後はアメリカの「ウィルソンリーダー」の翻訳であつた。他の教科の教科書も欧米の一般書の翻訳を転用したものが多かつたという。¹⁶⁴ 鈴木自身も当時の小学校教育を次のように回顧している。

参照。

¹⁶² 鈴木（1969年）「明治の精神と自由」p.211。

¹⁶³ 花井信『近代日本の教育実践』東京：川島書店、2001年p.3参照。

¹⁶⁴ 花井（2001年）pp.5-7参照。「ウィルソンリーダー」はアメリカの教育家マーシャス・ウィルソン（1813-1905）が著した読本であり、当時のアメリカの小学校に広く普及したものである。保村和良「日本の近代教育に貢献した『ウエルソン・リーダー』の明治初期に於ける教科書—和徳小学校で使用された『小学読本』の一致点と比較—『東北女子大学・東北女子短期大学紀要』52、2013年p.160参照。

小学校が其頃各県に設けられたが、自分も町の学校で勉強した。教科書なども大分近代風になったわけである。地理書を学んだ時、まだ適当な邦訳がなかったと見えて、「ポリチカル・ジヨガラヒー」とか、「ナチュラル・ジヨガラヒー」など云ふ言葉もあつた。化学はまだ「舎密学」であつた。¹⁶⁵

そのころの初等教育は、もう昔の塾とよほど違つて新しいことをやつてみた。しかし新しいといつても、西洋のものの翻訳をそのまま使つてみたのだから妙なものなんだ。¹⁶⁶

その読本といふのを今考へてみると、何でも西洋のものをそのまま訳したやうなものだつた。そのうちに、神は天地の主宰にして万物を造つた創造者であるといふやうなことが、読本のどこかに書いてあつた。¹⁶⁷

「西洋のものの翻訳をそのまま」に、地理書が「ポリチカル・ジヨガラヒー」、「ナチュラル・ジヨガラヒー」といふような直訳であつたことは、当時の小学生の学力に負担の大きいものであつたと想像できる。しかも、西洋の倫理を説く読本では「神は天地の主宰にして万物を造つた創造者である」と書かれていたという。これはキリスト教の「創造主としての神」が前提となっているものだが、儒学や仏教の道德観に親しんでいた鈴木をはじめとする当時の小学生には驚きであつたに違いない。小学校の教科書に登場した「神」は、鈴木等にとって初のキリスト教との遭遇だったかもしれない。

鈴木は本多町小学校を卒業する直前に学校を変わり、父の友人であつた数田順の塾で数か月学んだ。そこは小学校とは異なり伝統的な儒学中心の教育であつたという。¹⁶⁸

その[本多町]小学校を卒業しないで、またほかの小学校へ入れられたことがあるが、そこではそんな新しい教育はしてゐなかつたな。数田順といふ人が開いた塾だつたが、・・・そこでは四書五経の『詩経』を習つた。「関関たる睢鳩は河の洲に在り、窈窕たる淑女は君子の好逮」と、『詩経』の初めの方にあるのを今でも覚えてをるが、さういふものを暗記させられた。そのころの歳では、何のことが書いてあるのか、わかりはしないが、ただ素読といふことが大事だといふことで、それをやらされた。片方にさういふことをやるかと思ふと、また片方では神は天地の主宰にしてとかいふやうなことも習つた、ごちゃごちゃの教育を受けたわけだ。¹⁶⁹

転校した理由は明らかではないが、直後の1882年（明治15年、12歳）4月に中等教育である石川県専門学校附属初等中等科に入学¹⁷⁰したことを考えると、官制小学校の教育課程では足

¹⁶⁵ 鈴木（1969年）「明治の精神と自由」p.211。

¹⁶⁶ 鈴木（1970年）「私の履歴書」p.586。

¹⁶⁷ 同上。

¹⁶⁸ 秋月（1992年）p.21 参照。

¹⁶⁹ 鈴木（1970年）「私の履歴書」p.587。[]内筆者加筆。

¹⁷⁰ 鈴木（1970年）「年譜」p.626。

りない儒学教育の補強という面があったのではないかと考えられる。

数田の塾では『詩経』を暗記する授業を受けたという。これは、「四書五経」の漢籍を繰り返し音読し暗誦する「素読」という学びの方法であり、儒学の基礎として入門者に課せられたものである。江戸期の武家階級の学問の準備段階として、幕府の学問所や藩校に入る際には四書五経の素読を修了していることが条件であったという。¹⁷¹ 明治初期鈴木が小学校時代を過ごした時期においても、「素読」による儒学の基礎が知識人の教養として重んじられていたことがわかる記述である。その一方で小学校では西洋のものを直訳した内容の読本を用いた授業が行われ、「ごちゃごちゃの教育」であったと鈴木は感じていた。儒学中心の江戸期から西洋的近代化を進める明治体制への過渡期の教育の一面であったといえる。

「素読」によって身につけた儒学の素養は、単に漢文が読めて儒教倫理が理解できるようになるというだけでなく、当時の知識人の思考が「漢文脈」によって規定されていたことを意味する。斉藤希史によって「漢字や漢詩文を核として展開したことばの世界」であると定義された「漢文脈」は、江戸から明治期にかけて教育を受けた知識階層の「思考や感覚の型」を形作っていた世界観を表わすと考えられる。¹⁷²

思考が文体を定め、文体が思考を導くように、二つは相互に関連しあっています。それは常に、世界をいかに把握し、いかに構築するかという問題へと開かれています。・・・漢文は、中国古典文とも言われるように、二千年以上前に成立した文体です。時代による変動はありますが、基本的な文法や語彙は一定しています。起源の古さだけでなく、古典の語句や故事など ― ひっくり返して典故と呼んでいます ― をふんだんに用いて、いわば古典を読んでいることを前提として書かれているという点でも、古典文と言うことができます。そして、典故を縦横に用いる古典文としての漢文は、中国古典世界における物の見方と不可分のものとして機能しています。漢文を学ぶことは、ただ漢文法を学ばばよいというものではありません。古典についての知識が要求されます。つまり、漢文を学ぶことは、中国古典の知的世界に自分自身を参入させることと同義なのです。漢文によって自らの心情や思考を記すということは、その知の世界において、自分自身の輪郭を定めていくということでもあるわけです。¹⁷³

漢文を学び、漢文によって表現するということは、「漢文脈」から導き出される思考に規定された世界観によって自己を表現するということなのである。

鈴木は、このような漢文の素養を身に着け、「漢文脈」における思考形態で表現する技術を習得していた。1888年(明治21年)鈴木が17歳の時に、親友の山本(金田)良吉(1871-1942)¹⁷⁴にあてた書簡は漢文のみで表わされており、漢文で自己表現するのに十分な力を持っていた

¹⁷¹ 辻本雅史『教育を「江戸」から考えるー学び・身体・メディア』(NHK ころをよむ) 東京：日本放送出版協会、2009年 p.99 参照。

¹⁷² 斉藤希史『漢文脈と近代日本ーもう一つのことばの世界』(NHK ブックス 1077) 東京：日本放送出版協会、2007年 p.14。

¹⁷³ 斉藤 (2007年) pp.14-15。

¹⁷⁴ 山本良吉は私立武蔵高等学校の創成に関わった教育者であり、鈴木とは石川県専門学校附

ことを示している。¹⁷⁵

しかしこの書簡のなかで鈴木は、自分の「文体」が「漢文脈」でないと自覚し、自分の「文脈」が独特のものであることを告白している。

子以拙作為不滿 其意固然矣、僕不敢怪。而至言以僕故意成一個奇体的之文者則僕有所憾也。子未知文者述意之具耶。・・・而子以僕文為不得已而成者。僕憾焉。幸察焉。若夫文之非漢非洋非和者、子之知可以察之也。何也謂。僕之腦裡為彼三者混交的之物所充塞。則不可以怪為其奇体也。

[子、拙作を以って不満となすは、其の意固より然り。僕敢えて怪しむとなさず。而して僕の故意を以って一個の奇体の文を成すものと言うに至りては、則ち僕憾む所有るなり。子、文はまだ意を述ぶるの具を知らざるか。・・・しかも子は僕の文を以ってやむを得ずして成れるものとなす、僕憾めり。こいねがわくは察せられよ。かの文の非漢非洋非和のごときは、子の知は以ってこれを察すべきなり。何の謂いぞや。僕の腦裡は彼の三者の混交せるの物の充塞するところなり。則ち以って其の奇体たると怪しむ可からざるなり。]¹⁷⁶

この内容は、書簡を受け取った山本が、鈴木が書いた文章の「文体」が「奇体」であると批判し、それに対して鈴木が釈明をしている手紙のように見える。¹⁷⁷ 鈴木は自分の文が「非漢非洋非和」であり、自分の「腦裡は彼の三者の混交せるの物の充塞するところ」であると感じていた。つまり鈴木は「文脈」は中国的漢文でもなく、西洋的思考でもなく、日本的感性でもない、三者の入り混じった独自のものなのであるという。小学校に始まった西洋知識の教育と儒学の素養の混ざった「ごちゃごちゃの教育」の結果が、鈴木に大きく影響したものだと言える。

後に詳しく見るが、小学校を卒業した鈴木が進学した石川県専門学校附属初等中学科では、洋書を教科書として用い英語中心の授業がおこなわれていた。¹⁷⁸ この中等学校で過ごした5年間¹⁷⁹は、鈴木が思考がいわば「西欧文脈」によって世界観を形成するという時期だったといえる。人の成長期の最も感受性の強い年代に習得された「西欧文脈」は、その後の思想形成にも影響を与えたと考えられる。鈴木の場合には、儒学の素養からの「漢文脈」と、西洋的近代

属初等中学科の同級生である。一緒に同人誌『明治余滴』を創刊した仲であった。山本は、士族金田清三郎の三男として生まれたが、23歳の時に山本なおの養子として入籍、山本姓となった。上田久『山本良吉先生伝—私立七年制武蔵高等学校の創生者』東京：南窓社、1993年 pp.265-266 参照。

¹⁷⁵ 鈴木（1989年）pp.38-44 参照。

¹⁷⁶ 同上 p.38。[]内筆者加筆。

¹⁷⁷ 山本良吉の文才については、学友であった西田幾多郎の次のような描写がある。「その頃から山本君は単に秀才と云ふばかりでなく、特異の一人物として嶄然頭角を見してゐた。先生からも、学生からも、金田良吉といふ一箇の存在が認められてゐた。学科では、英語、漢文に秀でてゐたが、特に文章が得意であつた。」山本（旧姓金田）は、漢文が得意で文章が達者であつたということから、鈴木の記事にも批判の矛先を向けたものと思われる。西田幾多郎「山本晁水君の思出」『西田幾多郎全集』第十卷、東京：岩波書店 p.414 参照。

¹⁷⁸ 鈴木（1969年）「明治の精神と自由」pp.211-212 参照。

¹⁷⁹ 鈴木は石川県専門学校附属初等中学科に1882年（明治15年、12歳）4月に入学し、1887年（明治20年、17歳）2月に卒業した。鈴木（1970年）「年譜」p.626 参照。

教育からの「西欧文脈」と、日本人として自然に身につけた「和の文脈」が「混交」したままの状態になっていると自身が感じていた。三者のうちどれかに反発して一つを選ぶでもなく、三者が融合して一つに統合されるでもなく、三者がそのままに混在する状態であったようだ。山本が「奇体の文」と感じたのも無理はないかもしれない。このような鈴木「非漢非洋非和」の思考形態が、後に禅を宗教思想として西欧に発信するのに有利に働いたと言えるかもしれない。どれかに偏ることなく、三者を客観的にとらえる視点を獲得することになったからである。

b. 母増の影響

父柔は1876年（明治9年）鈴木が6歳の時に亡くなり、次の年にはすぐ上の兄利太郎も11歳の若さで亡くなった。¹⁸⁰ その後母増は、精神的救済の宗教として仏教に頼ることが多くなったようである。儒家であった父の感化がなくなり、鈴木は母の仏教への熱意を身近に感じながら育つことになった。

母親はよくお寺参りをしたやうに思つてゐる。父が死んでからは、お寺へ一緒に連れて行かれたこともある。今、瑞光寺といふお寺があるかどうかわからないが、その和尚さんが年に一回だつたか毎月だつたかに来てお経を読んで行つてくれた。・・・曹洞宗の田舎の方の尼さんがよく来て、お経を上げてみたことは覚えてゐる。それから尼さんの家へも母親に連れられてよく行つたことがあるな。その尼さんは、尼さんというても、浄土系の尼さんと違つて、如何にもさつさつとしてゐて、何の頓着もない、さつぱりとした尼さんだつた。その尼さんが来られると、お経を読んでもらつた後に、お齋を上げた。それが済むと、さつさつと男の坊さんのやうに腰上げして、・・・すつと自分の寺へ帰つて行かれた。今でも面白い尼さんだと思つてをる。母親はこの尼さんのお寺の方に近づいてゐたやうだ。自分は子供時分に母親から受けた影響が大きいと思ふ。¹⁸¹

鈴木家の檀那寺は臨済宗瑞光寺で、父の墓参りに行ったり住職にお経を読んだりしてもらつたという。それに加えて鈴木「の母は曹洞宗の尼さんとも親しく付き合い、家でお経を読んだあと「お齋」¹⁸²をあげたり、尼さんの家もよく訪れたという。鈴木はこの曹洞宗の尼さんの「何の頓着もない、さつぱりとした」振る舞いが印象深かつたやうで、「浄土系の尼さん」との違いを感じたという。幼いころすでに、これら宗派の異なる尼さんの違いを感じる宗教的感性が芽生えていたといえる。またこの記述は、鈴木「の母が宗派にこだわることなく仏教に接していたことを示す例でもある。後に述べるやうに、母増は浄土真宗の「秘事法門」¹⁸³にも入ってい

¹⁸⁰ 鈴木（1970年）「年譜」p.625。

¹⁸¹ 鈴木（1970年）「私の履歴書」pp.593-594。

¹⁸² 「齋」とは食事のことであり、仏事に供される食事一般の意味にも使われる。『岩波仏教辞典第二版』「齋」参照。

¹⁸³ 「秘事法門」は浄土真宗系の秘密集団による異端的な信仰とされ、秘密裡に指導者が信仰者に恍惚状態で入信を確信させる方法をとるものである。徳川時代に教団体制が固定化すると、秘事法門の潜行化・秘密化はいっそう進み、その摘発も厳格になった。『岩波仏教辞典第二版』「秘事法門」参照。

たということで、宗派に寛容な金沢ならではの仏教との関わりをもっていた。

鈴木之母はとり立てて宗教の話をしたわけではなかったが、お経や灯明を上げ、日常的にお坊さんや尼さんに接するという環境の中で、鈴木は仏教に対する親近感を抱くようになっていった。次に示すように、母から無言の影響を受けたと感じている。

別に母が宗教の話をしたでもなけりや、どうしたかうしたといふことはありませんけれども、一種やつぱりこの、毎月お経を読んでもらふとか、毎朝このお灯明を上げるといふやうなことですな……。わしのところでは、別にお経を読んだといふことは聞かなかつた、また見なかつたが、まあ毎日毎朝仏様に参るちふことはやつてをつたですな。さういふことがこの、無言の間に子供の上に及ぼす感化があるものと見えるですな。¹⁸⁴

また、鈴木之学童期における神秘的な宗教的体験として最も注目すべきものに、「秘事法門」の「洗礼」を受けたことがあげられる。

それから加賀にはこの秘事法門ちふものがなかなか行はれてをつたらしいんだな。私は、ありやまあ九つか十かでせうね、そのころで……。それで母之真宗的に行動されたことは覚えてみないですな。けれども、この秘事法門ちふ方之仲間に母は入つてみたらしい気がするんだ。それで、秘事法門之或る意味でいふ洗礼を受けたといふことにもなるですかね。それを今でも覚えてをるが、その洗礼といふやつがですな、そのまあ、段段年を取つてから宗教的な行動や宗教的心理といふものを考へてみるちふと、秘事法門之やり方といふものが、やはり一般之宗教的心理で解釈できるやうなことになるですな。・・・自然にこの母之感化を受けたといふか、まあさういふことになつたわけですな。¹⁸⁵

「秘事法門」とは、秘密之信仰、教えという意味であるが、浄土真宗における「地下信仰」に「かくれ念仏」¹⁸⁶あるいは「隠し念仏」¹⁸⁷と呼ばれるものがある。これは、江戸期幕藩体制下における仏教統制之結果異端とされた信仰が、弾圧をまぬがれるために秘密裡におこなつた宗教形態である。

江戸時代に、正統と異端之争いを生んだ宗派は少なくないが、親鸞を開祖とする真宗本願寺教団などは、その最たるものといえる。真宗本願寺教団は、真宗之信仰によつてつくりあげられるもつとも理想的念仏者を「妙好人」と呼んだ。・・・真宗之世界で、このような本願寺教団之立場に批判的言動をとる念仏者が生れたとき、かれらは異端之レッテルをはられ、教団と幕府之力を動員して、徹底的な弾圧を受けたのである。そのような異端之念仏者たちがあえて自己之宗教的立場をつらぬき通そうとすれば、地下にもぐつて信仰を

¹⁸⁴ 鈴木（1970年）「也風流庵自伝」pp.569-570。

¹⁸⁵ 同上 pp.568-569。

¹⁸⁶ 小栗純子『妙好人とかくれ念仏－民衆信仰之正統と異端』（講談社現代新書）東京：講談社、1975年。

¹⁸⁷ 門屋光昭『民族宗教シリーズ 隠し念仏』東京：東京堂出版、1989年。

つづけ、その組織を拡大する以外に道はなかったのである。そこに生まれた異端の念仏者こそ、「かくれ念仏」とよばれる地下信仰者であった。¹⁸⁸

鈴木の子童期にあたる明治初期にも、鈴木のご郷北陸「加賀」では「秘事法門」が少なからず行われ、母も信仰していたのである。精神の救済を求め母の熱烈な宗教心が、「地下信仰」にも引きつけられるほど強かったということであろうか。

門屋によると「隠し念仏」の「洗礼」である「入信儀礼」は「オトリアゲ（御執揚）」と呼ばれ、現在に至るまで行われているとのことである。1983年（昭和58年）11月に、門屋の居住地であり、「隠し念仏の里」ともいえる岩手県和賀郡和賀町岩崎で行われた「オトリアゲ」儀式についての報告がある。また門屋の三人の娘たちも実際に「オトリアゲ」を体験したという。¹⁸⁹

オトリアゲ（御執揚）は、隠し念仏の、言わば入信儀礼に相当するが、しかし、この信仰を持つ人々にとっては、単なる入信儀礼ではなく、信心を獲得するとともに、即身成仏が決定する最も重要な儀式である。導師の指示で、行者は念仏や「タスケタマエ」を連唱しているうちにエクスタシー状態に入り、その相格によって、成仏可能か否かが判定される。オトリアゲは秘儀であるから、導師から「今日のことは他言してはならない」と固く口止めされる。そのため、普通は口外されることはないが、この信仰を棄てたり、講が消滅して縁遠くなったり、あるいは、故郷を遠く離れた方々によって、回想的に語られることがある。¹⁹⁰

鈴木がこの「入信儀礼」を受けたのが九歳か十歳のころで、その体験を鮮明に記憶しているという。

そのやり方は、今でも覚えておるが、あれは自分の家であったようだな。母親の友だちがきて、仏壇にお灯明をあげて、お経は読んだかどうか忘れたが、先達^{せんだつ}みたいな男がいて、「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と、なんべんでもやたらに称えさせる。・・・膝をついて坐っているわしの上半身を持って、その男が前後にゆすぶるのだ。三十分か一時間か、どのくらいやったか、時間を覚えているといいのだが、そうしているうちに、いい加減のころにその運動をひよっととめてしまう。そのときに、心理的な変化が出るのだ。それまでのリズムック・モーション（律動的運動）が破れた拍子に、そこでどうか、意識に変化が起こって、ある感覚が出る。「それ、助かった」というわけだ。・・・子供のことで、わたしにはなんの変化も起こりはしない。ただ、ちょっとびっくりした気分になって、それでいいのだと、こういってわしら秘事法門の信者の仲間へ入らされた。¹⁹¹

¹⁸⁸ 小栗（1975年）pp.8-9。

¹⁸⁹ 門屋（1989年）pp.175, 184-188 参照。

¹⁹⁰ 同上 pp.164-165。

¹⁹¹ 秋月（1992年）pp.17-18 参照。

鈴木 の 記 憶 に よ る と、自 分 の 家 で「先 達 み た い な 男」（「導 師」）に よ っ て 浄 土 真 宗 の 念 仏 「南 無 阿 弥 陀 仏」を 唱 え さ せ ら れ た と い う。そ し て 上 半 身 を 長 時 間 ゆ す ぶ ら れ た 後、急 に 止 め ら れ る。意 識 の 変 化 を 起 こ し「悟 り」を 導 く た め な の だ と い う。¹⁹² 門 屋 の 考 察 に よ れ ば、こ の 瞬 間 に「即 身 成 仏 が 決 定 す る 最 も 重 要 な 儀 式」な の で あ る。し か し 子 供 に と っ て は、そ こ ま で の 宗 教 的 意 味 合 い を 理 解 せ ず、た だ 信 者 の 仲 間 に 入 っ た と 感 じ た だ け だ っ た よ う だ。

臨 濟 宗 の 菩 提 寺 を 持 ち、曹 洞 宗 の 尼 さ ん と 懇 意 に し、さ ら に 浄 土 真 宗 の「秘 事 法 門」に も 入 信 し て い た 鈴 木 の 母 増 の 行 動 は、現 在 の 宗 教 感 覚 か ら す れ ば 奇 異 に も み え る か も し れ ない。し か し 自 分 の 救 済 と と も に、最 愛 の 末 息 子 の 安 寧 を 願 っ て「オ ト リ ア ゲ」を 受 け さ せ た 心 情 は、愛 情 深 い も の で あ っ た と 察 せ ら れ る。鈴 木 は そ の よ う な 母 に 育 て ら れ、宗 教 的 影 響 を 受 け て 仏 教 に 帰 依 す る こ と に な っ た の で あ る。

3. 青年期

a. 石川県専門学校初等中学科

鈴 木 は 1882 年（明 治 15 年）4 月 12 歳 の 時 に 石 川 県 専 門 学 校 初 等 中 学 科 に 入 学、1887 年（明 治 20 年）2 月 17 歳 で 卒 業、5 年 間 の 西 洋 式 中 等 教 育 を う け た。¹⁹³ 鈴 木 の 同 級 で 親 友 だ っ た 西 田 幾 多 郎（1870-1945）の 述 懐 に よ る と、石 川 県 専 門 学 校 は「外 国 語 で 専 門 の 学 業 を 授 け る 学 校」と して は、当 時 の 日 本 に お け る 有 数 の 学 校 で あ っ た と い う。¹⁹⁴

金 沢 に は 石 川 県 専 門 学 校 と い ふ 学 校 が あ っ た。初 等 中 学 と い ふ 四 年 の 予 科 と、そ の 上 に 法 理 文 の 専 門 部 が あ っ て、七 年 の 学 校 で あ っ た。明 治 の 初 年 或 は 旧 藩 の 頃 か ら 設 立 せ ら れ た も の で、名 は 色 々 に 変 っ た ら し い が、当 時 に 於 て 外 国 語 で 専 門 の 学 業 を 授 け る 学 校 で あ っ た。東 京 を 除 い て、地 方 で は、そ の 頃、此 種 の 学 校 は 殆 ん ど 他 に な か っ た ら う と 思 ふ。百 万 石 の 力 で 明 治 の 初 年 既 に か う い ふ 学 校 が 金 沢 に で き た も の と 思 ふ。我 々 以 前 の 石 川 県 の 出 身 者 は、文 官 は 固 り 武 官 で も、多 少 は 此 の 学 校 を 通 ら ない 人 は な か ら う。・ ・ ・こ の 学 校 が 今 日 の 第 四 高 等 学 校 の 前 身 で あ っ て、私 共 は そ の 最 後 の 学 生 で あ る が、何 時 ま で も 懐 か し い 思 出 の あ る 学 校 で あ っ た。¹⁹⁵

江 戸 期 金 沢 藩 の 藩 校 で あ っ た 明 倫 堂 や 藩 立 洋 学 校 の 流 れ を く む 石 川 県 専 門 学 校 は、1881 年（明 治 14 年）石 川 県 中 学 師 範 学 校 か ら 改 称、専 門 学 校 に 昇 格 し て 発 足 し た。し か し 1886 年（明 治 19 年）頒 布 の「学 校 令」を う け て、1888 年（明 治 21 年）に は 第 四 高 等 中 学 校 と して 発 展

¹⁹² 秋 月（1992 年）p.18。

¹⁹³ 鈴 木（1970 年）「年 譜」p.626。

¹⁹⁴ 西 田（2004 年）「山 本 晁 水 君 の 思 出」p.413 参 照。こ の 石 川 県 専 門 学 校 を 母 体 と して 設 立 さ れ た 第 四 高 等 中 学 校 が、第 一 高 等 中 学 校（東 京）、第 三 高 等 中 学 校（京 都）に つ い て、第 二 高 等 中 学 校（仙 台）と 同 時 期 の 1887 年（明 治 20 年）4 月 に 発 足 し た こ と を 考 え る と、他 の 諸 都 市 と 比 べ て 金 沢 の 教 育 環 境 が 整 っ て い た こ と が う か が え る。金 沢 市 史 編 さん 委 員 会 編『金 沢 市 史 資 料 編 15 学 芸』金 沢：金 沢 市（北 國 新 聞 社 出 版 局）、2001 年 p.623。

¹⁹⁵ 西 田（2004 年）「山 本 晁 水 君 の 思 出」p.413。

的解消し、7年間のみ存在した学校であった。¹⁹⁶

石川県専門学校の輩出した著名人は多く、「続々と明治の学者たちを育て上げていった」という。¹⁹⁷ 鈴木大拙の同級には、西田幾多郎（1870-1945）¹⁹⁸、藤岡作太郎（1870-1910）¹⁹⁹、山本（金田）良吉（1871-1942）、木村栄^{ひさし}（1870-1943）²⁰⁰がおり、また上級には高峰讓吉（1854-1922）²⁰¹、三宅雪嶺（1860-1945）²⁰²などがいた。²⁰³

鈴木が石川県専門学校に在籍中の1882年（明治15年）から1887年（明治20年）の間の1884年（明治17年）に学科改定がおこなわれ、前半2年は「予備科」として、後半3年は「初等中学科」としての授業を受けた。それぞれの教科は次のようなものであった。

石川県専門学校予備科学科課程：

志（史）科、理科、数学、和漢文、英文、修身、図画

（教科書は英書を主とし国書、訳書がこれについだ）²⁰⁴

石川県専門学校附属初等中学科課程：

修身、和漢文、英語、算術、代数、幾何地理、歴史、生理、

動物、植物、物理、化学、経済、記簿、習字、図画、体操

（教科書は予備科にくらべ英書の利用が少なく、国書翻訳書が中心）²⁰⁵

「予備科」で受けた鈴木^の教育は、英書をそのまま教科書として用いることが多く、教科の内容とともに英語学習にも重点が置かれるものであった。鈴木は英語で知識を蓄え、考える訓練を受けたことによって、特にこの時期に集中して「西欧文脈」を獲得したと思われる。それに続く「初等中学科」においては、英書の教科書は減ったものの教科の内容は西欧科学中心であり、引き続き「西欧文脈」の知識を習得していった。後半の時期には英書の翻訳が進むなど教科書が整ってきたため、国書や翻訳書が中心になったのだろう。英語による学習について、鈴木は次のように回想している。

¹⁹⁶ 石川県教育史編さん委員会編『石川県教育史』第一巻、金沢：石川県教育委員会、1974年 pp.291-319 参照。

¹⁹⁷ 上田久『祖父 西田幾多郎』東京：南窓社、1978年 p.26。

¹⁹⁸ 西田幾多郎は『善の研究』などを著した哲学者で、「純粹経験」の立場から日本独自の「無の哲学」を追究した。

¹⁹⁹ 藤岡作太郎（東圃）は『日本風俗史』『近世絵画史』などを著し、近代の国文学研究の発展に寄与した国文学者であった。

²⁰⁰ 木村栄は天文学者で、長年緯度観測に携わり緯度変化の公式にZ項導入の必要を発見、それまでの観測誤差を氷解させ世界的に有名になった。

²⁰¹ 高峰讓吉は、消化薬「タカジアスターゼ」の創製とアドレナリンの分離に成功して世界的に有名になった応用科学者である。

²⁰² 三宅雪嶺は、明治政府の欧化政策に反対して国粹主義の政教社を結成、雑誌「日本人」を創刊した評論家である。

²⁰³ 上田（1978年）pp.26, 35-36 参照。

²⁰⁴ 石川県教育史編さん委員会編（1974年）p.317 参照。

²⁰⁵ 同上 pp.318-321 参照。

今の中学校に相当する県立専門学校では、何もかも英語の教科書であつた。スウィントンの「万国史」とか、何がしの「プリマー」とか云ふものを教へられた。英語も「スペリング・ブック」から始められた。何もわからずに、ビー・エー・ベー、ビー・イー・ビーなどと習つた。一番長い字だと云つてインコンプレヘンシビリティ (incomprehensibility) を綴らせられたことを記憶してゐる。リーダーはウキルスンであつた。・・・少し上級になつてから、ティンダーの物理学に関するエッセイとか、ジョンソンの『ラセラス』、マコレイの『ミルトン』・『クライヴ』・『ヘスティング』など云ふものを読んだと思ふ。これは何れも英語を習ふためのものであつたが、其中に盛られてある思想を知らず識らずの中に吸ひ込んだのは勿論のことである。²⁰⁶

鈴木の影響では、「スペリング・ブック」から始まり「何もかも英語の教科書であつた」ということである。そしてこのような学習によって、英語を習うとともに「其中に盛られてある思想を知らず識らずの中に吸ひ込んだ」ことを鈴木は自覚していた。川戸道昭は明治の英語教育の果たした役割について次のように分析している。鈴木及び当時の教育を受けた若者の経験を裏付ける考察である。

明治時代、特にその前半において、英語の副読本は、若者が己の精神を鍛え人格を磨くための重要な拠り所となっていた。ユニオンやナショナルのリーダーを使って一通りの英語の基礎知識を得ると、彼らは早速それらの副読本を繙いて、精神の涵養に心を注いでいたのである。・・・S・ジョンソンの『ラセラス』やB・フランクリンの『自叙伝』など、一種の人生指南の書物が英語テキストとして広く全国に流行したというのは、そこにかつての儒学ないしは漢文を習得する際の四書・五経に相当する役割が託されていたということ物語るものであろう。一方で、英語の副読本はまた、日本の将来を担う若者が新しい西洋の思想を吸収し、新時代の構想をねるための重要な知識の供給源となっていた。彼らは、スマイルズ、マコーレー、H・スペンサーなどの作品を繙いて、西洋の先覚者の知恵に学び、社会のリーダーたるに相応しい知識を獲得していったのである。今に残る夥しい数の英語副読本を総合すると当時の若者を取りまく文学・思想上の環境が概略みえてくる、といつても決して過言ではないほど、当時それらの書物は、求道心、向学心に燃える若者の精神上的の渇きを充たす一大源泉となっていたものであつた。²⁰⁷

英語の基礎知識をリーダーで学んだあと、副読本に「人生指南の書物」として英書が広く読まれたという。その目的は、それまでの教養の基礎であつた儒学、「四書五経」にとって替り、人生観・倫理観を養う知識を吸収するためであり、明治期新時代の指導者としての知識を、西洋の文学・思想から得ようとする若者の「求道心・向学心」を満足させるものであつた。鈴木の影響も、語学にとどまらず西欧の文化・思想・政治機構についての知識を得ることによって、「旧体制の束縛」から脱し新しい時代を迎えるという気概に充ちたものであつた

²⁰⁶ 鈴木 (1969年)「明治の精神と自由」pp.211-212。

²⁰⁷ 川戸道昭「明治時代の英語副読本 (I)」『英学史研究』第27号、1995年p.89。

ようだ。

英語から学んだところでは、そこに含まれてあるヨーロッパ文化及び思想及び政治機構など云ふものに、自ら触れるところがある。この新鮮味が若いものの心を打つのであろうか。若いものは既に旧制度の束縛から離れたので、何かそれに更はるものが欲求せられる。それは旧体制から出て来ないから、今まで全く知られてみながつたところから出なくてはならぬ。ただ珍しいもの漁りと云ふわけではない。「ざんぎり頭を叩いて見れば文明開化の音がする」と云ふやうに、此音はちよんまげからは出ないのである。従つて四角の漢文字をいくら並べても、新しいものは聞こえぬのだ。やはり横文字でないといけないのである。

語学の勉強からどんな新鮮なものを取り得たかと今考へてみると、「自由」と云ふことであつたらしい。当時には何も意識してはみながつたのであるが、どうも其頃から何かにつけ、社会的に政治的に習慣的に加へられてきた各種各様の圧迫に対して、無意識に反抗の念が押へられなかつたやうである。それから生活の方面においても余裕がなかつたので、金持ちなどに対する反感もあつた。下らぬと思ふ人間がやたらに時を得顔に跳梁するのにも不平はあつた。そのやうなところから、セルフ・ヘルプの精神が強く、自由へのあこがれが深くなつて行つたのは自然であらう。²⁰⁸

英書から学んだ思想のなかでも「自由」「セルフ・ヘルプ」の概念が鈴木のを強くとらえたやうである。封建時代からの社会的圧迫に対する反抗と、「時を得顔に跳梁する」金持ちへの反感が、「自由」へのあこがれを深くしたという。

鈴木にとって特に印象深く残っている本は、サミュエル・スマイルズ(1812-1904)の『西国立志編』(“Self Help”)であつたという。邦訳と原英文両方を読み、その思想とともに英語の精細な学習によって、鈴木が「西欧文脈」が育まれたと考えることができる。

学校で読んだか、自分で読んだか、忘れてしまつたが、『西国立志編』(“Self Help”)の邦訳と原英文とは、青年の心を動かすものであつた。殊に西南戦争の影響で、銀行は恐慌に襲はれ、家産は全滅した貧乏士族の子弟には、“Heaven helps those who help themselves.”

(天は自ら助くるものを助く)と云ふ箴言が深く印象を与へた。其時の小学読本にも、「艱難汝を玉にす」とか、「天の此人を成さんとするや、必ずこれを苦しめる」など云ふ教へもあるにはあつたが、英語の本から得た感動の方が、力強くあつた。²⁰⁹

石川県専門学校初等中学科在学中の鈴木は、学費を賄うのにも苦勞を強いられる状態であつたことから²¹⁰、“Heaven helps those who help themselves”という箴言によって自らの苦境を乗

²⁰⁸ 鈴木(1969年)「明治の精神と自由」pp.212-213。

²⁰⁹ 同上 p.212。

²¹⁰ 鈴木(1970年)「私の履歴書」pp.600-601、鈴木大拙「若き日の思い出」『鈴木大拙全集増補新版』第三十四巻、東京：岩波書店、2002年 p.399 参照。

り越える勇気を与えられたのであろう。

鈴木は、西欧の文化・思想・政治などについての知識を英語の学習から習得するとともに、それらが産みだされた社会背景としてのキリスト教にも、宣教師や友人を介して出会っている。当時から宗教に関心を持ち、キリスト教宣教師の会に出るなど新しい外来の物に気をひかれたとのことである。²¹¹

わしはこの頃キリスト教宣教師と何度か接したことがあった。わしが十五ぐらいのとき、金沢にギリシャ正教会の宣教師がいて、和綴の創世記の邦語訳を一冊くれて、読んでみるようにといった。わしはそれを読んでみたが、全く何のことかわからなかった。はじめに神ありき。— しかし何故神が世界を創らねばならなかったか。それにひっかかってしまった。²¹²

聖書の「創世記」を読んで、「神」が世界を造った「創造主」であるというところに疑問を抱き、受け入れられなかったという。

同じ年、友人がプロテスタントに改宗した。わしにもキリスト教徒になれと言ひ、洗礼を受けるようにすすめていたが、わしはキリスト教の真理が納得いくまでは、洗礼は受けられぬと言った。神が何故世界を創らなければならなかったか、という質問がやはりわからなかった。ほかの、今度は新教の宣教師のところへ行って、この同じ質問をした。彼曰く、万物が出現するためには創造主がなければならぬ、それ故、世界にも創造主があるに違ひはない、と言った。それでは神を創ったのは誰だと問うた。彼は、神は自らを創りたもうたと答えた。神は被造物ではない。これでは、わしにとって満足できる答えではなかった。そしてこの同じ問題が、いつもキリスト教徒になる障害物となった。²¹³

鈴木はキリスト教に興味を持ったものの、「創造主」たる「神」を認めないことには改宗できないと感じていた。鈴木感性がなじんでいた仏教の世界観では、「創造主」のような「神」を想定しない。仏教の開祖である仏陀は、「創造主」としての「神」のような存在ではなく、キリスト教の「預言者」に近いものとして理解できる。「預言者」とは「神」からの啓示を人々に伝え導く者である。²¹⁴ そして仏陀は、仏教の根本教理である「因果法」²¹⁵を「発見」し、「従者たちを徳の完成へと導くもの」であったと理解されている。²¹⁶ 世界を創った「創造主」

²¹¹ 鈴木（1969年）「明治の精神と自由」p.217 参照。

²¹² 鈴木（2002年）「若き日の思い出」p.400。

²¹³ 同上。

²¹⁴ 「預言者」とは神に呼ばれて、その託宣を語る者を意味する。古代ユダヤ教において形成されたが、ヴェーバーによる比較宗教論的な立場から他の宗教のリーダーもさすようになった。大貫隆他編『岩波キリスト教辞典』東京：岩波書店、2002年「預言者」参照。

²¹⁵ 「因果法」とは、すべてのものが原因と結果の理法に従って存在しているという考え方。単に存在・現象にとどまらず、迷いと悟りの因果をも包括して論ずる。『岩波仏教辞典第二版』「因果」参照。

²¹⁶ 那須理香「1893年シカゴ万国宗教会議における日本仏教代表 釈宗演の演説—「近代仏教」

ではないのである。

鈴木自身がキリスト教に改宗することはなかったが、西欧近代文明の宗教的背景について知る機会があったのは意義深いことだと考えている。次に述べられているように、鈴木は仏教とキリスト教の二者を「世界宗教」であるととらえ、世界文化貢献のためにはそれらの相互理解と相互扶助が不可欠と考えている。

何れにしても、西洋文化と一緒にキリスト教が這入つて来たことは慶賀すべきことである。キリスト教の性格と西洋文化の性格との接触・交差、従つてその相異点などをよく比較研究して見る事が出来る。近代文化は何を基調としてみて、那邊に帰趨するするかを知る時、キリスト教はどのやうな役目を其間に果たすべきものであるかを知ることが出来る。その時また仏教が仏教として何を為すべきか、さうして何を以て世界文化に寄与すべきかを知ることが出来るのである。世界宗教は仏教とキリスト教との外にない。さうして、両者は相互に了解し合ひ、又助け合つて行くべきものと、自分は信じて疑はぬのである。²¹⁷

明治になり西洋文化とともにキリスト教が知られるようになって、日本文化の背景となっている仏教についても、宗教としての「相異点などを比較研究」することができるようになったという。鈴木は「西洋文化・キリスト教」と「日本文化・仏教」を、優劣をつけることなく並列して比較研究するという視点を獲得していた。²¹⁸ そしてキリスト教に対峙する存在としての仏教の役割を考えている。

このようにして鈴木は、青年時代における学校教育で西欧知識と英語の徹底した習得を果し、「西欧文脈」を形成することとなった。また、キリスト教と出会うことによって自身の信仰であった仏教を客観的にとらえ、宗教として分析・比較研究する力を得たのである。「西欧文脈」の形成とキリスト教との出会いは、鈴木が後年独自の宗教概念として提起した「靈性」概念の形成にも関わったと考えられる。特に、後年鈴木がスウェーデンのキリスト教神秘主義思想家のエマヌエル・スウェーデンボルグ（1688-1772）の神学に出会い、その著作を邦訳、日本に紹介する役割を担うことになったのは、鈴木がこの二つの知見によって可能になったものと考えられる。筆者はスウェーデンボルグ神学との出会いが、鈴木「靈性」概念形成の

伝播の観点から一」東京外国語大学国際日本研究センター『日本語・日本学研究』第5号、2015年 p.88、Richard Hughes Seager. *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1993, p.409 参照。

²¹⁷ 鈴木（1969年）「明治の精神と自由」 p.218。

²¹⁸ 明治初期当時の風潮としては、近代文明である西洋文化・キリスト教が旧体制の日本文化・仏教より優れていると受け取られたようである。「キリスト教の宣教師はその頃よく云つたものだ、キリスト教の仏教に優る事實は、西洋文化・西洋文明などを東洋のに比べて見れば一見して分明だ、西洋にはキリスト教があり、東洋は仏教だからだと。このやうなことを云つて、彼らは能く吾等をへこましたものである。」鈴木（1969年）「明治の精神と自由」 p.218。しかし鈴木は、「非漢非洋非和の文体」（本稿 pp.15-16 参照）が示すようにそれらを客観的に比較検討する思考を身につけていたので、自分の宗教としての仏教を卑下することなく、その真価をキリスト教と対峙させて研究するという態度をとったのである。

見通しをもたらす発端になったのではないかと推察している。これについては次の第四章で論ずる。

b. アイデンティティーの危機と母の死

1887年（明治20年、17歳）2月、鈴木は石川県専門学校附属初等中等科を卒業する。同年10月第四高等中学校に編入、しかし翌年7月には第四高等中学校を中退する。²¹⁹ 授業料が払えないという理由だった。²²⁰ 鈴木家の経済状態の悪化は父が亡くなった時から続いていたが、それが学業をあきらめなければならぬほど深刻なものになっていた。鈴木自身は友人らとともに学業の道に進みたかったが、その意に反して経済的自立のために能登の小学校で英語の教師の職を得ることとなった。1888年（明治21年）18歳の時のことである。²²¹ 学業の道を断たれ故郷金沢を離れた鈴木は、挫折と孤独を経験し、アイデンティティーの危機をむかえる。これが仏教の「業」について考え、禅修行を目指すきっかけとなったのである。

わしの家は士族であったが、父の時代までにもう赤貧状態で、わしが六つのとき父が亡くなったあとは、維新後士族が蒙ったあらゆる経済的困難のため益々貧乏になった。当時父を失うことは、今日よりも多分もっと大きな損失だったろう。というのは、家長として大事なこと—教育や仕官の道など人生において重要なことが父親にかかっていたからである。これらすべてをわしは無くしてしまった。わしが十七、八ぐらいになるまでに、これらの不幸はわしに自分の業^{うゑ}というものを考えさせ始めた。人生の出発点にあたって、何故こんな不利な目にあわねばならないのか。わしの考えは、そこで哲学と宗教に向きはじめた。家が臨済宗に属していたので、わしの問題の答えを禅に仰いだのは当然だった。²²²

父をなくし、思い通りにならない人生の原因となった自分の「業」とはどういうものであったのか、哲学的宗教的思索のなかで臨済禅にその答えを求めようになったという。

鈴木は1888年（明治21年）8月に能登の珠洲郡飯田小学校に助手として奉職、高等科英語を担当した。1889年（明治22年）1月には能美郡美川小学校に転任、やはり高等科英語を担当した。²²³ この間、石川県専門学校附属初等中学科からの親友であった山本（金田）良吉に数多くの書簡を送り、近況報告とともに自身の孤独感と無念さを吐露している。

憶フニ在郷ノ日ハ遊山川則連袖、論事理則吐胸、迥々トシテ遊ビ謬々トシテ言フ 一モ蔵
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

²¹⁹ 鈴木の「年譜」のうち、『鈴木大拙全集』第三十卷（1970年）所収と『鈴木大拙全集増補新版』第四十卷（2003年）所収のものでは内容に若干の異なりがある。本稿ではこの後『鈴木大拙全集増補新版』第四十卷所収のものを参照することとする。

²²⁰ 鈴木（1970年）「私の履歴書」pp.589-590 参照。

²²¹ 鈴木（2003年）「年譜」pp.110-111。

²²² 鈴木（2002年）「若き日の思い出」pp.399-400。

²²³ 鈴木（2003年）「年譜」p.111。

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ドモ 亦
兄ト与ニ之レニ逍遙スルヲ得ズ 書ヲ読ンデ活快ノ処ニ至ル 思ヒ脳裡ニ充ツレドモ
之レヲ溢シテ議論ヲ上下スルノ兄ナキヲ如何セン・・・予今一旦異郷天涯ノ孤客トナツテ
何ノ寄辺モナク徒然トシテ空飛ブ郷鳥ヲ詠メオルト雖ドモ 後日ニ至リテハ此ノ事情ノ
因ト為リシガ為ニ 如何ナル果ヲ結ブカモ計ラザルナリ 如何ノ事情ノ偶発シテ彼此
流転シ 為因為果環ノ循ルガ如キノ相ヲ現ハスモ知レザルナリ 実ニ予ガ脳裡ハ当時
Struggle Feelings ヲ為シツゝアルナリ²²⁴

故郷金沢で過ごしていたころは、山本（金田）と「感慨」を共有していたのに、今となっては思いを議論することもできない。自分は「異郷の天涯の孤客」という寂しい身の上になり果ててしまった。孤独感に押しつぶされそうになっている心境が伝わる書簡である。この中で注目すべき言葉は、「為因為果環ノ循ルガ如キノ相」と「Struggle Feelings」である。前者は「因果」に思いをめぐらし自分の行く末を案じる、仏教の中心概念をとらえた表現である。このころから鈴木は仏教概念に照らして自分の人生の意味を考えていた。そして後者は英語をそのまま用いて自分の気持ちを表す、「西欧文脈」の部分である。東洋の宗教である仏教概念と、西洋の英語表現が混在した鈴木を照らし出すものとなっている。

次の引用は上記の書簡の26日後、1888年（明治21年）7月27日に書かれたものであるが、「漢文脈」を用いて宗教の必要性を説いている。

五百羅漢時既説人性之孱弱 而大橋兄時説生死之不可測。然則於野田山上墳塋由来之時
何不説死後之寂靜。若使兄説之則結末総括。人性之孱弱而宗教之必要之事。与死後之寂靜
及人生之無常 対照反映相倚成一篇之悲文。

〔五百羅漢の時、既に人性の^{きんじやく}孱弱を説けり 而るに大橋兄、時に生死の^{しか}測るべからざるを説く。然れば即ち野田山の上墳塋^{ふんえい}由来の時 何ぞ死後の寂靜を説かざるや。若し兄をしてこれを説かしむれば則ち結末は総括せり。人性の孱弱にして宗教の必要の事と、死後の寂靜及び人生の無常と、対照反映して相^{あいよ}倚りて一片の悲文を成せり。〕²²⁵

「生死が不可測であること」すなわち人生の「無常」と、「死後の寂靜」すなわち「涅槃」²²⁶の境地について山本（金田）ら友人たちと議論をした様子が語られている。「無常」の人生を生きる人間は弱いものであるからこそ、それを超越し「涅槃」の境地に到達するために宗教が必要になるのだと考えている。鈴木にとって宗教とは、「無常」「寂靜」などの世界観を包摂する仏教だったのである。経済的な理由で将来の希望を断たれ人生の「無常」を感じていた鈴木は、自己救済の宗教として禅修行の道を模索し始める。

小学校教師としての仕事は鈴木感性に耐えがたいものだったようである。プライドを打ち

²²⁴ 鈴木（1989年）pp. 31-33。

²²⁵ 同上 pp.42-43。〔 〕内筆者加筆。

²²⁶ 「涅槃」とは、煩惱の束縛から解放され迷いのなくなった悟りの境地を意味する仏語である。『岩波仏教辞典第二版』「涅槃」参照。

碎き人格を損なうほどのものであったと感じていた。1889年（明治22年11月20日）に山本（金田）に宛てた手紙には、教師となって一年以上たった心境を次のように語っている。

予是レ迄ハ立派ナ妄想ニ迷ヒ或ハサレテアリシモ、今ハ社会ノ厄介物ナル極下等（精神上ニテ）ノ人物ナルヲ曉レリ、予ナガラ云フモ愚ナル事ゾカシ、兄ハイカンイカン・・・予ハ実ニ仮面ヲ着テ舞跳シツトアリシナリ、・・・転タ痛恨ヲ増スノミ、予ハ是レ何等ノ人ゾヤ、薄志弱行ノ徒ニアラザレバ則チ馬鹿ナル人間ノ一人ニテアルナラン、痛ムベシ痛ムベシ、/其他何ニツケ、カニツケ、吾身ヲ顧ミルトキハ唯一ツノ懊悩アルノミナリ、予ノ尚ホ学校ニアルヤ、小学英語ノ教師ヲナシ、少許ノ給金ノ為メ膝ヲ折りテ 交際場裡ニ奔走スルコトヲ思ハンヤ、区々トシテ一小事ニ身ヲ屈ス、兄 予ガ心ノ楽シキヲ知ルヤ否ヤ、世事万端皆非ナリ、心ハ佚シ易ク、事ハナリ難シ、兄亦此ノ歎アルナキヤ？²²⁷

小学校の英語教師の仕事は「少しの給料のために奔走し、小さなことにこだわっては、まわりに屈従する」というものであったという。学業で身を起し大業を成し遂げたいと考えていた鈴木には耐えがたい心境であった。そのため自分が「社会の厄介者のような極下等な人物」「薄志弱行の徒」「馬鹿なる人間」になったように感じていた。世事にまみれた仕事をしている自分が、崇高な目標を掲げていた自己の内的欲求と解離してしまうことによって「仮面をつけて舞跳」している状態になったという。自己分裂を起こし、鈴木のアイデンティティーが崩壊の危機にさらされているのである。自分の存在が確信できないという状況で「痛恨を増す」のみであるという。この状態を打開するために、鈴木は何としても禅修行を始めなければならないと決意する。

故郷金沢では、鈴木が退学したあと友人たちによって坐禅会が開かれるようになっていた。この話を聞いて、鈴木も坐禅会を開いた禅の老師をたずねて越中富山の国泰寺を訪れたという。鈴木の本参禅開始は、「年譜」からはっきりした年月を知ることはできないが、下の記述を見ると小学校教師になってしばらく経ったころだと推測できる。

わしが学校をやめてしまつた後に禅会が開かれたから、直接に北條先生などのその会へ出たことはなかつたけれども、よく友達からそんな話を聞いたりした。それから、そのころ越中の国泰寺に……その老師は何かいつたな、雪門さんだつたな。雪門さんといふのは、荻野独園和尚の法嗣で、国泰寺の和尚だつたが、その人なんかの噂を聞いたりした。その人をよく金沢へ呼んで、講座をやつてもらつたり、接心をしたらしいんだ。・・・それから、その時分、北條先生あたりが白隠禪師²²⁸の『遠羅天釜』を活字本にして、さうして学生の間へ分けて勉強させ、それを読ませたといふ話も聞いたりした。わしもその活字になつたのをどうかして手に入れたことがあるんだ。さういふものを読んだことがあつたりして、十八、九歳ごろ、何のことかわかりはしないが、越中の国泰寺へ参禅に出かけるやう

²²⁷ 鈴木（1989年）pp.74-75。

²²⁸ 白隠慧鶴（1685-1768）は江戸期臨済宗の僧。日本における臨済禅の大成者とされている。『遠羅天釜』は白隠の代表的な仮名法語である。『岩波仏教辞典第二版』「遠羅天釜」参照。

にもなつたね。²²⁹

鈴木が石川県専門学校付属初等中学科在学中に数学を教わった北條時敬（1858-1929）は、鎌倉円覚寺で今北洪川（1816-1892）のもとで臨濟禪を修行した経験を持つ教師で、鈴木が金沢を去ったあと学生たちの坐禅会を催すようになった。北條は富山県高岡市にある国泰寺の雪門玄松（1850-1915）²³⁰を招いて講座や「接心」²³¹をしたという。この会で西田幾多郎をはじめとする鈴木級の級友たちが本格的な禅修行に打ち込むようになっていた。²³² 鈴木はその話を聞いて、金沢の参禅会に出席はできないとしても、自ら国泰寺に雪門を訪ねる決心をし、参禅を始める。それが「十八、九歳ごろ」だという。金沢を離れ小学校教諭として働き始めた翌年くらいのことであろう。これが鈴木の前臨濟禪修行の始まりであった。

鈴木が能美郡美川小学校に転任した翌年、人生の最大の転期とも言える出来事が起こる。最愛の母の死である。母の深い愛に支えられていた鈴木は教師になってからも、母に会うために美川から金沢まで五時間の道のりを毎週末歩いて帰っていた。

それからわしは美川町で教鞭をとった。今度も母が恋しくて、週末ごとに母に会いに全路歩いて帰るのが常であった。約五時間かかるので、月曜の朝午前一時に出発せぬと学校に間に合わぬのだった。しかし母のそばを離れたくないので、ぎりぎりの時刻までいつも家にいた。²³³

鈴木の安寧を願って「秘事法門」まで授けた母だったが、1890年4月8日帰らぬ人となった。この後、故郷に留まる意味をなくした鈴木は、級友たちのいる東京に向かい再び学問の道を探めることを目指す。1891年（明治24年、21歳）1月金沢を出発、神戸にいた次兄享太郎宅に4か月ほど滞在したあと、東京本郷の久徴館²³⁴に下宿することになった。²³⁵

「年譜」によればこの年の7月27日鎌倉円覚寺の今北洪川について参禅を開始、9月5日頃まで円覚寺に滞在した。その後一時東京に戻ったが、同年11月には円覚寺正伝庵に入り、翌年3月まで滞在している。²³⁶ この間鈴木は禅修行に励み、修行僧である「雲水」と同じ生

²²⁹ 鈴木（1970年）「私の履歴書」pp.594-595。

²³⁰ 雪門玄松は臨濟禪の僧で、京都相国寺の荻野独園の下で修業、越中国泰寺の住職となる。その後金沢に洗心庵を開き、参禅会を主宰して広く一般に臨濟禪を教化した。ここで北條時敬や西田幾多郎も参禅修行した。水上勉『破蛙』東京：岩波書店、1990年 pp.8-12 参照。

²³¹ 「接心（撰心）」とは一定期間、早朝から夜半までひたすら坐禅にはげむ修行のこと。『岩波仏教辞典第二版』「接心」参照。

²³² 西田幾多郎編『廓堂片影』東京：教育研究会、1931年 p.877、鈴木（2002年）「若き日の思い出」p.401 参照。

²³³ 鈴木（2002年）「若き日の思い出」p.402。

²³⁴ 久徴館とは、金沢出身の早川千吉郎ら著名人によって創められた自治寮で、加賀・越中・能登三州出身者の交流倶楽部でもあった。東京に出て第一高等学校の教授をしていた北條時敬も当時幹事として運営に参加していた。鈴木（1989年）pp.103-104 参照。

²³⁵ 鈴木（2003年）「年譜」p.111。

²³⁶ 同上 p.112。

活を送ったという。²³⁷ 円覚寺での初めての禅修行で、早くも坐禅の「効力」を感じた鈴木は、親友山本（金田）良吉に次のような書簡を送っている。これは1981年（明治24年）9月6日付東京本郷の久徴館から金沢の山本に宛てたものである。円覚寺から久徴館に戻った直後に書いたことになる。

余ハ鎌倉行ニヨリテ 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ニノ新注意ヲ得申候、坐禅ハ益ナキヤウニ見ユレドモ 其实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クコトアラムト存候 殊ニ脳病ノ如キ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・・・余ハ固ヨリ禅ノ片端モ知ラズト雖ドモ 余ノ知り得ル限リニテモ 慥ニ著シキ効力アルモノト信申候²³⁸

ここに引用していないが、この書簡の前半部分には当時山本が「腸カタル」を患って静養中であり、以前には「脳病」（ノイローゼ）や「肺病」にもかかったことがあると書かれている。その原因として鈴木は「過度ノ勉強ト心配」が良くないと指摘している。²³⁹ そして自身の坐禅体験をふまえて、鈴木は山本の「病根」が禅修行によって「快愈ニ赴ク」だろうこと、「殊ニ脳病ノ如キニハ最モ効能アルベキ筈」だと説いている。「物事ノ皮相」に執着することなく精神の「透徹」を目指すことが山本の病を癒す方法であるとして、「国泰寺ノ雪門師」に就いて禅修行することを勧めている。山本は坐禅が「益ナキヤウニ」見えるという考えを持っていたようだが、鈴木は「大得ナモノ」であり「著シキ効力アルモノ」と感じていた。

この後鈴木は、1897年（明治30年、27歳）に渡米するまでの期間のほとんどを円覚寺で過ごし、禅修行に励んだ。円覚寺では1891年（明治24年）21歳で参禅を始めたので、約六年間の修行ということになる。円覚寺における鈴木最初の師今北洪川は半年も経たずに遷化²⁴⁰したため、その後は新管長である釈宗演について参禅した。鈴木は1909年（明治42年）39歳の時に帰国、円覚寺に度々滞在し釈宗演のもとで「伝統の修行をほぼ終えた」ようだと見られている。²⁴¹

鈴木が東京に出て円覚寺で参禅を始める最大のきっかけとなったのは、母の死であった。その葬儀の際に感じた「母の霊の不滅」から、人間の霊的な固有性ともいえるべき「霊性」について考えるようになったとみられる。

老母逝去後ハ折ニフレ、事ニツレ、御存生ノ時ナド想ヒ起シ、徒ラニ悲シク覚候、・・・
夢裡ニ其髣髴ヲ認ムルコト往々有之、自ラ心弱キ事ト思ヒ居候得共、・・・老母死去ニ付

²³⁷ 西田幾多郎「序」鈴木大拙『禅と日本文化』（岩波新書）東京：岩波書店、1940年 p.i 参照。

²³⁸ 鈴木（1989年）pp.114-115。

²³⁹ 同上 p.114。

²⁴⁰ 「遷化」とは僧侶が死去すること『岩波仏教辞典第二版』「遷化」参照。

²⁴¹ 横田南嶺（臨済宗円覚寺派管長）「解説」鈴木大拙『禅堂生活』（岩波文庫）東京：岩波書店、2016年 p.294。

これは1890年(明治23年)5月1日に山本(金田)良吉に宛てた書簡からの引用である。母の死から約1か月後、第二の赴任地美川から投函している。それによると鈴木は、亡くなった母のことを思い起こしては悲しみに沈み、また夢枕にその姿が浮かんで心弱くふがないことだ思っている。そして母の死について感じるのは「靈不滅」のことであるという。

母の死んだのは二十を過ぎてからであつた。臨終には遭へなかつたが、納棺後、蓋を開けて死顔を見た。どんな容子であつたかは、全く覚えがないが、その時の感情は今に残つて居る。それは母の死骸は此に収まつて居るが、母は決して死んで居ないと云ふことであつた。何故にそのやうに感じたかはわからぬが、自分は母を見てさう直観した。そしてその直観は可なり強いものであつたと見えて、今でもそれが生き生きと残つて居る。²⁴³

母の葬儀の際、納棺後に蓋を開け死顔を見た時に「母の死骸は此に収まつて居るが、母は決して死んで居ない」と直感したという。最愛の母は死骸となつてしまつたが、母の存在はそのまま生き続けているように感じたという。人間の日常世界とは別の、何か次元の異なるところに「靈」としての母が存続していると直感したのであろう。これは人間の肉体が減んでも、その人の「靈」が消滅することなくそのまま存在し続けることを鈴木が認識した初めての経験であつたといえる。「その直観は可なり強いものであつたと見えて、今でもそれが生き生きと残つて居る」として、母の死から直感した「靈の不滅」の感覚が後まで鮮明に記憶され、鈴木の「靈性」概念を着想したきっかけとなつたのである。この体験は、鈴木の「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つたといふことができる。

下の引用は、「老母逝去」について山本に報告した書簡に添えられた、自身の日記からの抜粋である。「靈性」について独自の考えを語っている。

日記ノ抜萃、一夕天ヲ仰イデ感アリ、・・・人ノ功名栄達ヲ冀フ、猶ホ飢ユルモノ、食ニ於ケルガ如キアリ。之レヲ得バ則チ以テ快トナシ、壯トナス。之レヲ失ヘバ則チ以テ憂トナシ、枯トナス。嘗々トシテ心ヲ傷メ身ヲ苦ム。人生五十 朝露ノ如ク、秋風一陣 颯トシテ之レヲ掃ヘバ、浮世ノ塵 遂ニ其跡ヲ留メズ。畢世ヲ以テ名利ノ犠牲トナシ、了レバ 靈ト肉ト共ニ亡ビテ、唯冥々タルモノアルノミ。名声アリト雖ドモ 其及ブ所ハ地球上ニ過ギズ、其伝フルノ時ハ千歳ニ出デズ。地球大ナルガ如シト雖ドモ、之レヲ俱 サイモルテエイテイ 発 態ノ無窮ナルニ比ス、弾丸黒子タルヲ得バ尚ホ可ナラン、千歳久シキガ如シト雖ドモ、之レヲ サクセツシヨシ 継起態ノ無限ナルニ較ブ、一刹那タルヲ得バ則チ幸ナラン。功名ノ伝及スル、既ニ僅ニ弾丸ノ処、刹那ノ時ニ如カズ、亦何故ニ此ノ 靈性ヲ役スルヲ務ムルヤ。靈性ノ命運ハ決シテ此

²⁴² 鈴木(1989年) p.77-78。下線筆者。

²⁴³ 鈴木大拙「西田君」務台理作編『西田幾多郎(その人と学)』東京：大東出版社、1948年 p.3。

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。看ヨ、天地ハ釈迦ノ手裡ニ転ジ、基督ノ脚下ニ伏ス。・・・諸子請フ踟躕スルヲ止メヨ、唯々大觀セヨ、唯々大觀セヨ。²⁴⁴

これは、小学校教師の日常の「瑣事」²⁴⁵に煩わされ目先の「名利」を求めることをやめて、宗教の普遍的真理である「靈性」を「役スル」ことを使命として生きるべきであるという、決意の表明である。自らの内的欲求であった大業を成し遂げるという目標に立ち返り、「靈性ヲ役スル」ことに人生を捧げる意義を見出した。日記にこれを書き記すことで自らを励まし、山本にこの抜萃を書き送ることで決意を友に伝え、意思を固くしたということであろう。

1890年（明治23年、20歳）に書かれたこの書簡における「靈性」の言及は、鈴木²⁴⁴の全資料のなかで今確認できる初出の事例である。「靈性」とは鈴木にとって「無窮無限」の宗教の真実であり、「釈迦」（仏教）や「基督」（キリスト教）にも比すべき普遍的宗教性を体現するものであると考えた。鈴木は、母の死から「靈」の存在を確信し、宗教の普遍的真実を「靈性」として認識するようになった。そして禅修行を深めることによって、「靈性ヲ役スル」道²⁴⁵を追求する決意を固めたのである。

以上の考察から、鈴木が「靈」的存在を認め「靈」的感性を目覚めさせることになった大きな要因は、生まれながらにして仏教的雰囲気の中で育ち、青年期に達するまでその影響を受けたことだと考えられる。故郷金沢では多くの仏教寺院に囲まれ、宗派にとらわれないかわりを自然に身につけていた。愛の絆で結ばれていた母は、自己救済の宗教として仏教に親しみ、鈴木もそれが望ましいものであるという印象を無言ながらに受け止めていた。友人たちの禅修行についても、青年が人生の意義などについて思索しようとした時に、金沢出身の北條時敬によって参禅会が催されるなど、仏教の中でも禅に向かうことが哲学的宗教的な導きとしてとらえられ、鈴木²⁴⁶の感性もそれに合致していたということであろう。学業の道を絶たれ挫折を感じていた鈴木は、それを乗り越えるために禅修行を目指した。そして母の死から感じた「靈の不滅」の認識によって、「靈」的存在が宗教の心髄を為すという着想を得ることになり、禅修行によって得られる境地から「靈性」という概念を構築することになった。

さらに鈴木²⁴⁷の受けた教育からも「靈性」概念形成にかかわった要因が考えられる。儒学の素養によって中国古典の知識を得、漢文による表現力を獲得することで「漢文脈」が形成され、英語学習からは西洋近代の知識と英語による西洋的発想と表現力という「西欧文脈」の力を得ることになった。鈴木自身は「ごちゃごちゃの教育」によって混乱を生じたと感じていたようだが、これらの見地をそれぞれ客観的な立場で受け入れることができるようになったと考えることができる。鈴木自身²⁴⁸がその書簡で表していたように「非漢非洋非和の文体」を習得することは、すなわち各々を相対的に比較検証する視点を獲得したといえる。この立場は「靈性」概念が仏教、キリスト教などの宗教の違いにとらわれず、普遍的な宗教的真実であるとする鈴木²⁴⁹の発想を可能にしたものだと考えられる。初めてキリスト教に出会った鈴木は、「創造主」と

²⁴⁴ 鈴木（1989年）pp.79-80。下線筆者。

²⁴⁵ 「瑣事」とは、取るに足りなかつまらないこと、ささいなこと。小学館編『小学館精選版日本国語大辞典』2006年「瑣事」参照。

しての神に違和感を感じたようだったが、「世界宗教」としてのキリスト教の宗教的真価をとらえようとする視点は、宗教的相対主義であり、宗教の普遍的価値を追求する鈴木立場に合致したものであった。スウェーデンボルグ神学を日本に紹介しようとした鈴木意図も、ここから出てきたといえる。次の章では、鈴木「霊性」概念形成にスウェーデンボルグ神学「霊」的世界観がどのようにかかわったかを考察する。

第四章 スウェーデンボルグ²⁴⁶の「霊」的世界観との出会い

鈴木大拙はなぜスウェーデンボルグ神学に興味を持ち、その著作を翻訳し日本に紹介することになったのだろうか。鈴木「の」霊性」概念形成に影響があったということも考えられる。鈴木「の」父柔から受け継いだ「西欧文脈」によって西洋文化の基盤であるキリスト教をも含めた普遍的宗教概念を求める姿勢が形成され、母増からは「霊」の存在を認識する感受性を授かった。これらを背景として、鈴木「の」感性は「靈魂」の世界を実地に観察し、考察したとされるスウェーデンボルグ神学に自らの「霊」的概念に共通する世界観を感じたのではないだろうか。この章では、鈴木「の」霊性」概念構築の際にスウェーデンボルグ神学がどのような役割を果たしたのか明らかにすることを試みる。

鈴木大拙「の」霊性」という用語について、桐田清秀は次のように述べている。

大拙「の」いう「霊性」とは何なのか。まず、彼の用語例を見ておくと、彼は既に 1890 年の山本良吉宛書簡で「霊性ノ運命ハ決シテ此種瑣事ノ支配スベキ所ニアラズ」と使用している。彼十九歳の時である。また、彼の処女論文「安心立命之地」（1893）にも「霊性」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たらん」というように「霊性」の語を使っている。当時、靈魂・靈智・靈学・靈術等「霊」を含む熟語は無数にあったが、「霊性」の語はなく、この用語を彼がどこから引いてきたのか明らかではない。そして、その後はあまり使用していない。それが五十年を経て 1944 年に『日本的霊性』として登場することになる。この時代においても「霊性」の語は一般に使用されることがない珍しい用語である。そこには、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。しかし、それだけではない。大拙は、究極的な宗教的眞実には普遍性があり、その眞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から、禅仏教でいう悟りとか浄土系の安心とかの語ではなく、キリスト教その他の人たちにおいても普遍的に通用する用語が必要であった。・・・その共通する究極的眞実を、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「霊性」の用語である。²⁴⁷

1890 年（明治 23 年）の山本良吉宛の書簡において「霊性」の語が初出であったことは、上述のとおりである。²⁴⁸ また、処女論文「安心立命之地」（1893 年、明治 26 年）においても鈴木は「霊性」を宗教的眞実としてとらえており、この時すでに「霊性」を核とした宗教観を

²⁴⁶ スウェーデンボルグは、日本語で「スエデンボルグ」「スウェーデンボルグ」「スエデンボルグ」「スエーデンボルグ」「スウェーデンボリ」などと表わされることがあるが、ここでは日本スウェーデンボルグ協会の表記である「スウェーデンボルグ」を採用することとする。

²⁴⁷ 桐田清秀「大拙の仕事と『日本的霊性』の世界」鈴木大拙『日本的霊性』（中公クラシックス J 36）東京：中央公論社、2008 年所収 pp.16-17。

²⁴⁸ 本稿 pp.56-57 参照。

持っていたことがうかがえる。しかし「靈性」の用語の出典は明らかではないという。そして約 50 年後の 1944 年（昭和 19 年）「靈性」を中心概念として構想された『日本的靈性』が刊行された。桐田の理解によればこの「靈性」は「キリスト教その他の人においても普遍的に通用する用語」として提示されたということである。しかしこの時代においても「靈性」は珍しい用語であったという。鈴木はこの「靈性」という用語を用いて表わす概念をどこから着想したのだろうか。

鈴木が石川県専門学校附属初等中学科在学中に、西欧文化の宗教的背景となっているキリスト教に興味を持ち、宣教師やキリスト教に改宗した友人と議論をしたことは前章で見たとおりである。明治維新後押し寄せた西欧化の波を受けキリスト教に魅了されて改宗した若者も多くいた中で、鈴木はキリスト教の宗教的真価が何であるか見極めようとしていたと思われる。その折に聞いたキリスト教宣教師の言葉の中で「靈性」という用語が、'spirituality'の訳語として使われていたと考えられる。当時のキリスト教関係の書籍をみると「靈性」に関して議論されたものが多く刊行され、この用語がキリスト教界ではそれほど特殊でなかったことがうかがえる。例えば、「物質と靈性」「人物と靈性」「キリストの靈性」「靈魂の靈性」などという表現が見られる。²⁴⁹ 日本のプロテスタントの指導者であり、『六合雑誌』²⁵⁰を創刊し東京神学大学の前身である東京神学社を創立した植村正久（1858-1925）も、その著作『真理一斑』（1884年、明治 17 年）²⁵¹の中で「人ノ靈性無究ナルヲ論ス」という章を設けている。鈴木もこの書物を手にとってキリスト教の「靈性」に関して思索したかもしれない。キリスト教に興味を持っていた鈴木が'spirituality'の訳語として使われていた「靈性」の用語を目にする機会が、少なからずあったという想像は可能である。このことから鈴木「靈性」という用語の出典は、当時のキリスト教関係書籍だったのではないかと推察することができる。キリスト教で使われていた「靈性」という語を用いることで、鈴木は独自の宗教的真実を表す概念が仏教にとどまらず普遍性を持つものとして提示できると考えた。この解釈は桐田と同様である。『日本的靈性』が刊行された 1944 年当時でも「靈性」は珍しい用語だということであるが、鈴木は青年時代に着想した「靈性」概念の集大成としてこの著作をまとめたのであり、宗教的真実としての「靈性」の真髄は変わらないものとして提示したと考えられる。

一方、スウェーデンボルグ神秘主義思想に詳しい研究者の中で鈴木「靈性」を知るものは、鈴木「靈性」を中心とした宗教的立場がスウェーデンボルグ神学の影響のもとで形成されたと推測するものも多い。例えば、スウェーデンボルグ主義者の長嶋達也は鈴木を

「'Crypto-Swedenborgian'（隠れスウェーデンボルグ主義者）」と呼べるとしている。²⁵² また、鈴木「靈性」の知人で宗教社会学者の古野清人も同様に考えている。

²⁴⁹ エス・エー・キーン他著『聖霊の賜物』教文館、1897 年、登張竹風『新教育論：芸術論』有明館、1903 年、福田錠二『処女の死と靈魂不滅』中庸堂、1905 年、牧野登美夫『世界的大宗教』牧野登美夫、1924 年（近代デジタルライブラリー）参照。

²⁵⁰ 『六合雑誌』は明治・大正期のキリスト教系の思想雑誌。1880 年小崎弘道らとともに東京キリスト教青年会の機関誌として創刊した。

²⁵¹ 植村正久『真理一斑』東京：警醒社、1884 年。

²⁵² Tatsuya Nagashima（長嶋達也）, 'Daisetsu T. Suzuki, Internationally Known Buddhist: Crypto-Swedenborgian?' *New Church Life*, 1993, pp.203-218, http://www.heavenlydoctrines.org/New%20Church%20Life/1993_HTML.htm 参照。

わたしが初めて〔鈴木大拙〕師の名に接したのは、中学時代にその訳になるスウェーデンボルグの『天界と地獄』を読んだときである。和紙に異国の神秘学が記されているのが珍しかった。スウェーデンボルグ（1688-1772年）、この北欧の幻覚者で神学者は1745年から神に選ばれて、エクスタシーの中で天界と地獄とを駆けめぐり経験をした。詳しい内容はもう記憶に残っていない。それから後、大学を出てもなく、1927年9月10日に師の著作『スウェーデンボルグ』を読んでいる。書中にスウェーデンボルグの説に対し多少の批判や懐疑は窺えるにしても、大拙師はスウェーデンボルグであるように印象づけられた。禅をひろく欧米に初めて紹介されたのも師であろうが、スウェーデンボルグを日本に初めて知らせられたのも師であろう。19世紀中葉から20世紀の初頭にかけて、欧米にこのスウェーデンボルグ説の一種のリバイバルが行われ、いわば流行していた。・・・わたしは大拙師の著作を学問的に熟読玩味したことがなく、したがって断言はできないが、師の根本的な思想の中には多少ともスウェーデンボルグの感化が入っているのではあるまいかと推考している。すくなくとも、師が禅の語録を驚くべき直感的な冴えで英訳されるのを可能にした秘密の一つは、若い時からきわめて鮮明にスウェーデンボルグの神秘主義を会得されていたからではあるまいか。²⁵³

古野は鈴木が「スウェーデンボルグであるように印象づけられ」、鈴木が「根本的な思想の中には多少ともスウェーデンボルグの感化が入っているのではあるまいか」と考えている。その理由として、禅の語録を英訳する際の鈴木が「直感的な冴え」がスウェーデンボルグの神秘主義神学を理解していたからだを推測している。

このほかにもスウェーデンボルグ思想の鈴木への影響を考察した先行研究に、両者の類似性を指摘したもの、歴史的観点から両者の相関関係を検証したものなどがある。前者には高橋和夫（2003年）²⁵⁴、後者には Andrew Bernstein（アンドリュー・バーンスタイン）（1996年）²⁵⁵、Thomas A. Tweed（トマス・ツイード）（2005年）²⁵⁶、吉永進一（2005年）²⁵⁷、Shin'ichi Yoshinaga（吉永進一）（2014年）²⁵⁸ などがあり、鈴木が「霊性」概念とスウェーデンボルグ神学の「霊」的世界観の関係に着目する研究者は少なくない。このことから、鈴木が「霊性」

²⁵³ 古野清人「鈴木大拙師のプロフィール」久松真一他編『鈴木大拙 一人と思想』東京：岩波書店、1972年 pp.80-81。〔 〕内筆者加筆。

²⁵⁴ 高橋和夫「鈴木大拙の「霊性」の概念について」『人体科学』12-(1)、2003年、pp.17-23。

²⁵⁵ Andrew Bernstein, 'Introduction,' in *Swedenborg: Buddha of the North*, by D.T. Suzuki, West Chester, Pennsylvania: Swedenborg Foundation, 1996, pp.xv-xxxiv.

²⁵⁶ 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, pp.249-281、トマス・ツイード著、桐原健真、オリオン・クラウタウ共訳「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』11号、2012年3月、pp.1-31。

²⁵⁷ 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』22号、2005年 pp.33-50。

²⁵⁸ Shin'ichi Yoshinaga, 'Suzuki Daisetsu and Swedenborg: A Historical Background,' *Modern Buddhism in Japan*, Nagoya: Nanzan, 2014, pp.112-143.

概念を考察する上で、スウェーデンボルグの神秘主義思想とのかかわりを見ることは不可欠な作業であると言える。

古野が言及するように、スウェーデンボルグは「1745年から神にえらばれて、エクスタシーの中で天界と地獄とを駆けめぐり経験をした」スウェーデンの「幻覚者で神学者」であるとされている。そして「19世紀中葉から20世紀の初頭にかけて、欧米にこのスウェーデンボルグ説の一種のリバイバル」があり、日本では、1888年ころ（明治20年代）から一部の仏教者の間で知られるようになった。²⁵⁹ スウェーデンボルグ思想はその宗教概念において仏教に類似する部分が多く認められたため、鈴木を含む当時の仏教者から 'Swedenborg the Buddhist'（「仏者スウェーデンボルグ」）と呼ばれ、明治期の仏教復興運動の中で多数出版されるようになった仏教雑誌に盛んに取り上げられていた。²⁶⁰ そのような中で鈴木はスウェーデンボルグの著作を邦訳、日本に紹介する役割を担ったのである。

鈴木へのスウェーデンボルグの影響関係を考察する前に、スウェーデンボルグとはいかなる人物であったか、その神秘主義思想がどのようなものであったかをみることにする。また、その影響を受けた欧米及び日本の知識人についても紹介し、当時のスウェーデンボルグ思想の広がりをふり返る。

1. スウェーデンボルグの人物と神秘主義思想

エマヌエル・スウェーデンボルグ（1688-1772）は、18世紀スウェーデンの科学者・神秘主義思想家である。自身が夢の中で「霊界」に赴きその見聞録を著したとされる『霊界日記』²⁶¹が示すように、きわめて特異な体験から独自の神秘主義神学を創造した思想家として知られている。その前半生は、自然科学や機械工学、数学、天文学などを修得し、当時の近代科学の先端を研究する科学者として活躍した。ところが55歳のころに「肉体から霊が疑似的に分離されるという経験」²⁶²を持つようになったのをきっかけに、「霊界」へ導かれ、古代宗教の神学について「神」から教えを受けるようになったという。²⁶³ その後半生は、啓示された神学を広めるために著作を表わすことを使命として活動した。

a. スウェーデンボルグの略歴と「新エルサレム」教会

エマヌエル・スウェーデンボルグの略歴は以下の通りである。

1688年 1月29日ストックホルムに生まれる、父ヤスペル・スヴェドベリ（Jasper

²⁵⁹ 吉永（2005年）p.34。これ以前にも、幕末の薩摩藩留学生として渡米した森有礼らが、外交官ローレンス・オリファントの斡旋でスウェーデンボルグ主義の指導者トーマス・レイク・ハリスに出会い、そのコミュニオンに入ったと言う記述がある。吉永（2005年）p.48注(3)参照

²⁶⁰ 同上 pp.34-36。

²⁶¹ エマヌエル・スウェーデンボルグ著、柳瀬芳意識『霊界日記：遺稿』東京：静思社、1980-1985年参照。

²⁶² アルフレッド・アクトン著、高橋和夫訳『転身期のスウェーデンボリ』東京：未来社、1987年、p.27。

²⁶³ 鈴木大拙『スウェーデンボルグ』丙午出版社、1913年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収、pp.25-26。

- Swedberg) は、後にウプサラ大学の神学教授になった
- 1699年 (11歳) ウプサラ大学へ入学を許可される
- 1709年 (21歳) ウプサラ大学卒業。卒業論文は道德哲学に関するものであった
- 1710年 (22歳) 自然科学や機械工学の研修のためにイギリス、フランス、ドイツ、オランダに遊学、数学・天文学に特に関心を示す
- 1715年 (27歳) 8月、5年間の遊学の後、スウェーデンに帰る
- 1716年 (28歳) スウェーデンの最初の科学誌『デダルス・ヒッペルボレウス』を1718年まで出版、スウェーデン王立鉱山局の臨時監督官にカルル十二世により任命される
- 1718年 (30歳) スウェーデンの最初の代数学の著作を出版
- 1719年 (31歳) スウェーデンボルグの父、ヤスペル・スヴェドベリは、その家族とともに貴族に叙せられ、以後その姓のスヴェドベリはスウェーデンボルグと改名された、その子、エマヌエルは終身貴族院議員となった
- 1721年 (33歳) 化学的・物理的現象に対し幾何学的解釈を試みた論文『自然事象の諸原理に関する先駆』をはじめ、その他の物理学・化学に関する論文をアムステルダムやライプツィヒで出版
- 1724年 (36歳) 王立鉱山局の監督官に正式に任命される
- 1734年 (46歳) 『哲学、鉱物学論文集』三巻をライプツィヒで出版、この著作の第一巻『原理論』で、彼は自然現象の原理を探求し、現代の原子物理学の理論に近い結論を導き出したと言われている、またこの著作でカントとラプラスに帰せられている「星雲説」²⁶⁴ を提唱、これによりヨーロッパに科学者としての名声を確立
- 1740年 (52歳) 生理学・解剖学・心理学の研究により靈魂を究める著作『生物界の構造』二巻を1741年にかけてアムステルダムとロンドンで出版
- 1743年 (55歳) このころ宗教的危機に直面
- 1744年 (56歳) 『生物界の構造』の続編である『生物界』二巻をハーグで出版、3月24日ー10月27日『夢日記』が記される、この日記は1858年にストックホルムの王立図書館で発見された
- 1745年 (57歳) 『生物界』第三巻をロンドンで出版、『神の崇拜と神の愛』第一部と第二部を出版、この年から1748年まで「聖書索引」や『聖言講解』を執筆
- 1747年 (59歳) 7月王立鉱山局を退職、この年から1765年まで『靈界日記』記される
- 1749年 (61歳) 『天界の秘密』²⁶⁵ 第一巻をロンドンで出版
- 1756年 (68歳) 『天界の秘密』全八巻の出版完了
- 1758年 (70歳) 『宇宙間の諸地球』『天界と地獄』『最後の審判』『新エルサレムとその天界的教理』その他の小神学著作を出版

²⁶⁴ カント・ラプラス星雲説は1755年ドイツの哲学者カントが初めて唱え、1796年フランスの天文学者ラプラスが完成した太陽系の起源に関する仮説のひとつ。

²⁶⁵ ラテン語で著わされたこの著作の原題は *Arcana Coelestia*、鈴木大拙訳『天界と地獄』の中では、『天道密意』と訳されており、高橋（1995年）では『天界の秘義』と訳されている。鈴木（1969年）『天界と地獄』p.158、高橋（1995年）p.194 参照。

- 1759年(71歳)7月9日にイエーデボリ²⁶⁶からストックホルムの大火災を透視。この出来事をカントは『視霊者の夢』(1766)において言及している
- 1763年(75歳)アムステルダムで『神の愛と知恵』『神の摂理』『聖書の教理』『主の教理』『信仰の教理』『生命の教理』等を出版
- 1766年(78歳)『啓示された黙示録』出版
- 1768年(80歳)『結婚愛』出版
- 1769年(81歳)『新教会の教理の概要』出版
- 1771年(83歳)最後の外国旅行に出発。ロンドンで死ぬまで滞在。『真のキリスト教』をアムステルダムで出版
- 1772年(84歳)3月29日ロンドンにて死去。遺骸はロンドンのスウェーデン教会に埋葬された
- 1908年 スウェーデン政府は遺骸を引き取り、ウプサラの大聖堂に安置、今日に至る²⁶⁷

スウェーデンボルグは自らの神学を、著作を通して広めることが本務と考えていたため、教会を興したり、布教活動をする事はなかった。²⁶⁸ スウェーデンボルグが、独自の神学に基づいて描いた宗教史のなかで最後に現れる「新しい教会」(「新エルサレム」)は、本来特定の教会や宗教を指すものではなく、太古の時代の原宗教を復元し、普遍的な宗教の本質を回復する象徴の表現と考えていたようである。²⁶⁹ しかし熱烈な支持者たちは、「彼の死後10年も経たないうちに、個別的なスウェーデンボルグ派の教会づくりを始め、1787年には「新エルサレム」の名を冠した実際の教会を組織してしまった」ということである。²⁷⁰ その後現在に至るまで「新エルサレム教会」(「新教会」)はヨーロッパ、北米、アジア、アフリカなどに広まり、布教活動を続けている。²⁷¹

アクトン(1987年)の訳者である高橋和夫はスウェーデンボルグの生涯を5つの時期に分けてとらえ、その変遷をみている。

- (1) 21歳頃まで—ウプサラ大学での学問研鑽の時期
- (2) 45歳頃まで—自然哲学(特に宇宙論と原子論)の研究の時期
- (3) 55歳頃まで—機械論的な自然把握から有機論的な哲学に転向し、解剖学・生理学・心理学によって、霊魂の作用する場と彼が考えた人体の組織とその機能の研究に没頭した時期

²⁶⁶ スtockホルムに次ぐスウェーデン第二の都市。Stockホルムはスウェーデン東岸にあるのに対し、イエーデボリは西岸に位置する港湾都市である。

²⁶⁷ アクトン(1987年) pp.233-236。

²⁶⁸ 鈴木(1969年)『スエデンボルグ』p.27。

²⁶⁹ 高橋和夫『スウェーデンボルグの思想—科学から神秘世界へ—』(講談社現代新書)東京:講談社、1995年 p.213。スウェーデンボルグ神学によると、太古の時代から21世紀に渡る「原宗教・普遍宗教」は「原古代教会」→「古代教会」→「イスラエル(ユダヤ)教会」→「キリスト教会」→「新しい教会」という流れでとらえられている。

²⁷⁰ 高橋(1995年) pp.213-214。

²⁷¹ 「新教会」ホームページ <http://www.newchurch.org.html> 参照。

- (4) 60歳頃まで一宗教的危機を経験し、霊界との交流が開かれ始め『神の崇拜と神の愛』を書き、精力的に聖書研究をおこなった時期
- (5) 84歳まで一鉱山局を退職し、神の召命を受けたとの自覚のもとに、独自の神学著作『天界の秘密』を出版し、その後多数の神学著作を執筆出版した時期²⁷²

スウェーデンボルグは、11歳で大学入学を許され、卒業後は当時のヨーロッパ近代科学先進国であったイギリス、フランス、ドイツ、オランダで遊学するなど、幼少のころから非常に優秀な人物であったことがわかる。(2)期の45歳ごろまでは、いわゆる近代自然哲学(高橋のいう「機械論的な自然把握」)に専心した研究をおこない、現代の原子物理学の理論に近い研究で「星雲説」を提唱、ヨーロッパに学者としての名声を確立したという。しかし55歳のころ「宗教的危機」に直面²⁷³、その後の(4)期からは「霊的啓示」に基づく著作のみを発表し、スウェーデンボルグ神学を確立していった。両者の間の(3)期は、自然哲学の研究から「靈魂の作用する場と彼が考えた人体の組織とその機能の研究」への転向が起こった時期であり、科学者としての知識と方法論によって「靈魂の作用」を追究するという、一見矛盾するように見える探究への方向転換が起こった時期と言える。

以下の述懐が示すように、スウェーデンボルグ自身も(3)期以降の著作が当時の科学界、哲学界から単なる憶測であると受け止められかねないものであろうことは予想していたという。

ここで述べられている多くの事柄が憶測や逆説に思われるであろうことを、予見している。併しこのような思いは、解剖学、物理学、化学、及び他の諸科学や学問の課程を修めなかった人びとや、判断を下す以前に仮説や先入観を抱いて出発し、一つの事柄からすべてに通用する法則を規定する人びとや、あるいは諸事象の関連を明確に把握する能力を全然もたない人びとのもとにのみ起こるのである。それゆえ、最初はおそらく曖昧な憶測のように思われる陳述でも、諸事実の豊富な蓄積という説得力によって、最終的に純粋な神託のような応答や真理と見なされないかどうかは、結論そのものが明言するに違いない。²⁷⁴

ドイツの哲学者イマヌエル・カント(1724-1804)はスウェーデンボルグの著作がナンセンスであると批評し、メソジスト教会の創立者であるイギリス人のジョン・ウェスレー(1703-1791)も、スウェーデンボルグが「もっとも独創的でおめでたく滑稽な狂人の一人」と言うなど、同時代の批判は厳しいものがあつたようである。²⁷⁵ 高橋は、19世紀の精神科医であり哲学者であつたカール・ヤスパース(1883-1969)がスウェーデンボルグの「霊的事

²⁷² アクトン(1987年) p.242。

²⁷³ 鈴木(1969年)の『スエデンボルグ』の記述によると、1744年のある夜に「神」がスウェーデンボルグの面前に現れ、聖典の霊的主義を人間に伝えるために「神」が説明することを書き記すように言った、その後「神」は毎日スウェーデンボルグの「霊の眼」に現れて「精霊」「地獄」「天界」について教えを授けたという。pp.25-26 参照。

²⁷⁴ アクトン(1987年) p.30。引用原典はスウェーデンボルグ『生物界の構造』1740年、p.9。

²⁷⁵ ツイード(2012年) p.4。

象に関わる洞察を精神分裂病の所産と考える」²⁷⁶ と述べていることをあげて、スウェーデンボルグ思想が神学として一般に受け入れ難いものであったことを示している。ヤスパースは、スウェーデンボルグが「神」と出会ったとする「霊」的体験が、精神分裂病者の妄想であり、科学的根拠のない、心理学的研究の価値が認められないものであると考えた。鈴木大拙も 1913 年出版の『スウェーデンボルグ』の序のなかで、スウェーデンボルグが「異常なる心理的現象」の「研究材料の一つ」に過ぎないと受け止めた者がいることに言及している。²⁷⁷

しかしスウェーデンボルグにとって、「異常なる心理的現象」とも解釈されうる (3) 期最後 55 歳のころの「宗教的危機」の経験と、その後の転向は、神学思想形成のために重要な意味を持つものであり、「憶測」や「妄想」ではなく科学的観察をもとになされた説得力のある研究であると自ら確信していた。以下に、鈴木『スエデンボルグ』に引用されている『生物界』²⁷⁸ (1744 年、56 歳) の執筆の構想とその目的を、スウェーデンボルグの言葉からみる。

わが計画は、人体の全解剖を、物理的に、哲学的に、検査せんとするに在り、内臓は云ふまでもなく、生殖の器官、五官の作用、それより、大脳、小脳、延髄、脊髄の解剖、更に、両脳の細胞、繊維、人身全体の活力、運動の原因、病症、殊に頭脳における諸病、即ち脳髄より起こり来る諸症を研究せんと思ふ。それより更に進みて純理的心理学の門に入り、或る新しき学理の助けによりて、身体の物質的研究より、無形の精神に関する知識を得んとす。新しき学理とは、^{フォーム}形式の説、^{オーダー}順序と ^{ディグリー}度との説、また ^{シイリス}連続と ^{ソサイエティ}団体との説、^{インフラツキス}流入、^{コレスボンデンス}相応、^{レプレゼンテイション}表象、^{モディファイケイション}変容の説、是れなり。

是等の諸説より進みて、^{ラシヨナル・サイコロジイ}純理的心理学の本文に入る。即ち此処にては、行為、外感、内感、想像、記憶、精神の ^{アフエクシヨン}情動、知性の情動、即ち意志と想念、それより、理性の情動、本能の情動を論ずべし。而して最後には ^{ソウル}霊性とその身体の上に現はるる状態、身体との交渉、情動、不滅論、及び身体滅後の状態を説き、諸組織に対する ^{コレスボンデンス}相応を以てこれを結ぶ。

此に挙げたる梗概によりて、読者はわが此書を計画したる目的の何れにあるかを知り得べし、その目的とは即ち霊性に関する知識是れなり。此の如き知識は即ちわが研究の最後の ^{アナリチツク・メソツド}帰着なり。而してわれは ^{アナルチツク・メソツド}分析的方法によりて、これに達せんとす。此の如き研究方法を始めより定めて殊更に之に由らんとするは、恐らくはわれを以て ^{コウシ}嚆矢[最初]となすべし。

279

スウェーデンボルグはこの時期、解剖学・生理学・心理学を駆使して、「靈魂の作用する場と彼が考えた人体の組織とその機能の研究」をおこない、「新しい理学」の学説を応用して「純理的心理学」から人間の精神を研究した。最後にはこのような分析的方法で「霊性」に関する知識を解明しようと考えていた。(1) (2) 期の前半生において近代科学に立脚した研究で科学

276 アクトン (1987 年) p.240。

277 鈴木 (1969 年) 『スエデンボルグ』 p.7。

278 アクトン (1987 年) では『生物界』となっている著作が、鈴木 (1969 年) では『動物界』と訳されている。

279 鈴木 (1969 年) 『スエデンボルグ』 pp.21-22。旧漢字は現代表記に改めた。[]内筆者加筆。

者として業績を確立したスウェーデンボルグは、合理性に徹した思考と観察力を身につけたと考えられる。それを基盤として、後半生では「霊性」の解明を最終目的として研究を進めると宣言したのである。そして後の(4)(5)期で、スウェーデンボルグは科学者の目で「霊界」の観察をおこない、それを合理的に記述する方法を創造したといえる。アクトンは、(3)における転向を「合理的啓示」ととらえ、スウェーデンボルグの神学思想が「理性の洞察力の働きの停止した、夢や幻視やトランス状態において、受動的に与えられる超自然的啓示ではなく、自然科学や哲学における長い訓練を経た心に、自然の内なるものへの深い瞑想において与えられる啓示である。」と説明する。これは「理性的洞察を超えて信仰によって受容されるものではあっても、健全な理性的洞察に対立するものでない」としている。²⁸⁰

鈴木が、スウェーデンボルグ思想が「興味多き研究の主題」となり得ると考えた一つの根拠も、その神学思想が「合理的啓示」に裏打ちされたものであると認めたからであるという。²⁸¹以下に、スウェーデンボルグ研究に興味をひかれた三つの理由を引用する。

第一点： 彼は天界と地獄とを遍歴して、人間死後の状態を悉く実地に見たりと云ふが、その云ふところ如何にも真率にして、少許も誇張せるところなく、また之を常識に考へて見ても、大に真理に称へりと思ふところあり。

第二点： 此世界には、五官にて感ずる外、別に心靈界なるものあるに似たり、而して或る一種の心理情態に入るときは、われらも此世界の消息に接し得るが如し。此別世界の消息は現世界と何等道德上の交渉なしとするも、科学的・哲学的には十分に興味あり。

第三点： スエデンボルグが神学上の所説は大に仏教に似たり。^{プロプリウム}「我」を捨てて神性の動くままに進退すべきことを説くところ、真の救済は信と行との融和一致にあること、神性は^{ウイズダム}「智」と^{ラブ}愛との化現なること、而して愛は智よりも高くして深きこと、^{ディヴァイン・プロヴィデンス}「神」慮はすべての上に行き渉りて細大洩らすことなきこと、世の中には偶然の事物と云ふもの一点も是れあることなく、筆の一運びにも深く神慮の籠れるありて、此処に神智と神愛との発現を認め得ること、此の如きは何れも、宗教学者、殊に仏教徒の一方ならぬ興味を惹き起すべきところならん。²⁸²

鈴木は、スウェーデンボルグの「霊界」の記述が科学者の視点からの冷静な観察によってなされており、説得力のあるものであると認めている。(第一点)またその「霊界」が五官で感じる現実世界とは別に存在し、「科学的・哲学的」の研究対象になりうるところにも共感を持っている。(第二点)これら二つの理由は、スウェーデンボルグ思想が科学的合理主義に反する迷信や妄想ではなく、「理性的洞察」による分析を経た研究であることを主張し、当時日本の知識層にも受け入れられるものであるという点を強調している。

第三点は、「仏者スウェーデンボルグ」として仏教者に受け入れられるようになった、スウェーデンボルグ神学と仏教との類似点を説明している。上の引用中、スウェーデンボルグ神学

²⁸⁰ アクトン (1987年) p.243-244。

²⁸¹ 鈴木 (1969年) 『スエデンボルグ』 p.7, pp.22-23。

²⁸² 同上 pp.7-8。旧漢字は現代表記に改めた。

の用語（下記の（ ）内）を仏教用語（下記の「 」内）と入れ替えてみると、仏教の基本概念の要旨を説明する文章とも受け取れるようになる。これは、両者がほぼ同様の概念を表わしていることを示している。

- (1) 「^{アートマン}我」（^{プロブリアム}我）²⁸³ を捨てて「仏法」（神性）の動くままに進退すべきこと
- (2) 真の救済は「菩提心」（信）と「修行」（行）との融和一致にあること
- (3) 「仏法」（神性）は「智慧」（^{ウイズダム}智）と「大悲」（^{ラブ}愛）との化現なること
- (4) 「仏性」（^{ディヴァイン・プロヴィデンス}神慮）はすべての上に行き渉りて細大洩らすことなきこと
- (5) 世の中には偶然の事物と言うもの一点も是れあることなく、筆の一運びにも深く神慮の籠れるありて、此処に神智と神愛との発現を認め得ること（→「因果法」）

284

鈴木は仏教に類似すると考えられたスウェーデンボルグ神学が、仏教的世界観を比較説明する一つの手段として日本に紹介する意義があるととらえ、著作を翻訳する決意をしたのである。鈴木「西欧文脈」の資質がこのような比較研究の着眼を可能にし、禅修行から得た仏教の世界観と幼少時から身につけた英語力から、この役割を担うことが可能になったといえる。また「科学の天才と宗教の天才と妙に抱合し[た]」スウェーデンボルグの一生は「多くの教訓を与える」ものであり、「心あるものをして、二十世紀の今日、尚その人格の力に動かされざるを得ざらしむ。」²⁸⁵ と述べ、スウェーデンボルグの人物とその生き方にも興味があり、日本に紹介する意義が深いと感じたことを示している。

b. スウェーデンボルグの神学思想の概要

スウェーデンボルグの神学著作は、その表現において繰り返しが多く冗長である上に内容が「霊界」からの啓示という日常世界から離れたものであり、さらに記述が広範囲にわたって複雑なため、理解が難しく一部の人々にしか受け入れられなかったという経緯がある。²⁸⁶ ここでは、その神学思想の要点を、筆者の理解する範囲において以下にまとめてみる。

まず特徴的なのは、スウェーデンボルグが「神」に導かれて「霊界」を訪れて観察したという「天界と地獄」の組織と、それらと人類との関係についての記述である。「霊界」は「天界」、「霊たちの世界・精霊界」²⁸⁷、「地獄」の三つの区域に分かれ、地上の人間は「霊界の人類」

²⁸³ 「^{プロブリアム}我」はラテン語で「固有性」を意味する言葉だが、スウェーデンボルグ神学ではこれを「自己愛」とらえ、捨て去るべきものとした。一方仏教の「^{アートマン}我」もこれに近い概念である「自我意識」と解釈され、「内なる真我である普遍我」の覚醒によって滅却されるべきものと考えられていた。瀬上（2001年）pp.51-52、『岩波仏教辞典第二版』「アートマン」参照。

²⁸⁴ 『岩波仏教辞典第二版』「因果」参照。

²⁸⁵ 鈴木（1969年）『スエデンボルグ』p.8。

²⁸⁶ 同上 pp.9-10。

²⁸⁷ 高橋（1997年）では「霊たちの世界」（p.31）、鈴木訳『天界と地獄』（1969年）では「精霊界」（p.154）としている。以下本稿では、高橋訳の「霊たちの世界」を採用。

と「照応・相応」²⁸⁸により緊密なつながりをもっているという。以下の高橋の説明によって、スウェーデンボルグが『天界と地獄』で描いた「霊界」と人間の関係をみる。

スウェーデンボルグによれば、地上の人類は霊界の人類〔つまり、かつて地上に生まれて死んだすべての霊〕と無意識の深みで〔「照応」によって〕緊密につながっている。そして地上の人類は霊界の人類の一種の土台、基底となっている。霊界は全体として、善悪が完全に均衡を保ち、善の力が優勢な天界と、悪の力が優勢な地獄とに二分されている。しかし霊界には一種の緩衝地帯が存在し、これが「霊たちの世界」とよばれ、ここでは善と悪がいわば混合した状態に置かれている。死後ほとんどの人間はまずこの中間世界へ入り、徐々に内面の性格が明らかになるにつれて、天界か地獄の社会へ自由意思によって入ってゆく。地上の人類が霊界の人類とつながっているのは、主としてこの「霊たちの世界」とおしてである。²⁸⁹

高橋の説明中にあげられたスウェーデンボルグの「霊界」の特徴を列記すると次の9項目になる。これらはスウェーデンボルグ神学のほんの一部分の解説に過ぎないが、「霊界」の様子を概観することはできるだろう。

- (a) 「霊界」には「霊界の人類」（かつて地上に生まれて死んだすべての霊）がいる
- (b) 地上の人類は「霊界の人類」と無意識の深みで（「照応」によって）緊密につながっている
- (c) 地上の人類は「霊界の人類」の一種の土台、基底となっている
- (d) 「霊界」は「天界」（善の力が優勢）と「地獄」（悪の力が優勢）とに二分されているが、全体としては善悪が完全に均衡を保っている
- (e) 「霊界」には、「天界」と「地獄」の間に「霊たちの世界」とよばれる一種の緩衝地帯が存在し、善と悪とが混合した状態に置かれている
- (f) 死後の人間はほとんどこの中間世界である「霊たちの世界」に入る
- (g) 死後の人間は、その内面の性格が明らかになるにつれ、「天界」か「地獄」へ入ってゆく
- (h) 死後の人間が「天界」または「地獄」に入るのは彼らの自由意思による
- (i) 地上の人類が「霊界の人類」とつながっているのは「霊たちの世界」とおしてである

スウェーデンボルグが次のように述べる通り、「霊界」の記述は彼が自分の目で観察したものを「客観的に」書き表し、それによって「霊界」についての「不信」を除く作業であったと

²⁸⁸ この概念を、高橋（1997年）では「照応」（p.59）、鈴木訳（1969年）では「相応」（p.154）としているが、ここでは「照応」と記す。

²⁸⁹ 高橋和夫『スウェーデンボルグの宗教世界』京都：人文書院、1997年、p.31。〔 〕内筆者加筆。

いう。

われは過去十三年の間、天人と相交り、之と相語らふこと、猶人間の如くなるを許され、又親しく天界にある諸事件、及び地獄の模様をも見るを許されたり。而してわが今是等の見たる所、聞きたる所を書き記すは、世の無明を照らし破り、不信を除き去らんがためなり。²⁹⁰

スウェーデンボルグは「霊界」に「霊界の人類」がいることを、自身の眼（あるいは霊的な眼）で見たということである。(a) 人間は、生きていた時にはその肉体に「霊」が内包されている状態にある。それが死によって肉体と「霊」とに分離されるが、「人の霊は、身体と分離せる後も、それ以前と同様に、思惟し意志し、また言説し行動する」という。²⁹¹ スウェーデンボルグ見た「霊」がどのような実態を持ち、どのような状況で行動するのか、我々常人には想像しがたいものである。鈴木は「霊界」について次のように解釈している。

スウェーデンボルグの天界及び地獄なるものは空間と時間とに制約せらるるものにあらずして、一種の霊的情態なり。されば天界も地獄も此世を離れてあるにあらず、また此世直ちに是れ、天界、地獄と言うにあらず。此間の関係は不即不離なりとでも謂うべきか。既にわれらの霊性的生涯には、時元なく、空元なしとせば、而して天界と地獄とは此生涯の上の消息なりとせば、スウェーデンボルグ上来の所述を以て現実の想を起すべからざるや明らかなり。是れ「相^{コレスポネン} 応」・「表^{レプレゼンテー} 象」などの説ある所以なり。読者軽率の観をなすを得ざれ。²⁹²

鈴木は理解では、スウェーデンボルグの「霊界」は「此世」と「不即不離」の関係を持つ「霊的情態」であるという。しかし、「霊」が我々人間と全く同じように「現実の想」を持って存在しているように誤解してはいけないと、読者に警告している。鈴木は、母の死の際に感じた「霊の不滅」を確信した経験から、「霊界」が身近にあるものだという事は、受け入れられると考えているようである。しかし「霊（霊界の人類）」が「地上の人類」と同じような特質を持ち、死後も生前と同様に行動するとされることについては同意できないと考えている。仏

²⁹⁰ Emanuel Swedenborg, *Heaven and its Wonders and Hell (De Caelo et ejus Mirabilibus, et Inferno)*, London, 1758, 鈴木大拙訳『天界と地獄』東京：有楽社、1910年、『鈴木大拙全集』第二十三巻、東京：岩波書店、1969年所収 pp.158-159、旧漢字は現代表記に改めた。

²⁹¹ Emanuel Swedenborg, *Heavenly Doctrine: The New Jerusalem and its Heavenly Doctrine according to What has been heard from Heaven, with an Introduction concerning the New Heaven and the New Earth (De Nova Hierosolyma et ejus Doctrina Coelesti)*, London, 1758, 鈴木大拙訳『新エルサレムとその教説』丙午出版社、1914年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収 p.94、旧漢字は現代表記に改めた。

²⁹² 鈴木（1969年）『スウェーデンボルグ』p.62、旧漢字は現代表記に改めた、『天界と地獄』の翻訳および伝記『スウェーデンボルグ』の執筆は、鈴木がアメリカから帰国後すぐになされたものである。鈴木は渡米直前まで禅修行に打ち込み仏教的世界観を身に着けていたと考えられるので、鈴木のスウェーデンボルグ神学理解は仏教概念との比較によってなされたものと思われる。

教的世界観では、死後においても人格を持つ「靈魂」のような存在を認めない。²⁹³ そのため鈴木は、スウェーデンボルグ神学における「靈界」の現象の記述をすべてそのままに受け入れているわけではないのである。鈴木「靈性」概念とスウェーデンボルグ神学における「靈」的存在の違いについては後に取り上げる。

スウェーデンボルグによると、「地上の人類」と「靈界の人類」との無意識下の「緊密なつながり」は「照応」という関係であらわされるという。(b) スウェーデンボルグの「照応」の概念は、高橋によって次のように説明される。

照応とは、たとえば心と体、靈界と自然界のように、実在の次元を異にする事物間の因果的かつ機能的関係を意味する。或る自然界の物体・活動・現象が、或る靈的なものの結果として生起し、これに反応・適合・類似するとき、これら二つの者は照応するといわれる。

294

次元の異なる「靈界」と人間の「自然界」との間で、「靈」的なものの結果としてある現象が「自然界」に起こることを「照応」という。すなわち、人間の「自然界」の現象は、すべて「靈界」の事象に起因しているという考え方である。スウェーデンボルグは、人間界に起こる様々な出来事を、「靈界」の反映であるとして、「靈界」の宗教的存在意義を提示している。これは仏教の「因果論」にも通ずるとらえ方だと言える。仏教においても生死を超えた「輪廻」の中での原因と結果の関係を認めている。

「靈界」と人間の「自然界」との「照応」による関係を逆の立場でとらえれば、人間は「靈界の人類」の「土台・基底」となっているとも言えるのである。(c) 「靈界」の原因によって人間のすべての諸相が形成される結果が生じるということは、「人間の肉体は天界の最終点」でありそれを「基礎」として「天界は此上に立つ」ととらえることができるという。²⁹⁵ この意味で、肉体を持つ人間は「天界」の諸現象を実体として表わすことができる器官として働くと考えられる。

「靈界」は「天界」と「地獄」に「二分されている」が、両者の「善悪」の力は、「完全に均衡を保っている」ということである。(d) また、「天界」と「地獄」との間に「靈たちの世界」が介在し、ここでは「善と悪とが混合した状態」になっているという。(e) そして、人間は死後に、この「靈たちの世界」に入ることになっている。(f) スウェーデンボルグの『天界と地獄』では、以下のように説明されている。

天界と地獄との相互の関係は両極端の関係に似て、互いに相対抗し、其主動と反動とによ

²⁹³ 鈴木「の帰依した禅宗では、大乘仏教の「空」の思想から派生する「無我説」によって「靈魂」のような存在を否定している。しかし仏教教理における「輪廻」の主体がどのようなものであるか、これが「靈魂」とどのように異なるかについては議論の残る問題であるとのことである。『岩波仏教辞典第二版』「輪廻」参照。

²⁹⁴ 高橋 (1997年) p.59。

²⁹⁵ Swedenborg (1758)、鈴木訳 (1969年) 『天界と地獄』 p.205。

りて万物の中に常に存在する平衡の情態を見るものな[り。]²⁹⁶

地獄は亦団体によりて分類せらるること天界と同じ、而して其団体の数も天界のに等し、そは天界の各団体に対して亦地獄の団体あればなり、これ平衡を保持せんがためなり。而して天界における諸団体は善及びその真によりて分割せらるるが故に、地獄における諸団体も亦悪及び其偽によりて分割せらる。各個の善に対して亦其悪あり、各個の真に対して亦その偽あるは、凡そ物として相対ならざるはなきを見て之を知るべし[。]²⁹⁷

精霊界[「霊たちの世界」]は天界と地獄界との間にある中程の位地にして、又人間の死後における中程の情態なり。精霊界が中程の位地なることは、其下に地獄あり、其上に天界あるを見て明らかなり、又その中程の情態なることは、人間此処にをる限りは、天界にをるにもあらず、また地獄にをるにもあざればなり。²⁹⁸

「霊界」は、上から「天界」、「霊たちの世界」、「地獄」の三区域に分かれているという。「天界」と「地獄」はさらに、それぞれの属性である「善・真」、「悪・偽」の度合いによっていくつかの「団体」に分類・分割されている。「団体」の数は、「天界」と「地獄」の平衡を保つためにそれぞれ同数になっている。「善・真」は「悪・偽」と、主動と反動の関係によって相対抗し、「霊界」の平衡を保っている。

「霊たちの世界」は死後直後の人間の「霊」が帰する場所であり、上の「天界」と下の「地獄」に挟まれた世界である。「霊たちの世界」にいる「霊」たちは、その属性が「善・真」であるのか、あるいは「悪・偽」であるのか、すぐに判別されないため「善・真」、「悪・偽」未判定のままこの世界に留まっているということである。

鈴木はスウェーデンボルグ神学の「地獄」の存在意義を、「仏教の方便説」から解釈している。²⁹⁹ 「地獄」の属性である「悪・偽」がなぜ存在するのかを次のように説明する。

悪と偽との何故に世に行はるるかを説く。こは仏教の方便説に似たるところあり。即ち悪と偽とは、善と真とをして之に克たしめんが為め、仮りにその横行を許すものとす、是れ神慮なり。神慮は、善人の上にも悪人の上にも現はれずと云ふことなし。神慮は常に人を天界に招き入らしめんとす。之に応じて善をなすはその人の自由なり、また之に^{プロプライアム}応ぜずして悪をなすは是亦その人の自由力なり。而して此自由力を悪用するは「我」を執するより起こる。人には各々救はるべき素質あり力量あり、而してその救はれずして墮落するは自ら救はざるによる。救はるるの道は、諸悪を以て神慮に対する罪業と観じ、之を避けて為

²⁹⁶ Swedenborg (1758)、鈴木訳 (1969年)『天界と地獄』p.499。[]内筆者加筆。旧漢字は現代表記に改めた。

²⁹⁷ 同上 p.501。[]内筆者加筆。旧漢字は現代表記に改めた。

²⁹⁸ 同上 p.405。[]内筆者加筆。旧漢字は現代表記に改めた。

²⁹⁹ 仏教において「地獄」は、^{あくごう}悪業を積んだ者が墮ち、種々の責苦を受けるとされる地下世界のことである。「地獄」が人間界の下に位置するととらえているところはスウェーデンボルグ神学と同様である。『岩波仏教辞典第二版』「地獄」参照。

さざるにあり。³⁰⁰

鈴木は「悪・偽」を属性とする「地獄」の存在が、その対極である「天界」と拮抗して、「善・真」がおこなわれるように便宜的に創出されたものであると言う。「仏教の方便」とは「衆生を導くための優れた教化方法、巧みな手段」³⁰¹である。「地獄」は「神慮」の発現のひとつの「巧みな手段」として、「霊界」の組織に組み込まれたものであると解釈する。いわば「必要悪」として、「天界」の存続を保証するために「地獄」が配置されているのである。

また、人間は生きている間に「善」による行為をしたり、あるいは「悪」に染まった所業をなしたりするものである。各自が「善」を選ぶか、「悪」を選ぶのかは自らの自由意思による。つまり、自らの選択によって「救われ」たり「墮落」したりするのである。「墮落」は、自己の欲望に執着することで起こるのであるから、これを「避ける」ことによって救済の道が開かれるということである。鈴木が解釈する仏教とスウェーデンボルグ神学の共通点の(1)にもあるように、仏教では「我」^{アートマン}への執着を自らの意思で捨てることが「救い(涅槃)」への道であると考えられている。スウェーデンボルグ神学における「地獄」の存在意義は、仏教と同様の解釈であるため鈴木が同意し受け入れたと考えてよいだろう。

人間は死後すぐに「霊たちの世界」に入るものとされるが、その後内面の性格、即ち「善」か「悪」かが明らかになるにつれて、その霊が「天界」に入るか、「地獄」に落ちるかが分かれるという。(g)

精霊界[「霊たちの世界」]は・・・人の死後先づ到る処にして、此処にをること稍^{しょうしょう}々久しき後、彼は世上にありし時の生涯の善否によりて、或は天界に昇り、或は地獄界に墮落す。・・・人霊のうちにある善、真と和合するとき、彼は天界に入る、そは今見たる如く此和合は即ち彼の裡にある天界なればなり、されど人霊のうちにある悪、偽りと和合するときは、彼地獄に到る、そは此和合は即ち彼のうちにある地獄なればなり。³⁰²

今この和合の何たるかを述べべし。われらの身には、各々つきそへる善霊と凶霊とあり。この善霊によりて、われらは天界と和合し、凶霊によりて地獄と和合す。是等の精霊[「霊」]は天界と地獄界との中間に位せる精霊界[「霊たちの世界」]にあり、・・・是等の精霊[「霊」]、人間に来るときは、先づ其記憶中に入り、而して後其想念中に入るものとす、凶霊は記憶及び想念中にある悪しき事物の間に入り、善霊は善き事物の裡に入り来る。³⁰³

死後の霊の属性が「善」か「悪」かを見定める方法は、その霊が生きていた時に「善・真」と「和合」していたか、「悪・偽」と「和合」していたかによるという。「和合」とは、同じ属性を有する霊的存在の間に起こる共起関係を指すスウェーデンボルグ神学の用語である。「和

³⁰⁰ 鈴木(1969年)『スエデンボルグ』pp.37-38。旧漢字は現代表記に改めた。

³⁰¹ 『岩波仏教辞典第二版』参照。

³⁰² 鈴木(1969年)『天界と地獄』p.405。[]内筆者加筆。旧漢字は現代表記に改めた。

³⁰³ 鈴木(1969年)『天界と地獄』p.310。[]内筆者加筆。旧漢字は現代表記に改めた。

合」によって、「善霊」あるいは「凶霊」が生前の人間の「記憶及び想念」に入り込み、人間の行動に影響を与えるということである。

人間が生前に「善」あるいは「悪」のどちらと「和合」するかは、人間の自由意思による。従って、その属性によって死後「天界」に入るか「地獄」に落ちるかもまた、「霊」の自由意思によると言える。(h) 高橋はこれを以下のように説明する。

人間は、どんなに悪い性質を受け継ぐにせよ、何が善であり悪であることを識別できる理性を有し、またどんな悪に陥ったとしても、悪を慎み善を為す自由意思を有する。本人のあずかり知らない原罪や、両親から受け継ぐ悪への傾きのゆえに人間が神から裁かれるのではない。この世においても来世においても、人間は自らが自由意思にしたがって徐々に形成する習慣化された悪のゆえに、そうした悪を為す自由がある地獄におもむくのである。この意味でスウェーデンボルグの説く地獄は、神が悪人を罰する場所ではなく、悪人が自ら選ぶ居心地の好い世界である。³⁰⁴

「神の裁き」による地獄への断罪を否定するスウェーデンボルグのこのような考え方は、「アダムとイブによる原罪」を信仰の基盤とする正統的キリスト教に対立する思想を礎としているととらえることができる。³⁰⁵

高橋によってあげられた「霊界」の特徴の最後の項目である「地上の人類が「霊界の人類」とつながっているのは「霊たちの世界」をとおしてである」(i) という部分は、「照応」によって人間が影響を受けるのが、「霊たちの世界」を介在として行われることを示している。「霊たちの世界」は死後直後の人間が入る世界で、生きている「地上の人類」との感覚的感性が大きく異なることから、この世界を介して「地上の人類」が「天界」とつながり影響を受ける媒介となっていると考えられる。

スウェーデンボルグ神学で特徴的な「霊」的概念として注目すべき観察は、生きている人間の側にも、その心の「無意識の深み」に「霊」との「照応」を可能にする霊的領域が備わっているということである。

人は同時に霊界と自然界とに住すべきやう造られたり。霊界とは天人のをる処、自然界とは人間のをる処なり。而して人は此の如く造られたるが故に、人には内分と外分と備はれり。その内分よりすれば、人は霊界にをるを得べく、外分よりすれば、自然界にをるを得べし。³⁰⁶

スウェーデンボルグの宗教観においては、「地上の人類」である人間は、生きているままに「霊界」とのつながりを保っており、人間の「霊」的内面が「霊界」の分類と同じような階層的構造になっているのだという。「霊」的心の内側には「霊界」と呼応する感性の備わった「内

³⁰⁴ 高橋 (1997年) p.31。

³⁰⁵ 『岩波キリスト教辞典』「原罪」参照。

³⁰⁶ 鈴木 (1969年) 『新エルサレムとその教説』 p.91。旧漢字は現代表記に改めた。

分」と呼ばれる部分があり、外側は「地上の人類」の生きた人間としての感性が強く支配する「外分」と呼ばれる部分がある。「内分」は「人間の本来的な宗教性や霊性」であり、「霊たちの世界」に呼応可能な宗教的感受性の備わった部分である。³⁰⁷ これに対し「外分」とは「人間の自然性とでもいうべき、世俗的で日常的な、非宗教意識」であり、「肉体的感覚と動作」に関する部分であるとする。³⁰⁸

高橋は、スウェーデンボルグ神学における人間の「霊」的内面を「インナースペース・内的宇宙」と解釈し、これが三層から成り立つとしている。

現世での意識をもったまま霊界へ自由に参入できるようになってからスウェーデンボルグは、科学的時期とは別な視座から宇宙を捉え、自然的・物理的宇宙を超えた、いわばインナースペース〔内的宇宙〕という領域の实在を確信するようになった。インナースペースは不連続のないし階層的に相互に関連しあう三層から成り立つ。中心部には神的存在と神的生命があり、周辺部には、神的な中心部と階層的なつながりによって「照応」はしているが、より低次の存在たる霊的宇宙がある。さらにこの霊的宇宙の周辺には、すなわちインナースペースの最外部には、霊的宇宙に「照応」している自然的宇宙〔自然界〕がある。³⁰⁹

鈴木訳の『新エルサレムとその教説』においては、人間の内面が「内分」「外分」の二層に分かれるとするのに対し、高橋の解説ではこの二層－「霊的宇宙」（「内分」）と「自然的宇宙・自然界」（「外分」）－の中心部に「神的存在と神的生命」があると考え、この内的中心部の役割は、高橋の次の説明から解釈することができる。

スウェーデンボルグによれば、神は「愛」と「知恵」そのもの、すなわち無限の愛と無限の知恵【であり】、・・・ 私たち人間は無限の愛と知恵の有限な「受容体」である。神の愛と知恵はまた「生命」ともよばれる。・・・人間が霊的にも身体的にも生きているのは、神人から不断に注がれる生命を受容しているからにすぎない。³¹⁰

人間は「神」から「愛と知恵」という「生命」を「受容」することによって「霊的にも身体的にも」生きることができる。その「受容体」の役割を果たす部分として、人間の「霊的宇宙・内分」の中心に「神的存在」が備えられているということである。³¹¹

スウェーデンボルグ思想において「神」は「自然の最も奥深いところへ自然を超えた領域から働きかける力やエネルギーの主体」としての「無限なるもの」であるという。「自然や宇宙という有限存在」へエネルギーを供給し、かつそれらを包摂する「基底・原因」であると考え

³⁰⁷ 高橋（1997年）pp.88-89 参照。高橋は「内分」を「内なる人間」と表している。

³⁰⁸ 同上 p.88。鈴木（1969年）『天界と地獄』p.201 参照。

³⁰⁹ 同上 pp.21-22。

³¹⁰ 同上 p.19。〔 〕内筆者加筆。

³¹¹ 高橋の言葉で「現代的」にこれを表すと「超個的な中核」ということである。高橋（1997年）p.89。

られている。³¹² この「無限なるもの」（「無限の愛」「無限の知恵」）のエネルギーによって宇宙及び自然が生み出されたと捉えているのである。³¹³

人間の「霊」的内面、高橋のいう「インナースペース」についてまとめると、次のようになる。人間の肉体に内包された霊的部分は、「霊的宇宙」（「内分」）と「自然的宇宙・自然界」（「外分」）という二つの層に大きく分かれている。人間は、「霊的宇宙」の中心部にある「神的存在」から「神の愛と知恵」という「生命」を受け取り、「照応」の関係を通して「神的存在」から「霊的宇宙」、「自然的宇宙」に「神の愛と知恵」である「生命」が満たされていくことによってその生存が維持される。

人間の内面の中で「霊的宇宙」（「内分」）の層は、「霊界」の「霊たちの世界」と呼応できる宗教的感受性が備わった部分であり、それによって「善霊」や「凶霊」と「和合」するなど、「霊界」との交流が起こる場所である。人間は、この「霊的宇宙」の感性が覚醒していないと、神の「知恵」や「霊」的「分別識」を十分に発動することが出来ない。³¹⁴ 「霊的宇宙」が覚醒していない場合は「自然的宇宙」の特性である「世俗的で日常的な非宗教意識」しか発動されず、「自己愛」や「世俗愛」に染まってしまう。³¹⁵ それゆえに人間の「霊」的進化は「霊的宇宙」の感性が覚醒できるかどうかにかかっているのである。³¹⁶

以上、高橋の説明であげられた9項目を中心に「霊界」の特徴、人間の「内的宇宙」の構造、及びそれらの関係をまとめた。スウェーデンボルグは、このほかにも『最後の審判』『宇宙の諸天体』『啓示された黙示録』『結婚愛』などの著作を残しているが³¹⁷、ここでは本稿の議論の中心である「霊性」に関わる内容についてスウェーデンボルグ神学の概要を示した。

人間の「霊」的内面の構造については、後に考察する新井奥邃の「心」の分析にもかかわってくるものである。スウェーデンボルグの「霊」的内面、新井の「心」の構造、および鈴木大拙の「霊性」を比較することでそれぞれの特徴がとらえられ、鈴木「霊性」概念が何を表わすかが見えてくると考える。これについては次の章で論ずる。

c. スウェーデンボルグの主な著作とその神秘主義思想に 影響を受けた人々

スウェーデンボルグの神秘主義思想の広がりを見るために、その代表的な著作を紹介し、欧米や日本でどのように受け止められたかをふりかえる。

³¹² 高橋（1997年）pp.13-14。

³¹³ 同上 p.14-15。

³¹⁴ 鈴木（1969年）『新エルサレムとその教説』pp.93-94。

³¹⁵ 高橋（1997年）p.88。

³¹⁶ 鈴木（1969年）『新エルサレムとその教説』pp.93-94。高橋によれば、『聖書』の「創世記」一章一節の「神による天地創造」をスウェーデンボルグは「天」即ち「内なる人間」と「地」即ち「外なる人間」の「創造」であると解釈しているという。そして三節における「光あれ」という「光の創造」は、人間の「内なる光の発見」即ち「霊的宇宙」の「覚醒」なのであるという。この「覚醒」によって「人間の内部で気づかれずに隠れていた宗教性・霊性がようやく自覚され、この自覚が自己中心性や世俗性を後退させ」、「霊」的進化がおこると解釈されている。高橋（1997年）p.88-89 参照。

³¹⁷ 高橋（1995年）pp.195-199。

スウェーデンボルグは1745年57歳のころから神学的著作を出版するようになり、なかでも1749年から1756年にかけて出版した『天界の秘密』は全八巻にもおよび、スウェーデンボルグ神学の内容を網羅したものとなっている。その後、『天界の秘密』において分散していた主題を整理し、一冊の中小著作としてまとめたものを出版するようになる。³¹⁸ ここでは、それらの中でも鈴木大拙が日本語に翻訳し日本に紹介した四冊の著作と、スウェーデンボルグの遺稿であり霊的体験をまとめた『霊界日記』について紹介する。

『天界と地獄』(1758年70歳、鈴木大拙1910年訳) — スウェーデンボルグの代表作とされる著作。冷静な科学者の視点から観察された「天界と地獄・死後の世界・不滅の靈魂・霊界・霊界の太陽・地獄のさまざまな状態」などについて描写されている。

『新エルサレムとその天界の教理』(1758年70歳、鈴木大拙1914年訳『新エルサレムとその教説』) — スウェーデンボルグが霊界から啓示された神学体系は、エルサレムにもたらされた新しい教会であると受けとめられた。その教会の教理として「愛・信・良心・自由・意志と知性」などについて説明している。

『神の愛と知恵』(1763年75歳、鈴木大拙1914年訳『神智と神愛』) — 神による宇宙と人類の創造が克明に論述されている。時間や空間と霊的存在との関係、霊界と自然界との関係、自然界や霊界の階層的な構造なども解明されている。

『神の摂理』(1763年75歳、鈴木大拙1915年訳『神慮論』) — 神の愛と知恵の統治である神的摂理について、さまざまな局面から説明している。人間の自由意思を容認しつつ人間の永遠の幸福を究極目的に据えて働くという根本原理など、神的摂理の法則などについて明らかにしている。

『霊界日記』(1883年 - 1902年、遺稿) — スウェーデンボルグが霊的世界を訪れるようになってから書かれた日記であり、その期間は1747年から1765年に及ぶ。記載事項約6000項目の霊的洞察と霊界探訪の文献である。³¹⁹

独創的な神学思想を構築したスウェーデンボルグは、痛烈な批判を受ける一方で、欧米の多くの知識人から熱烈な支持を受け、その文化的影響力は大きなものであったという。また日本にも、鈴木大拙が著作を翻訳しスウェーデンボルグを紹介する以前、幕末にアメリカに留学した薩摩藩士がスウェーデンボルグ神学にふれたものがいたということである。³²⁰ 以下で、欧米及び日本においてスウェーデンボルグに「魅了された人々」³²¹を紹介する。

スウェーデンボルグ神学を擁する「新エルサレム教会」(「新教会」)は、1787年初めてロンドンで設立され、その後フィラデルフィアをはじめとして米国にも普及し、1817年には米国の17の「新教会」による総会が開かれた。この教会の正規の信者は多くなかったにもかかわらず、スウェーデンボルグの「影響は到る処でみられた」という。³²²

米国ではまず、R・W・エマーソン(1803-1882)がその著作『代表的人間像』³²³に、「神

³¹⁸ 高橋(1995年) p.194。

³¹⁹ 同上 pp.194-199 参照。

³²⁰ 吉永(2005年) p.34。

³²¹ 高橋(1995年) p.218。

³²² ツイード(2012年) p.4。

³²³ Ralph Waldo Emerson, *Representative Men: Seven Lectures*, Boston: Phillips,

秘の人」としてスウェーデンボルグを取り上げ論じていることが有名である。ギリシャの哲学者プラトン、フランスの随筆家モンテーニュ、イギリスの劇作家シェークスピア、フランスの皇帝ナポレオン、ドイツの詩人ゲーテと並んで西欧を代表する人物としてスウェーデンボルグをあげ、その神秘思想を高く評価している。また、エマーソンの「日記の全体に目を通せば、スウェーデンボルグへの言及が生涯途切れることなく続いていることがわかる」³²⁴ と言われるように、スウェーデンボルグはエマーソンの生涯にわたり影響を与えたようである。

アメリカ合衆国第16代大統領エイブラハム・リンカーン（1809-1865）は「偉大な神学者」と呼ばれるように信仰心の篤い大統領として知られていたが、最近になって「彼が敬虔なスウェーデンボルグ主義のキリスト教信仰をもっていたことを証明する、さまざまな資料が発見されている」ということである。³²⁵ その資料によれば、彼がイリノイ州スプリングフィールドで弁護士をしていた時、うつ病に陥りスウェーデンボルグ派の教会に加わって、その教説を知ることによって精神的安定を取り戻したという。その後リンカーンは大統領として黒人奴隷解放政策と南北統一を成し遂げたが、彼の信念や言説はスウェーデンボルグの普遍宗教の思想に合致するものであると考えられるようである。瀬上（2001年）によれば、このリンカーンのような「隠れたスウェーデンボルグ信奉者」たちが当時のアメリカには相当数いたと推測されるという。³²⁶

小説家ヘンリー・ジェイムズ二世とプラグマチズムの哲学者・心理学者ウィリアム・ジェイムズの父である社会事業家ヘンリー・ジェイムズ一世も熱烈なスウェーデンボルグ信奉者だったという。小説家ヘンリー・ジェイムズは「私たちの家庭生活の中央にはスウェーデンボルグの聖堂が立っていた」と述懐しているとのことである。³²⁷

19世紀の米国では、エマーソンの超越論的思想や、フランツ・A・メスマルの動物磁気説に基づく催眠療法であるメスマリズム、神秘的直観によって神の啓示にふれることを目指した神智学、人間の神性による正しい思考が病気と過失を抑制するというニューソートの精神治療などスウェーデンボルグ神学の影響が見られる宗教的、心理学的思潮が多く現れたという。³²⁸

ヨーロッパでは、フランスの小説家バルザック（1799-1850）が「北歐の仏陀」スウェーデンボルグの宗教は「卓越した精神が受容しうる唯一の宗教」であると述べ、詩人ボードレー（1821-1867）は『照応』という詩においてスウェーデンボルグの「照応」の理論を詩的に表現したという。ロシアではドストエフスキー（1821-1881）の『罪と罰』や『カラマーゾフの兄弟』の登場人物の描写にスウェーデンボルグ教説の反映がみられるとのことである。アイルランドの詩人イエーツ（1865-1939）は、ノーベル賞受賞の際の賞状の絵柄がスウェーデンボルグのヴィジョンに現れる天使であるように思えたと言ったという。そのほか、イギリスの

Sampson and Company, 1850.

³²⁴ 大賀睦夫「サンプソン・リード：エマーソンとスウェーデンボルグの連結環」『香川大学経済論叢』第80巻第4号、2008年、p.11。

³²⁵ 瀬上正仁『明治のスウェーデンボルグ—奥邃・有礼・正造をつなぐもの』横浜：春風社、2001年 p.90。

³²⁶ 瀬上（2001年） pp.90-92。

³²⁷ 高橋（1995年） pp.219-220。

³²⁸ ツイード（2012年） p.4。

批評家カーライル（1795-1881）、作家のコナン・ドイル（1859-1930）、ドイツのゲーテ（1749-1832）、シェリング（1775-1854）、ショーペンハウエル（1788-1860）など多数の知識人がスウェーデンボルグに関心をよせていたようである。³²⁹

日本では、鈴木大拙が1910年から1915年の間にスウェーデンボルグの著作4冊を翻訳し、伝記を出版することで主に仏教者の間でスウェーデンボルグ思想が読まれることになったと考えられる。鈴木の前にも、スウェーデンボルグ思想にふれた日本人としては内村鑑三が知られている。その著書『余は如何にして基督信徒となりし乎』の中でスウェーデンボルグ神学に感激した様子が語られている。内村は1877年（明治10年）札幌農学校に入学、翌年にはキリスト教の洗礼を「上級生の命令で強制的に」受けることになり、札幌バンドの一員となった。³³⁰ その後1884年のアメリカ留学時代の日記に、ファーナルドというスウェーデンボルグ主義者の著作『基督信徒ノ真生活』を読み、「靈的洞察」を得たことを次のように語っている。

ファーナルドは余が幾らかでも真面目に読んだ最初のスウェーデンボルグ派の著者であった。いかにも余はこれより約三年前に『アルカナ・ケレスティア』をのぞきはしたが、当時はそれは余の物質的傾向の心には余りに靈的でありすぎた。しかし今や異郷にあり、大いなる靈的問題と格闘して、いかなる種類の神秘主義も余は歓迎した、なぜなら事実においては動かすことのできないことを余は余の靈において飛び越えることができたからである。・・・余は多くの人々がするようにけっしてスウェーデンボルグを馬鹿者の一人には数えなかった。彼の心は余の構想力を超えた心であった、そして彼の洞察ははなはだ多くの場合においてまことに驚嘆すべきものである。スウェーデンボルグから完全な真理を得ようと欲する者は躓くであろう、しかし真の学者的謙遜と基督信徒の畏敬とをもって彼のもとに行く者は、余は疑わない、大いなる祝福を受けて出で来るであろう。彼の教義に初めて接触した時に余の陥ったのははなはだしい靈化主義の後では、あの著しい人の余の思想に及ぼした影響は常に健全であった。³³¹

内村は、渡米の約三年前に『アルカナ・ケレスティア』（スウェーデンボルグ著『天界の秘密』）に出会っていたが、それは当時の内村の「物質的傾向の心」に「余りに靈的でありすぎた」のだという。しかし「異郷」において「靈的問題」と格闘することによってスウェーデンボルグの神秘主義思想に魅了され、受け入れるようになった。内村の渡米は、鈴木大拙がスウェーデンボルグ著作を邦訳する以前のことであり、渡米前に触れたのも、渡米後に読んだのもラテン語の原著から英訳されたものだったと推測される。

吉永（2005年）によると、日本人で最初にスウェーデンボルグ主義に出会ったのは、森有礼（1847-1889）ら幕末の薩摩藩留学生であったということである。³³² 17歳で薩摩藩の藩校

³²⁹ 高橋（1995年）pp.219-221 参照。

³³⁰ 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』東京：岩波書店、1938年 pp.21-22。

³³¹ 内村（1938年）pp.147-149。

³³² 吉永（2005年）p.34。

「造士館」の教授となった森有礼は、創設されたばかりの藩の洋学校「開成所」に移り、翌 1865 年（慶応元年）18 歳の時グラバー商会の船で英米視察旅行に出た。イギリスで森らは、ローレンス・オリファント（1829-1888）という知日家の下院議員に出会い、彼を通してトーマス・レイク・ハリス（1823-1906）というイギリス系アメリカ人が率いるスウェーデンボルグ主義の教団「新生同胞教団」を知ることとなった。この教団は当時ニューヨーク州ブロクトンの「エリー湖畔のエルサレム」と命名された場所にあり、共同体組織で自給自足の生活をしながら「新生（＝人格的完成）」を目指すコロニーであった。1867 年アメリカに渡った森ら薩摩藩留学生はハリスのコロニーに加わり、労働奉仕をしながらハリスの指導を受けたという。³³³ ハリスはスウェーデンボルグの神秘主義思想に、イギリスのオーエン（1771-1858）やフランスのフーリエ（1772-1837）のユートピア的社会主義と、自らの心靈主義思想を合わせた独特の教団を運営していた。³³⁴ 森は、ハリスの人格的な魅力と「深い宗教性に基づいた社会変革への取り組みに大きな感銘を受け」³³⁵、コロニーに参加したということである。森有礼の宗教的側面はこれまであまり知られていなかったが、田中正造の研究で知られる林竹二（1906-1985）によって森やハリス、さらに次にあげる新井奥遼（1864-1922）とのつながりを示す新事実が明らかにされ、宗教者としての森有礼の「実像」の研究が進んだということである。³³⁶

瀬上によると、日本人でスウェーデンボルグ主義を本格的に受け継いだ初めての人物として新井奥遼があげられるという。新井は森有礼の勧めで、ハリスの「新生同胞教団」に参加、1871 年（明治 4 年 25 歳）から 1899 年（明治 32 年 53 歳）までの 28 年間に過ぎ、スウェーデンボルグ主義の信仰を持つようになったとされる。³³⁷ 在米中に書かれた *Inward Prayer and Fragments*（『内観祈禱録』）は、新井の信仰を詳細に著したものであり、スウェーデンボルグ神学の真髓を垣間見ることができる。

神の愛は始め主観的に人間の心の深奥に降下して、そこより外界に進む。この場合、人間の心に入る神の最初の降下は、人間に取りて最高なるものなり。神の愛はこれより静かなる運動を以て外部に進む。³³⁸

人間は神から「愛と知恵」という「生命」を「受容する」ことによって「靈的にも身体的にも」生きることができるとしたスウェーデンボルグ神学の考え方が受け継がれている。その愛のエネルギーの「受容体」の役割を果たす部分を、人間の「内分」の中心に備えられた「神的存在」であるとスウェーデンボルグは命名しているが、新井はそれを「人間の心の深奥」としている。そしてそこから「外界・外部」すなわち「外分」に向けて愛のエネルギーが満たされていくというありかたについても、同様に新井は受け入れている。

³³³ 瀬上（2001 年）p.28, pp.122-125。

³³⁴ 同上 pp.30-31。

³³⁵ 同上 p.124。

³³⁶ 同上 p.121。

³³⁷ 同上 p.2。

³³⁸ 新井奥遼著、工藤直太郎訳「内観祈禱録」『新井奥遼の人と思想 2』東京：青山館、1984 年 p.57。

「地獄」に墮ちることとなった「サタン」の「罪悪」が「自己中心の個我」の働きによるものであるとの新井の解釈も、スウェーデンボルグ神学と一致している。

罪悪は前世より来たれるものにして、神息の軌道より逸脱せるものなり。罪悪は善の逆なり。サタンは天法を拒みしために悪魔となりしなり。大中心に反逆して、神転の軌道を外れ、自分を中心としたる故、サタンは地獄に墮ちるに至りしなり。・・・罪悪は宇宙の起源即ち神の存在を認めざる自己中心の個我より起こる。宇宙の統一体を認めず、天法を拒む者は個我なり。³³⁹

スウェーデンボルグ神学では、人間が「地獄」に墮ちるのは、自らの「自由意思」によって「悪」に引き付けられた結果であるとする。新井のとらえ方も、スウェーデンボルグ神学と同様である。

新井は1899年(明治32年)に帰国すると、東京の巣鴨に私塾「謙和舎」を開いて少数の知識人たちを相手に、独自の「普遍的基督教」を説いたという。この塾で新井の教えに接した者の中には、詩人で彫刻家の高村光太郎や足尾銅山の鉍毒事件で活躍した田中正造などがいた。³⁴⁰しかし、「謙和舎」で学び教育者、医師、弁護士、思想家、社会活動家になった者たちのほとんどは、「奥邃に学んで無名、市井に隠れ、誠実にそれぞれの人生を生ききった」という。そのため、新井や他の塾生たちの活躍は、最近になるまでほとんど知られることがなかった。³⁴¹スウェーデンボルグの著作が日本で初めて1910年(明治43年)に鈴木大拙によって翻訳出版されたことを考えると、1899年(明治32年)に「謙和舎」を開いてスウェーデンボルグ神学に基づく信仰を説いた新井奥邃の存在は、日本のスウェーデンボルグ派教会(「新教会」)の歴史において看過することのできない大きなものであるという。³⁴²

ここまで、スウェーデンボルグの人物と神秘主義思想の概要及び影響を受けた人々についてまとめた。欧米では、正統的キリスト教から逸脱する神学論について批判を受けつつも、文学や宗教的心理学的思潮のなかに大きな足跡を残したと言える。日本では、トーマス・レイク・ハリスの「新生同胞教団」を通じて森有礼や新井奥邃らが、またスウェーデンボルグの著作『アルカナ・ケレスティア』(和訳名『天界の秘密』)に出会った内村鑑三などがスウェーデンボルグ思想に感銘を受けたということである。鈴木大拙も著作を4冊翻訳し、伝記『スウェーデンボルグ』を著して日本にその神秘主義思想を紹介し、当時は広く読まれたようである。しかし現在では「新教会」の信者たちによる信仰以外、スウェーデンボルグに対する関心は薄れたように見受けられる。

³³⁹ 新井(1984年) pp.58-59。スウェーデンボルグ神学では、仏教の「輪廻」や「業」の説と同じように前世や来世の存在を仮定し、本人の前世から気質や傾向を受け継ぎ、来世に向かってそれらが影響を及ぼすものであるとしている。新井もこの点についてスウェーデンボルグの世界観を踏襲している。新井は、幼少時から仙台藩の藩校、養賢堂で儒学の基礎を修得したが、仏教についてどれほど影響を受けたかについては未確認である。高橋(1997年) p.31、瀬上(2001年) p.20 参照。

³⁴⁰ 瀬上(2001年) pp.2-3, p.37。

³⁴¹ 同上 p.39。

³⁴² 同上 p.2。

2. 鈴木大拙とスウェーデンボルグ神秘主義思想の出会い

鈴木大拙はいつ、どのようにスウェーデンボルグの神秘主義思想と出会ったのであろうか。鈴木が「靈性」の概念が形成される際のスウェーデンボルグの影響を考えるためには、この点を明らかにする必要があると考える。鈴木が「靈性」という語彙を用いてその概念を表現するようになったのが、スウェーデンボルグ思想に出会う以前からだとすれば、これは鈴木独自の感性から生まれた概念であるということになる。また鈴木が臨済禅の修行を始め、仏教的世界観を体得したのがいつであったかも、スウェーデンボルグ思想との影響関係を考えるうえで確認すべき事項である。仏教的世界観を基礎とした上でのスウェーデンボルグ思想の理解であるとすれば、その受容が仏教との比較においてなされたことになり、「靈性」概念のとらえ方にも異なりが出てくると考えられる。これは、鈴木が「靈性」概念がスウェーデンボルグ神学の影響下で形作られたかもしれないとするスウェーデンボルグ研究者たちとは逆の立場の考察になる。筆者は鈴木が「靈性」概念が、自らの母の死から着想されたものであり、鈴木独自の概念として形成されたと考えている。以下でこの点を明らかにしていきたい。

この節では、歴史的観点から鈴木とスウェーデンボルグ思想の相関関係を考察した吉永、ツイド、バーンスタインの先行研究をもとに、鈴木がスウェーデンボルグ思想に出会った時期の日本及び欧米の歴史的背景をまとめ、鈴木誕生からスウェーデンボルグの著作邦訳刊行までの年譜の中でスウェーデンボルグ思想にいつ、どのような形で出会ったかを推測する。それによって「靈性」概念の形成におけるスウェーデンボルグ神秘主義の影響関係が浮かび上がってくると考える。

a. 明治期の仏教雑誌におけるスウェーデンボルグ

日本におけるスウェーデンボルグ神秘主義への興味は、明治中期に起った日本の仏教復興運動と、同時期に高まりをみせていた欧米の靈的思想運動にかかわる一つの流れであった。日本仏教復興の気運のなかで、欧米で「仏者スウェーデンボルグ」と受けとめられたスウェーデンボルグ神秘主義思想が、普遍的な仏教の可能性を示すものとして注目されたのである。

明治維新後の日本では廃仏毀釈、文明開化政策、洋学の導入や士族の子弟などのキリスト教への改宗によって、仏教が壊滅寸前の状況に追い込まれていた。しかし明治20年代になると、仏教復興の機運がおこり、多くの仏教雑誌が創刊され、仏教を擁護しようという運動が盛り上がった。³⁴³ 1885年(明治18年)に開校した西本願寺の普通教校では、翌年から禁酒や綱紀肅正をスローガンとした一種の仏教復興運動である「反省会運動」が始まり、1888年(明治20年)に初めての仏教雑誌である『反省会雑誌』(現在の『中央公論』)が創刊された。³⁴⁴ その後『海外仏教事情』(浄土真宗)、『浄土教報』(浄土宗)、『仏教』(超宗派)、『四明余霞』(天台宗)、『傳燈』(真言宗)、『活論』(臨済宗)など、各宗派の仏教雑誌が相次いで出版された。

³⁴³ 吉永進一「第10章 仏教雑誌のスウェーデンボルグ」『スウェーデンボルグを読み解く』横浜：春風社、2007年 p.79。

³⁴⁴ 吉永(2007年) pp.80, 86-87。

345 これらの雑誌には、海外の「仏教徒」からの通信や翻訳の記事が多く掲載されていたという。³⁴⁶

一方 19 世紀の欧米では、物質文明や資本主義の進展に対する反感を抱いたり、近代科学にそぐわない教理を保持する既存のキリスト教に満足できない人々によって、霊的思想運動が高まりを見せるようになった。その中で仏教への関心が高まり、イギリス人仏教学者のエドウィン・アーノルド (1832-1904) が仏陀伝『アジアの光』(1878 年) を出版するとベスト・セラーとなり、仏教を信奉する者も出始めたという。³⁴⁷ アメリカでは 1888 年 (明治 20 年) に初の仏教雑誌 *Buddhist Ray* (『仏光』) がフィランジ・ダーサ (Philangi Dasa) と名乗るスウェーデン人によって発行された。ダーサは本名ハーマン・カール・ヴェッターリング (Herman Carl Vetterling, 1849-1931) で、元来スウェーデンボルグ主義者であったが、カリフォルニア州に移住したころには「仏教徒」を自称していたという。1887 年には *Swedenborg the Buddhist, or The Higher Swedenborgianism: Its Secrets and Thibetan Origin* を出版し、スウェーデンボルグ思想が仏教であるという解釈を示した。1893 年 (明治 26 年) には日本語に翻訳され『瑞派仏教学』として出版された。これによって日本仏教界ではスウェーデンボルグ思想が仏教であると受け取られるようになった。³⁴⁸ エドウィン・アーノルドやフィランジ・ダーサの著作などによって、欧米では仏教への興味と理解が深まると同時に、日本の仏教雑誌に彼らの記事が掲載されるようになったのである。

日本の仏教雑誌に掲載されたスウェーデンボルグ関係の記事を挙げると次のようなものがある。仏教雑誌 *Buddhist Ray* (『仏光』) の論考を翻訳して掲載しているものが多い。

「スウィデンボリー氏の立義」『反省会雑誌』第五号、明治 21 年 (1888 年) 5 月、
(『仏光』のコラムの翻訳筆者はフィランジ・ダーサであると推定される)

「佛者としてのスィーデンボリー」『反省会雑誌』第十九号、明治 22 年 (1889 年) 6 月、
(『仏光』のコラムの翻訳筆者はフィランジ・ダーサであると推定される)

「スィーデンボルグの禅論」『活論』第三号、明治 23 年 (1890 年)
(『仏光』のコラムの翻訳筆者はオスケアウィッチ、しかしこれはフィランジ・ダーサの別名であると推定される)

「瑞典保里と弘法大師」『傳燈』98 号 (1895 年 7 月) - 102 号 (1895 年 9 月) の連載
(筆者は石堂恵猛、スウェーデンボルグ思想と真言密教の比較論)³⁴⁹

『活論』第三号に掲載された記事に、京都の教育家で仏教活動家の平井金三 (1859-1916) が次のような序を付け、スウェーデンボルグ思想が仏教として理解されていたことを示している。

³⁴⁵ Yoshinaga (2014) pp.118-119.

³⁴⁶ 吉永 (2007 年) pp.79-80.

³⁴⁷ 同上 pp.80-82.

³⁴⁸ 吉永 (2005 年)。pp.34-36

³⁴⁹ 同上 p.36.

スウェーデンボルグは前世期に在て欧州に有名なる宗教哲学者として顕われ専ら仏道を唱導したるの人なれば近時仏道の隆盛に赴くと共にスウェーデンボルグの名屢々人々の口にする所となりたり³⁵⁰

これは当時の仏教界で、スウェーデンボルグが「仏道を唱導」したと考えられていたことを示す記述である。³⁵¹

鈴木大拙の禅の師であった臨済宗円覚寺の管長釈宗演は、フィランジ・ダーサ著の邦訳である『瑞派仏教学』について知っていたようである。仏教雑誌『四明余霞』86号(1895年)に掲載された鈴木大拙訳ポール・ケーラス³⁵²著「伝道者の職」(『仏陀の福音』の部分訳)に、釈は「仏陀之福音に題す」という次のような文を寄せている。

泰西の学者にして、印度の梵本を翻訳し、漢伝の仏教を叙述したる者、其数十百にして足らずと雖も其吾朝に流布訳述せられたるものは僅々『マツキス、ミューラー』氏³⁵³の涅槃義、『オルコット』氏³⁵⁴の仏教問答、『アーノルド』氏の垂細垂の光、『スウェーデンボルグ』氏の仏教学等なりとす。蓋し『スウェーデンボルグ』氏は幽玄なる哲学より仏教に入るもの[なり]。・・・³⁵⁵

当時欧米では仏教研究が進み、サンスクリット語の経典を翻訳したり中国伝来の仏教について研究書を著すものが多く出ていたことが、釈のことばから明らかになる。中でも日本語に翻訳され、読まれていたものの中にスウェーデンボルグの著作があったことが示されている。吉永によると、釈は『瑞派仏教学』についての知識はあったようだが、スウェーデンボルグをミューラー、アーノルド、オルコットと並べて論じているところを見ると、スウェーデンボルグ思想を仏教学としてとらえ、吉永の言う「仏教的読みかえ」をそのまま受け入れていたと推察している。³⁵⁶

仏教雑誌に掲載されたスウェーデンボルグ関係の記事を鈴木が読んだかどうかについては、これらが出版された年代と、鈴木が当時どこにいて何をしていたかなどと照らし合わせることで、その可能性を推測することができる。鈴木的年譜や書簡からこれを考察する。

³⁵⁰ 吉永 (2005年) p.36。

³⁵¹ 吉永は、ダーサの「仏教的読みかえ」によってスウェーデンボルグは「仏教者として誤解されていた」とする見解を持っている。スウェーデンボルグの神秘主義思想はあくまでもキリスト教を基盤とした神学だという理解であろう。

³⁵² ポール・ケーラス (1852-1919) は、鈴木大拙が渡米し、シカゴ近郊のオープン・コート出版社で働いた時に世話になった仏教啓蒙家の編集者である。

³⁵³ フリードリヒ・マックス・ミュラー (1823-1900) はドイツ出身、イギリスに帰化したインド学者。

³⁵⁴ ヘンリー・スティール・オルコット (1832-1907) はアメリカの神秘主義組織、神智学協会の創始者のひとり。新たな仏教学であるプロテスタント仏教を提唱した。

³⁵⁵ 吉永 (2005年) p.37。[]内筆者加筆。

³⁵⁶ 同上 p.37。

b. 鈴木大拙へのスウェーデンボルグ思想の影響関係

ここでは鈴木大拙の年譜を次の四期に分けて振り返ることとする。(1) 誕生から上京まで金沢近郊で過ごした時期、(2) 上京後鎌倉円覚寺参禅を経て渡米するまでの時期、(3) ラサールで働いた後スウェーデンボルグの著作を翻訳刊行することになった時期、そして(4)「靈性」に関する著作を刊行した時期である。それぞれの時期に刊行されたスウェーデンボルグ関係の著作や仏教雑誌の記事を年譜に加え、鈴木大拙がこれらを見るがあったかどうかを考える。

(1) 誕生から上京まで³⁵⁷

1870年(明治3年)0歳 石川県金沢市本多町に生まれる、本名貞太郎

1875年(明治8年)5歳 金沢市本多小学校入学

1876年(明治9年)6歳 父柔死す

*1878年 エドウィン・アーノルド著『アジアの光』刊行

1882年(明治15年)12歳 石川県専門学校附属初等中学科入学

1887年(明治20年)17歳 石川県専門学校附属初等中学科卒業

*1887年 フィランジ・ダーサ *Swedenborg the Buddhist, or The Higher Swedenborgianism: Its Secrets and Thibetan Origin* 刊行

1888年(明治21年)18歳 珠洲郡飯田小学校高等科の英語教師助手となる

*4月 フィランジ・ダーサ「スウィデンボリイ氏の立義」『反省会雑誌』第5号

書簡7月1日(同郷の友人山本(金田)良吉宛、以下同様): 故郷や学友から離れた孤独感。「因果」を恨み、'Struggle Feelings' にさいなまれていた。一方で、『国民の友』『青年思海』『哲学雑誌』などを講読。井上円了の『仏教活論序論』にも興味を持つ。英巖友という浄土真宗の僧に唯識論の『百法問答』について話を聞く。

書簡7月27日: 人間の弱さや人生の無常から「宗教の必要性」を実感

書簡9月28日: 将来への不安から人生に疑いを抱き、「弥勒菩薩」にすがるべきか悩む「宗教に入る第一歩であった。」

書簡10月6日: 唯識論の「空」について論ずる

書簡12月9日: 仏教修行へのあこがれ「真如の月を見て菩提の花を獲んとす。」

書簡12月28日: 英語教師としての仕事に疲れる「娑婆の万態に疲れ果てたり。」

1889年(明治22年)19歳 能美郡美川小学校高等科に転任、英語科担当

*6月 フィランジ・ダーサ「佛者としてのスィーデンボリー」『反省会雑誌』第19号

[このころ、富山県国泰寺の臨済宗雪門玄松について最初の参禅か、『遠羅天釜』について質問をしに赴く]

³⁵⁷年譜参考資料: 「也風流庵自伝」「私の履歴書」「年譜」『鈴木大拙全集』第三十卷(1969年)、『鈴木大拙未公開書簡』(1989年)、「書簡1888年-1939年」『鈴木大拙全集増補新版』第三十六卷、東京: 岩波書店、2003年[英文書簡は筆者訳]、「年譜」『鈴木大拙全集増補新版』(2003年)、『日本的靈性』(中公クラシックスJ36、2008年)、吉永進一(2005年)。

1890年（明治23年）20歳 母増死去

*5月 オスケアウィッチ「スウェーデンボールの禪論」『活論』第3号

書簡5月1日：母の死から、「霊の不滅」を感じるようになった。「霊性」（初出） 「天地も其大を失し、千歳も其久を失するものは実に此の霊性に外ならざるなり。看よ、天地は釈迦の手裡に転じ、基督の脚下に伏す。」

鈴木年譜をみると、エドウィン・アーノルドの『アジアの光』が刊行されたのは父の死の2年後で鈴木はまだ小学生だったこともあり、当時この著作を目にした可能性は少ないと考えられる。フィランジ・ダーサの *Swedenborg the Buddhist, or The Higher Swedenborgianism: Its Secrets and Thibetan Origin* が刊行されたのは、鈴木が中学校卒業の年であった。この著作は英語だが、当時の石川県専門学校附属初等中学科では教科書の多くが英書であり、英語教育が集中的に行われていた。³⁵⁸ そのため卒業生の鈴木が英語力で読みこなせた可能性はある。しかし父の死によって経済的に困窮していた鈴木は、すぐに能登半島先端部にある珠洲郡飯田小学校に英語教師助手として赴任することになる。金沢を離れ経済的にも余裕のなかった鈴木がダーサの著作を読むことはなかったのではないだろうか。

故郷金沢から遠く離れた鈴木は孤独感から‘Struggle Feelings’に悩まされ、仏教に興味を持つようになり、井上円了の『仏教活論序論』や唯識論などに惹かれるようになる。この時期に旧友の山本良吉宛てた書簡には人間の弱さから宗教の必要性を感じ、また英語教師としての仕事に疲れて仏教修行にあこがれる様子などがつづられている。鈴木は、赴任地である珠洲郡や能美郡など金沢から離れた地域でも手に入れることができる『国民の友』『青年思海』『哲学雑誌』などの一般雑誌を講読したようであるが、ダーサの「スウェーデンボリイ氏の立義」や「佛者としてのスウェーデンボリー」が掲載された仏教専門雑誌の『反省会雑誌』を手に入る機会があったとは考えにくい。

1890年20歳の時に母増が亡くなり、鈴木は上京の決断をする。そして鎌倉円覚寺での禪修行に励むことになるのである。同1890年5月にオスケアウィッチ筆とされる「スウェーデンボールの禪論」が『活論』第3号に掲載されたが、鈴木がこれを読む機会があったかは定かではない。しかし、『活論』は臨済宗の仏教雑誌であるため、鈴木が臨済宗の円覚寺に参禅するようになってから読んだ可能性はあると推察できる。吉永が、鈴木が著した「エマーソンの禅学論」という論考とこの「スウェーデンボールの禪論」の類似性を指摘、鈴木が後者を読んだ可能性を示唆している。³⁵⁹ 鈴木が「霊性」としてとらえた宗教性が仏教にもキリスト教にも限定されない普遍的なものと考えれば、エマーソンの超越論哲学もスウェーデンボールの神秘主義思想も同様に見ていたと思われる。鈴木は「霊性」又は時に「禅」と表わす普遍的宗教性が、すべての宗教思想に内在するものであるとしている。この時スウェーデンボルグ思想に鈴木が出会っていたとしても、それは内在する普遍的「霊性」を表わした個別的思想のひとつだという受けとめ方だったと考えられる。つまり、仏教を基礎とした鈴木が宗教的世界観を

³⁵⁸ 石川県教育史編さん委員会編（1974年）、p.317。

³⁵⁹ 吉永（2005年）p.37。

変革するような影響をあたえるものではなかった。これはツイードの見解と同様である。³⁶⁰

(2) 上京から渡米まで

1891年(明治24年)21歳 上京、一時東京専門学校に通う、鎌倉円覚寺今北洪川に参禅

書簡3月19日：キリスト教の牧師と話すが、「議論家」としては評価せず

書簡7月19日：今北洪川に参禅希望について語る

書簡9月6日：坐禅の効用を語る。「坐禅は大得なるもの、禅は著しき効力あるものと信ず」

書簡11月25日：円覚寺にて坐禅修行。友人の山本(金田)良吉にも坐禅を勧める

1892年(明治25年)22歳 今北洪川遷化、积宗演に就き参禅

書簡1月1日：坐禅修行、山本の参禅同意を喜ぶ、「禅学は中々面白し、之を修業して心を収め気を養はずば真の丈夫が為す底の事業は出来ぬと存候。東西の大人を見るに必ず力を養ひし処あるが如く思はれ候。哲学者は申すに及ばず、英雄ナポレオンの如きも少時コルシカ島中の岩窟裡に兀坐して心気を養ひしにあらずや。」

1893年(明治26年)23歳 万国宗教会議における积宗演の演説原稿を英訳

*フィランジ・ダーサ著『瑞派仏教学』(*Swedenborg the Buddhist, or The Higher Swedenborgianism: Its Secrets and Thibetan Origin*の翻訳)刊行

1894年(明治27年)24歳

*鈴木大拙「安心立命の地」『宗教』第26号、第28号

1895年(明治28年)25歳 ポール・ケーラスの『仏陀の福音』を邦訳、出版

*7月-9月 石堂恵猛「瑞典保里と弘法大師」『傳燈』第98-102号

書簡12月20日：渡米を前に僧侶になろうと考える「俗を脱して緇衣の徒となり、一身を大法のために捧げばやと思ふ。」

1896年(明治29年)26歳

*鈴木大拙「エマーソンの禅学論」『禅宗』第14号

処女作『新宗教論』出版

1891年7月から本格的に禅修行を始めた鈴木は、東京の学校にはほとんど行かず鎌倉円覚寺で過ごし、坐禅と积宗演師への参禅に明け暮れていた。これは1897年に渡米するまで6年間続き、その間に臨濟禅を中心とする仏教の真髓を修得したと考えられる。そして渡米の直前になって念願だった「見性」³⁶¹を体験する。³⁶² いわゆる「悟り」の境地を体感することで、鈴木は臨濟禅を自身の宗教として獲得したという自覚を得たのだろう。この時の感激を鈴木は

³⁶⁰ 本稿 pp.89-90 参照。

³⁶¹ 「見性」とは、人間に本来備わる根源的な本性を徹見すること。臨濟禅ではこの見性をめざして坐禅修行に励む。『岩波仏教辞典第二版』「見性」参照。

³⁶² 秋月(1992年) pp.140-141 参照。鈴木の「見性」体験は「アメリカに行く前の年の臘八の撰心」の時だったということなので1896年(明治29年)12月、26歳の時になる。

アメリカから旧友西田幾多郎に書き送っている。

予の嘗て鎌倉に在りし時、一夜期定の坐禪を了へ、禪堂を下り、月明に乗じて樹立の中を過ぎ帰源院の庵居に帰らんとして山門近く下り来るとき、忽然として自らをわする、否、全く忘れたるにはあらざりしが如し、されど月のあかきに樹影参差して地に印せるの状、宛然画の如く、自ら其画中の人となりて、樹と吾との間に何の区別もなく、樹是吾れ、吾れ是れ樹、本来の面目、歴然たる思ありき、やがて庵に帰りて後も胸中釈然として少しも凝態なく、何となく歡喜の情に充つ、当時の心状今一々言詮し難し³⁶³

夜の坐禪を終えた時、自分が絵の中の人物になり樹々との区別がつかなくなるような感覚に陥って、胸中は歡喜の情に充ちたということである。禪宗において「見性成仏」³⁶⁴という言葉が示すように、臨濟禪における修行のひとつの頂点をこの時鈴木は極めたと言える。「見性」体験から渡米までの間、鈴木はさらに禪修行に打ち込んだ。自らの禪体験に裏打ちされ、鈴木のお教的世界観はこの時期に形成されたとみて良いだろう。

1892年1月16日今北洪川が遷化、4月には次の師である積宗演が円覚寺管長に就任する。翌1893年7月に、シカゴ万国宗教会議に出席することになった積の演説原稿を鈴木が英訳し、日本の大乘仏教を初めてアメリカの宗教会議という場で発表することになった積の仏教観とその意気込みを知ることとなる。前述のとおり積はフィランジ・ダーサの『瑞派仏教学』に関する知識もあり、シカゴ万国宗教会議でスウェーデンボルグ思想についての講演が多数あったことから、鈴木もスウェーデンボルグについて何らかの知識は得ていたと想像できる。しかし、鈴木がこの時期惹かれていたのは、アメリカの仏教啓蒙家ポール・ケーラス（1852-1919）の仏教論であった。

万国宗教会議で仏教代表の積宗演らと出会ったケーラスは、親交を重ね仏教への理解を深めていった。因果法を掲げる仏教が科学に矛盾しない「新しい宗教」であるとして熱烈に支持するようになったのである。ケーラスは仏教の因果法である「業（カルマ）」³⁶⁵の概念が科学の説く自然の法則と同一であるにとらえ、「カルマ」が宇宙の天体から地球の自然界の現象に関わっている真理であると解釈したという。³⁶⁶

「科学の宗教」であるにとらえた仏教に傾倒し、これを広く世界に広めるためにケーラスは多数の仏教解説書を出版した。自身が編集者を務めるオープン・コート出版社から、「モニスト」「オープン・コート」という仏教啓蒙雑誌を刊行するとともに、以下の著作も発表している。

³⁶³ 鈴木大拙『西田幾多郎宛鈴木大拙書簡』東京：岩波書店、2004年、p.95。

³⁶⁴ 「見性成仏」とは「見性」即ち「成仏」（悟りをひらき、仏となる）であるということ。『岩波仏教辞典第二版』「見性」「成仏」参照。

³⁶⁵ 業は輪廻と結びつき、過去世の行為の善悪によって現世の状態がきまり、現世の行為の善悪によって来世の状態が決まるとする説である。『岩波仏教辞典第二版』「業」参照。

³⁶⁶ ケネス・タナカ『アメリカ仏教－仏教も変わる、アメリカも変わる』東京：武蔵野大学出版会、2010年 p.207 参照。

- 1893年 *The Religion of Science*
1894年 *The Gospel of Buddha*
1896年 *The Dharma*
1897年 *Buddhism and its Christian Critics*
1903年 Lao-tze's *Tao Te Ching* (老子の『道德経』の英訳)

この中でも、1894年出版の *The Gospel of Buddha* は当時最も権威のある解説書として、東洋西洋を問わず受け入れられ、ケーラスの存命中でも13の版を重ねたという。また、中国語、マレー語、ウルドゥー語、タミール語、ベンガリ語、シャム語、ドイツ語、フランス語、オランダ語、スペイン語など多数の言語に翻訳された。³⁶⁷ 日本語には、鈴木大拙が翻訳し『仏陀の福音』として1895年に出版されたのである。

釈を通じてケーラスの仏教解説書『仏陀の福音』を邦訳することになった鈴木は、西洋人にもかかわらず深い仏教理解を示したケーラスに感激し、次のような手紙を書き送っている。

私は、あなたの貴重な著作『仏陀の福音』の翻訳者であり、釈宗演管長の通訳であります。・・・あなたが西洋の思想家であるにもかかわらず仏教の教理を明確に正しく理解していることを知り、我々はとても喜んでおります。ご存じのとおり、ほとんどの西洋の思想家たちは仏教をニヒリズムであつたり悲観主義であつたりとする偏見を持っているからです。³⁶⁸

鈴木はケーラスの仏教観に共鳴し仏教啓蒙の計画を補佐するため、釈の勧めで仏典翻訳の助手を求めているケーラスの下で働くことを決意、渡米することになった。

渡米前の心境について鈴木は、12月20日付山本良吉宛の手紙に、渡米を前に僧侶になろうかという思いを語っている。出家して人生を仏法のために尽そうかということであるが、これは「僧侶になれば万事費用の儉約も出来[るかもしれない。]」という考えもあったようだ。³⁶⁹ 結局鈴木は出家せずにアメリカに渡ることになったが、禅修行から得た仏教的世界観を自身の規範としてとらえていたことは間違いない。

この年、スウェーデンボルグ思想と真言密教を比較論じた石堂恵猛の「瑞典保里と弘法大師」が刊行されたが、臨済禅で受戒し出家してもいいと考えていた鈴木は宗教観にそれほどの影響を与えたとは思えない。トマス・ツイードによれば、仏教雑誌を通して鈴木がスウェーデンボルグ思想に触れた可能性はあるものの、「これはスウェーデンボルグに対して鈴木個人が関心を抱く出発点ではなかったようである。」としている。³⁷⁰ また長嶋達也の提案する鈴木は妻ベアトリス・アースキン・レーンや万国宗教会議を介してスウェーデンボルグ思想に出会った

³⁶⁷ Larry A. Fader, "Zen in the West: Historical Implications of the 1893 Parliament of Religions," *The Eastern Buddhist*, 15:1, 1982, p.141.

³⁶⁸ 鈴木 (2003年) 「書簡」 p.55。原文英語筆者訳。

³⁶⁹ 鈴木 (1989年) p.185。

³⁷⁰ ツイード (2012年) p.6。

という説に対しても、ツイードは否定的である。³⁷¹

(3) スウェーデンボルグの著作の翻訳刊行

1897年(明治30年)27歳 渡米、シカゴ郊外のラサールでポール・ケーラスのもと雑誌編集、東洋思想書の英訳を手伝う(1908年まで11年間)

書簡11月26日：禅の価値を再確認、禅と西洋哲学を比較して論じてみたい考え

書簡12月29日：日本の仏教の復興を願う「我國民の妄想を一洗し、中等社会に健全なる宗教思想を喚起したしと思ふ念切なり。今日の仏教にては今日の思想に適せざる故、其面目を一新するを要す。宗教の神髓は仏も耶も今も古も同一なれども、取る所の様式に由りて異相を呈する如く見ゆる故、今日は今日の思想に適するやう宗教を挙揚せざるべからず。」

1901年(明治34年)31歳 在ラサール、スウェーデンボルグ主義者のA.J.エドマンズ来訪

1902年(明治35年)32歳

書簡9月23日(西田幾多郎宛)：ハーヴァード大学の哲学者ウィリアム・ジェームスの *The Varieties of Religious Experience* を読むように西田に勧める³⁷²

1903年(明治36年)33歳 在ラサール、スウェーデンボルグ主義者のA.J.エドマンズ来訪

*鈴木大拙「靈魂の有無と信仰の退不退」『米国仏教』第4年第10号

1907年(明治40年)37歳 初の英著 *Outlines of Mahayana Buddhism* 刊行

1908年(明治41年)38歳 渡欧、ロンドンのスウェーデンボルグ協会の招きで『天界と地獄』を邦訳

1909年(明治42年)39歳 帰国

1910年(明治43年)40歳 スウェーデンボルグ著『天界と地獄』邦訳刊行

1911年(明治44年)41歳 ビアトリス・アールスキンのレーンと結婚

スウェーデンボルグ著『神智と神愛』などを邦訳

³⁷¹ ツイード(2012年) pp.5-7。ビアトリス・アールスキンのレーンは仏教やアメリカのオカルト思想に関心を持ち、鈴木の大拙の師である釈宗演について参禅したり、真言宗の東寺で菩薩戒を受けたりした経験を持つ。スウェーデンボルグについての知識もあったと考えられるが、ツイードはビアトリスが鈴木の大拙のスウェーデンボルグの関心の出発点であったとは言えないとしている。1893年にシカゴで開催された万国宗教会議では、スウェーデンボルグ思想についての講演が6回もあり、釈が参加している。しかし鈴木は釈の講演原稿を英訳したものの、会議自体には参加していない。これも鈴木の大拙とスウェーデンボルグとの出会いとは考にくいということである。

³⁷² 渡米後ウィリアム・ジェームス(1842-1910)の宗教論について知った鈴木は、西田にその著作を読むように勧めた。西田はジェームスの「純粹經驗說」に多くの影響を受け、代表作『善の研究』の第一章を「純粹經驗」の論考にあてている。鈴木も宗教的経験を「心理上の事実」として研究するジェームスの見方に共感したようである。鈴木(2004年)、pp.94-95、小坂国継「補論」西田幾多郎著『善の研究』(講談社学術文庫)東京：講談社、2006年、pp.474-475参照。

1912年（明治45年）42歳 ロンドン・スウェーデンボルグ協会年次総会で「日本におけるスウェーデンボルグ」について報告

1913年（大正2年）43歳 伝記『スエデンボルグ』刊行

書簡1月18日（スウェーデンボルグ協会、スパルディング氏宛）：スウェーデンボルグ思想に対する日本の読者の受けが悪くならないように、著作の翻訳よりも鈴木『スエデンボルグ』を先に出版した方が良いのではないかと言うアドバイス

書簡9月28日（スウェーデンボルグ協会の秘書、ワイルド氏宛）：ロンドンのスウェーデンボルグ協会の支部を日本に作る事、また『天界と地獄』を読んでスウェーデンボルグの熱心な支持者となった学生を核に、日本のスウェーデンボルグジャンを増やすべきなどの提案

1914年（大正3年）44歳 スウェーデンボルグ著『新エルサレムとその教説』『神智と神愛』刊行

1915年（大正4年）45歳 スウェーデンボルグ著『神慮論』刊行

1897年（明治30年）2月鈴木は27歳で渡米、シカゴ郊外のラサールでポール・ケーラスのオープン・コート社で仏典や東洋思想書の英訳や、雑誌編集などを手伝うこととなる。この年の11月には山本良吉宛ての手紙で、日本での禅修行から離れてかえって禅の価値を確認するとともに帰国した後禅の修行を究めることを決意したと告白している。³⁷³ 12月の手紙では、物質主義に陥っている日本国民の精神性を取り戻すために、仏教を一新する必要があるとの考えを表わしている。当時の日本の仏教界の現状を批判、復興を願っているのである。また「宗教の神髄」が宗派や時代を問わず同一のものだが、場所や時代によって異なる表現形式をとるという普遍的宗教観は、20歳で母を亡くし「霊の不滅」を確信したころから変わらず、宗教的真髄の普遍性を基礎とする立場をとっていることがわかる。

<スウェーデンボルグ主義者 A.J.エドマンズとの出会い>

1901年と1903年に鈴木がスウェーデンボルグ主義者の A.J.エドマンズと会ったことが、鈴木『年譜』に記されている。³⁷⁴ そこには「来訪」とだけしか書かれておらず、どのような出会いであったか確認はできないが、エドマンズがスウェーデンボルグ思想について鈴木に紹介したことは間違いないだろう。その後1910年から1915年の間にスウェーデンボルグの著作の翻訳と伝記を刊行することになる。1912年にはロンドン・スウェーデンボルグ協会でのスピーチをおこない、スウェーデンボルグ思想を高く評価するとともに、日本に紹介する意義について語っている。1913年の書簡にも、スウェーデンボルグ思想が日本に広まるような工夫について提案している。

ツイードは、鈴木大拙がスウェーデンボルグ思想に最も引きつけられた原因となった人物と

³⁷³ 鈴木（1989年）p.217。

³⁷⁴ 鈴木（2003年）「年譜」pp.114-115。

して、このイギリス系アメリカ人のアルバート・エドマンズ（1857-1941）を挙げている。³⁷⁵ エドマンズはスウェーデンボルグ主義の新エルサレム教会に属し、ハヴァーフォード大学やペンシルベニア歴史協会で図書館員として勤務するかたわら仏典やアジアの言語を研究していた。アジアや欧米の仏教者、仏教研究者との文通を通して交友があったという。鈴木との最初の出会いは、1901年夏である。エドマンズがラサールのポール・ケーラスを訪ねた際、駅に迎えに来たのが鈴木であったと、同年6月25日付のエドマンズの日記に記されている。それによると、初めて会ってから1か月も経たないうちにエドマンズは自分の著作を鈴木に送るような仲になったという。³⁷⁶

それから二年後の1903年、エドマンズは再びラサールを訪問、ケーラスのオープン・コート社の手伝いをするようになる。鈴木はエドマンズに禅の修行の話をし、エドマンズは鈴木にスウェーデンボルグ思想について説明したようである。エドマンズの日記（1903年7月18日）には、この時スウェーデンボルグに鈴木に関心を向けることができ、「ここまで来るだけの価値があった」と評価したことが記されている。³⁷⁷ 一方鈴木もエドマンズの来訪を楽しみにしていて、ポール・ケーラスに宛てた書簡（同年6月8日）の中で「エドマンズ氏がラサールに来ることになれば、とても楽しい夏を過ごせるだろう。」と書いている。³⁷⁸ 二人は、宗教としての禅とスウェーデンボルグ思想という共通の話題について関心を共有し、議論を楽しんだものと思われる。

この出会いがきっかけとなって、鈴木はスウェーデンボルグの *Heaven and Hell* を読み、それを邦訳することになったという。

わしがアメリカにいた時、・・・あすこ（ポール・ケーラスのところ）にいた時に、アルバート・エドマンという人と知り合いになりました。その人は、イギリスの山の中のウェールズ、あそこの人で、クエーカーで、そしてスウェーデンボルグで、パーリ語の学者なんだ。・・・その人がわしにスウェーデンボルグの話をお聞かせしてくれた。

それで・・・*Heaven and Hell*（『天国と地獄』）・・・を読んでみた。そうすると、別に感興ということはないけれども、面白いなと思った点もあるんですね。それがどうして伝わったか。イギリスにスウェーデンボルグ・ソサィティ（スウェーデンボルグ協会）というものがある。そこで聞き出して、わしがイギリスへ行った時に、わしのところを調べて、そして、わしにあれを日本語に訳してくれんか・・・、こういうのです。それで・・・訳したのです。³⁷⁹

鈴木がスウェーデンボルグ思想に興味を持ったことを受けて、エドマンズは鈴木が *Heaven and Hell* を日本語に翻訳することができるように、スウェーデンボルグ協会に打診したのでは

³⁷⁵ ツイード（2012年）p.2。

³⁷⁶ 同上 p.7。

³⁷⁷ 同上 pp.7-8。

³⁷⁸ 鈴木（2003年）「書簡」p.229。原文英語筆者訳。

³⁷⁹ ツイード（2012年）p.8参照。引用原典は増谷文雄「鈴木大拙論」増谷文雄編『現代日本思想体系 8 鈴木大拙』東京：筑摩書房、1964年 pp.20-21。

ないか。それにより、鈴木が日本に帰国する直前イギリスに立ち寄った際、スウェーデンボルグ協会が彼に翻訳を依頼することになったと考えられる。

ツイードはこれらのことを受けて、「鈴木にとってエドマンズは、スウェーデンボルグ的な著述家に関する情報の直接的な経路であったと言ってよい。」と結論付けている。³⁸⁰ 鈴木が *Heaven and Hell* (『天国と地獄』) を精読し、スウェーデンボルグ思想の真髓を直接理解するようになったのは、エドマンズとの親交が出発点であったということである。これは、両者が残した日記や書簡から確認できる事実であり、鈴木大拙のスウェーデンボルグ思想との実質的な出会いは1901年ラザールにおいて始まった言うことができる。

1912年(明治45年)鈴木はロンドン・スウェーデンボルグ協会の招きを受け、年次総会で「日本におけるスウェーデンボルグ」について報告のスピーチをしている。その中で鈴木は、「スウェーデンボルグのおかげで、・・・霊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」と述べ、スウェーデンボルグの「生の秘密に関する、透徹した知性と霊的な洞察」に感銘を受けたことを強調し、エドマンズの紹介を経て知ることになったスウェーデンボルグ思想に強い興味と共感を持ったことを認めている。³⁸¹ 吉永はスウェーデンボルグ思想から鈴木が確信した宗教的理解を「他界の存在」と表現している。現実世界からは別の「他界」として「霊界」が存在し、「照応」(correspondence) の関係で密接に結びつけられているというスウェーデンボルグ神学の考え方が、仏教で「娑婆即浄土」と言われるような境地に通ずるとらえ方だと鈴木が理解したようだと言っている。³⁸²

<日本へのスウェーデンボルグ紹介の意義>

鈴木がスウェーデンボルグ協会でおこなったスピーチの中で、もう一つ強調して述べた点は、スウェーデンボルグ思想を日本に紹介することが宗教的荒廃を立て直す契機になるだろうという期待である。明治初期からの仏教の荒廃や物質至上主義による精神的貧困から、大正時代に入り文化的自由主義が謳歌されるようになっていたため、西欧の霊的思想にも興味が高まっていた。精神的に解放された時代にあって、スウェーデンボルグ思想が受け入れられやすくなるとともに、それに触発されて宗教的な感性を取り戻せるかもしれないと鈴木は感じていたようである。鈴木のスピーチの下記の部分にそれが現れている。

私の判断では、日本におけるスウェーデンボルグ主義の著作への見通しは好ましいものです。日本においては、宗教復興を示唆する兆候は随所に窺えます。かつては霊的な事柄がすべて絶望的なまでに踏みにじられ、物質的幸福、政治改革、殖産、つまり国民生活の発達に何の関係もないとして軽蔑されきった時期もありました。これは物質主義が最高潮の時代で、およそ40年前の政治革命の直後のことでした。この革命、あるいは改革は、歴史的なものをすべて破壊し、破壊することを誇りにしていました。古い日本よ去れ、何と

³⁸⁰ ツイード (2012年) p.8。

³⁸¹ 吉永 (2005年) pp.39-41。

³⁸² 同上 pp.42, 45-46。「他界」としての「霊界」という宗教的世界観と「娑婆即浄土」という宗教的境地の共通性については、比較考察してみる必要がある。

しても新しい日本を迎え入れよ。しかし実際のところ、私たちは歴史なしに暮らすことはできません。私たちは皆歴史的です。歴史的な背景から育ってきたのです。新日本も旧日本から連続的に成長してきたものでなければなりません。そして、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、旧日本は宗教的で霊的でした。スウェーデンボルグに来てもらい、新日本が今ふたたび確固たる霊性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。³⁸³

明治維新直後には、「新しい日本」を創造するために「旧日本」をすべて否定することが使命となっていた。しかし、「宗教的で霊的」な旧日本を否定することは日本の精神性を喪失する結果をもたらすことになる。鈴木は、この危機を救ってくれるのがスウェーデンボルグ思想であろうという希望を持ったようである。このような歴史的背景において、鈴木はスウェーデンボルグの著作の邦訳を積極的に進めていったと考えられる。次にみるバーンスタインも、鈴木のスウェーデンボルグ思想への興味がこのような歴史的必然を背景としたものであると主張している。

バーンスタインは鈴木著の伝記『スエデンボルグ』の英訳を手掛け 1996 年に出版したが、その序論において鈴木のスウェーデンボルグ思想の受容がどのようなものであり、何を目的としていたかについて考察している。

第一点は、鈴木の世界観がスウェーデンボルグ思想と出会いその影響を受けて形成されたと考える説を否定したことである。スウェーデンボルグ主義者の長嶋達也は鈴木を‘crypt-Swedenborgian’（「隠れスウェーデンボルグ主義者」）と呼び、古野清人は「大拙師はスエーデンボルジアンであるように印象づけられた。・・・若い時からきわめて鮮明にスエーデンボルグの神秘主義を会得されていたからではあるまいか。」と解釈した。これに対し、バーンスタインは鈴木のスウェーデンボルグ受容が、仏教や他の思想哲学によって形成された宗教観の上になされたものであり、その逆ではないとしている。

鈴木は間違いなくスウェーデンボルグに影響されたであろうが、鈴木がスウェーデンの神秘主義者を初めて観たのは仏教、エマーソンの超越論的哲学、ドイツの観念論、一元論、ウィリアム・ジェームズの哲学によって既に形成されたレンズを通してなのである。・・・最終的に鈴木は「禅」という術語によって、すべての宗教や思想の基底となる普遍的真実を表わすことにしたのである。³⁸⁴

バーンスタインも、ツイードと同じく鈴木がスウェーデンボルグ思想に深くかかわるようになったのが『天界と地獄』の翻訳が決定した 1908 年であるとしているが³⁸⁵、鈴木の世界観はそれ以前に出会った仏教をはじめとする宗教思想によって既に出来上がっていたとする。その基盤の上での、スウェーデンボルグ思想の受容だという主張である。これは筆者と同じ立場であ

³⁸³ 吉永（2005年）p.41。

³⁸⁴ Bernstein（1996）p.xvii. 筆者訳。

³⁸⁵ 同上 p.xviii.

る。

さらにバーンスタインは、鈴木が「禅」という用語を「普遍的眞実」を表わす宗教概念として提示したことに注目している。1896年（明治29年）鈴木が26歳の時に著した「エマーソンの禅学論」と、1922年（大正11年）52歳の時の論考である 'Some Aspects of Zen Buddhism' をあげて、鈴木にとっての宗教的世界観の基礎が「禅」であることを指摘する。

禅宗の禅学のみ禅学にはあらざるべし、仏教の坐禅観法のみ禅学にはあらざるべし、禅学の特色にして不立文字と云い、直下に承当すと云う所にありて存するものとせば、何の教か禅学ならざらん、何の道か坐禅ならざらん。・・・さらば儒教も至れる所は禅に入るべく、道教も基督教も畢竟は禅に帰すべし。³⁸⁶

私の見るところ、「禅」はすべての哲学と宗教の本源である。・・・「禅」は仏教哲学のみから派生したとは言えない。キリスト教、イスラム教、道教、儒教にさえも「禅」[の要素]が見られるからである。・・・「禅」は、人の宗教的感性を正しい方向に向かわせ、知性に命を与えるものなのである。³⁸⁷

スウェーデンボルグ思想に出会う以前、26歳の時にすでに鈴木は「禅」として表わされる宗教的眞髓が、儒教、道教ばかりでなくキリスト教にも共通して存する普遍的なものであると感じていた。スウェーデンボルグの著作を精読、翻訳した後52歳で書いた論考においても、「禅」の普遍性は変わらず鈴木の宗教観の基礎をなし、鈴木の禅哲学の中心的概念である。つまり、スウェーデンボルグ思想が禅を基盤とした鈴木の宗教観を変革させた形跡は見られないといえる。鈴木がスウェーデンボルグ思想に興味を持った理由は、スウェーデンボルグ神学にも他の宗教と同じように、「禅」として表わすことができる宗教的眞髓を認めたからである。バーンスタインも、鈴木にとってすべての宗教の眞髓を「禅仏教の枠組みに置いて論ずることが最も自然なことなのだ」とし³⁸⁸、鈴木のスウェーデンボルグ受容が「禅」として形成されていた宗教的枠組みの上になされたと考えている。これは、他のスウェーデンボルグ主義者による先行研究とは反対の立場といえる。

では、なぜ鈴木はスウェーデンボルグ著作の翻訳と日本への紹介という役割を果たしたのだろうか。バーンスタインの考察の第二点はこれに対する答えとして、当時の歴史的背景をあげている。1912年のスウェーデンボルグ協会で鈴木がおこなったスピーチにもあるが、鈴木はスウェーデンボルグ思想が明治期の宗教的精神的貧困の救済策になるだろうと考えていた。鈴木がスウェーデンボルグ思想を日本に紹介することによって「宗教思想の自由市場」を進展させようとしたと、バーンスタインは考えている。³⁸⁹ 鈴木はこの構想は『スエデンボルグ』の

³⁸⁶ 鈴木大拙「エマーソンの禅学論」『禅宗』第14号、1896年『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2001年所収 p.42。

³⁸⁷ Bernstein (1996) p.xvii 参照。引用原典は Daisetz T. Suzuki, "Some Aspects of Zen Buddhism," *The Eastern Buddhist* 1, no.5, May 1922, pp.341-342. 筆者訳。[] 内筆者加筆。

³⁸⁸ Bernstein (1996) p.xvii.

³⁸⁹ 同上 p.xxiv.

序論にみえる。

吾邦精神界の現状を察するに、物質的・実業的文化の浅薄なるに飽き果てたる如くにて、なお未だ帰着する処を知らず。政府も国民も宗教の必要なるを感じながら、なお如何にして其必要に応ずべきかの方法に至りては十分に講究せられず。宗教なるものは、制度としては国家全体の上に連関すること勿論なれども、一面より見れば、宗教は全く個人的にて、その人人の性質・嗜好・教育・境遇などに支配せらるるものとす。されば無理に政府の権力にても之を強ふるを得ず、又、伝説の権力にても之を他人の心の上に加へ得るものにもあらず。必ずやその人の内より湧き出で、自然に華を開き、実を結ぶより外あらず。されば宗教渴望の人心に対しては、種種の信仰・哲学をあらゆる処より紹介し来り、各々その心の傾きに称へるままに之を択みしらすようにせんことを要す。スエデンボルグの所述、固より悉く之を信ずべからずとするも、瓦礫の中に金玉なしとは云ふべからず。金玉は何れの世にありても金玉なり。或る特殊の包物の中に存するの故を以て之を斥くるは愚の至りなり。予は現時の日本に在りてスエデンボルグの研究の極めて有益なるを思ふ。³⁹⁰

スウェーデンボルグ思想は、宗教として特異なものではあるが、排斥することなく「瓦礫の中の金玉」を認めるべきであると考えている。

明治 20 年代に日本仏教界で起こった「仏者スウェーデンボルグ」ブームは、いわば仏教者の「宗教渴望」を充たすために起った現象と解釈できる。行きづまっていた当時の仏教界に『瑞派仏教学』が刺激を与え、活性化作用をもたらしたといえる。鈴木「宗教思想の自由市場」という構想は、このような作用を広く一般に及ぼし、宗教意識に裏打ちされた精神性の向上を図る効果を考へてのことだった。

(4) 「靈性」に関する著作の刊行

- 1921 年（大正 10 年）51 歳 京都 大谷大学教授となる。Eastern Buddhist Society を設立、英文季刊誌 *Eastern Buddhist* 創刊
- 1923 年（大正 12 年）53 歳 『世界聖典外纂』（世界文庫刊行会）の「スエデンボルグ」の項を執筆
- 1924 年（大正 13 年）54 歳 論考「スエデンボルグ（その天界と他力観）」を『中外日報』と『宗教と思想』に記す
- 1934 年（昭和 9 年）64 歳 「楞伽經の研究」により大谷大学から文学博士号を授与される
- 1943 年（昭和 18 年）73 歳 『禅の思想』等刊行
- 1944 年（昭和 19 年）74 歳 『日本的靈性』等刊行
- 1946 年（昭和 21 年）76 歳 『日本的靈性的自覚』『靈性的日本の建設』等刊行
- 1947 年（昭和 22 年）77 歳 『日本の靈性化』等刊行
- 1966 年（昭和 41 年）96 歳 没

³⁹⁰ Bernstein (1996) pp.xix, xxiii-xxiv. 引用原典は鈴木(1969年)『スエデンボルグ』p.11。

1915年スウェーデンボルグ著の『神慮論』を翻訳刊行した後、鈴木はスウェーデンボルグ思想を論ずることがほとんどなくなる。1923年に『世界聖典外纂』（世界文庫刊行会）の「スエデンボルグ」の項を執筆し、1924年に論考「スエデンボルグ（その天界と他力観）」を『中外日報』と『宗教と思想』に記したのみである。³⁹¹ 両者ともスウェーデンボルグ思想を簡略に解説した論考である。1924年の論考には、スウェーデンボルグ思想に対する鈴木の受け止め方が次のように書かれており、この時期以降のスウェーデンボルグに対する鈴木の状態を示唆している。

スエデンボルグは科学的に鍛へ上げられた理智の力と、又驚くべき想像・直観の力で霊の世界を徹底的に記述した。始めは可笑しいやうな心持もするが読んで行くうちに自ら釣り込まれずには居られぬ。多くの仮想もあるかなれど、多くの真理も其中に含まれて居ることを疑ふわけに行かぬ。³⁹²

スウェーデンボルグ思想には「多くの真実」が含まれているとしてその価値を認めつつも、「驚くべき想像と直観の力」で霊界を記述し「多くの仮想」が含まれていると述べている。「仮想」の部分については、鈴木が基盤とする仏教的世界観に反するために受け入れられないと感じた宗教観を指していると思われる。³⁹³ この後、スウェーデンボルグについて著わすことなく仏典や禅籍の研究に没頭する。1944年に至って「霊性」を中心概念にすえた『日本的霊性』をはじめとする著作を刊行するようになった。

ここまで鈴木の年譜をもとに、スウェーデンボルグ神学に関する著作や論考からその神秘主義思想に影響を受けることがあったかどうかについてふりかえった。鈴木は、スウェーデンボルグ神学で示された「霊界」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、「多くの仮想」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。鈴木が宗教の「普遍的真実」として表現した「禅」あるいは「霊性」という概念は、スウェーデンボルグに出会う前に着想され、出会った後も変わらずに仏教的世界観を反映した宗教概念なのである。つまり、鈴木の「霊性」概念はスウェーデンボルグ思想の影響の下に着想されたものではないと結論づけることができるだろう。

しかしスウェーデンボルグ神学に出会ったことで、すべての宗教に共通する普遍性をとらえようとする「霊性」概念構築の比較対照として、鈴木はキリスト教神秘主義における「霊」的

³⁹¹ 桐田清秀編『鈴木大拙研究基礎資料』鎌倉：松ヶ岡文庫、2005年 pp.28-29 参照。

³⁹² 鈴木大拙「スエデンボルグ（その天界と他力観）」『鈴木大拙全集』第十九巻、東京：岩波書店、1969年 pp.638-639。

³⁹³ 仏教的世界観に反する宗教観とは、西洋の「自我」中心主義であると筆者は考える。次節で論じるが、スウェーデンボルグ神学では「霊」的実体としての「霊魂」の存在が前提とされている。「自我」意識を基盤としたものである。しかし、これは仏教の中心概念である「無我」とは相容れないとされるものなのである。

世界の解釈に精通することになった。スウェーデンボルグ神学を、相对主義の立場から宗教の普遍性を体現する一つの例として受け止め、価値を認めていたのである。鈴木はスウェーデンボルグの神秘主義思想に出会ったことで、独自の「靈性」概念を構想するための見通しを得たのだと考えることができる。

鈴木が「靈性」という用語を用いて独自の宗教概念を表すようになったのは、1890年20歳の時母の死から感じた「靈の不滅」からであった。この時期は、鈴木が1891年21歳で上京後本格的な禅修行を始める以前であり、また1901年31歳でアルバート・エドマンズを介してスウェーデンボルグ思想と出会う以前でもあった。つまり鈴木「靈性」は禅に出会う以前、その誕生から金沢で育まれた鈴木「靈的感性」によって生み出されたものである。幼少期から青年期にかけて、感性の優れた時期に受けた宗教的影響から形作られたといえる。金沢の仏教的に豊かな雰囲気、母増の熱心な信仰、自身のアイデンティティーの危機に対するために求めた救済の宗教としての仏教知識など、鈴木「靈的素地」はこの時期にすでに整っていた。またキリスト教に関しても、父柔や学校教育からの影響で形成された鈴木「西欧文脈」という資質に加えて、牧師やキリスト教徒になった友人との議論を通じてキリスト教の宗教的意義を熟考していた。そしてキリスト教「靈性」について論じられた書物を通して「靈性」という用語についても知識があったと推察できる。このことから、鈴木「靈性」概念は仏教とともにキリスト教も包含する宗教的感性を表す普遍的概念として、青年期までに構想されたと考えることができる。次の節では、鈴木「著作」から「靈性」あるいはそれに類する表現で表わされた概念を取りあげ、スウェーデンボルグ思想「靈」的概念との類似点・相違点をみる。それによって鈴木「靈性」概念の特質をとらえることができると考える。

3. 鈴木大拙の「靈性」とスウェーデンボルグ思想との対比

1891年（明治24年）21歳で円覚寺に滞在し本格的に禅修行を始めた鈴木は、渡米直前の1896年（明治29年）26歳で禅の「悟り」の目安とされる「見性」を体験し、臨済禅を通して仏教的世界観を修得したと思われる。この間に論考「安心立命の地」と『新宗教論』を発表、「靈性」が宗教の真髄であることを説いた。渡米後エドマンズに出会ったころには論考「靈魂の有無と信仰の退不退」を著し、「靈魂」の存在を認めない禅仏教の立場を明らかにしている。その後鈴木は仏教的世界観から「靈魂」を認めないとしながらも、「靈」的存在としての「靈魂」を神学の中心に据えたスウェーデンボルグ思想に関する著作を翻訳刊行、その「靈」的世界の概念を日本に紹介した。そして「靈性」概念の集大成ともいえる鈴木「代表作」『日本的靈性』を1944年（昭和19年）74歳で刊行した。「靈性」を宗教の真髄であるとした鈴木「靈性論」が、禅仏教の世界観を基盤として構築されたのである。以下でこれらの著作における「靈性」概念が何を指しているのか、スウェーデンボルグ神学における「靈」的概念と対比して考察する。

前述の通り「靈性」という用語の初出は、1890年（明治23年）20歳の書簡に引用された日記の記述である。³⁹⁴ そこでは「靈性」が「天地（地球）」よりも大きく「無窮」であり、「千歳」よりも悠久「無限」で、「釈迦」や「基督」にも比すべきものであると述べられてい

³⁹⁴ 本稿 p.57 参照。

た。そしてこのような「靈性」の真実を「大観」することが、個人の心の平安をもたらすとともに、「靈性」を役することにもなると考えていた。この時点で鈴木が感じていた「靈性」は宗教の真実としての「無窮無限」という特質と、その「大観」即ち「悟り・覚醒」ということであった。この次の年に禅修行を始め、仏教に親しんだ鈴木「靈性」概念はどのように変化したか、あるいは変化をみななかったのか。

a. 「安心立命の地」(1894年、明治27年24歳) 395

この論考の題にある「あんしんりゅうみょう安心立命」とは、禅宗でいう「心身を天命にまかせ心の乱れないこと」を表すことばである。³⁹⁶ この境地を得るために、宗教の真理である「靈性」を直覚することが必要であると鈴木は説いている。

この論考では「靈性」に相当する概念を様々な言葉に置き換えているが、それらが「靈性」の特質を表現するものであると筆者は考える。

「人類が方寸の間に深く蔵められたる一種不可思議の勢力」(「安心立命の地」 p.3)

「人心奥の処に深く蔵められたる一種の魔力」(p.4)

「感覚以上の経験を超絶せる本有の能力」(p.6)

「自我本来具有の不可思議」(p.6)

「宇宙本来の真面目」(p.16)

「宇宙の大光明」(p.19)

「真如 (God 又は Absolute 何れにてもよし、名は実にあらん) の光」(pp.19-20)

「靈性」は人間の心の奥深くに蔵められている「不可思議」な、「魔力」のようなものであるとしている。またこれは人間「本来具有」の「能力」であるとともに「宇宙の大光明」でもある。そして人はその心に蔵められている「宇宙の大光明」である「不可思議」な「魔力」が呼び覚まされなければ「安心立命の地」に立つことができないのである。

宇宙と我とはともに一大秘庫の中に密封せられたり、是の密封が開かれぬうちは吾人は決して休息するの時機を有せざるなり。吾人は其所以を知らず然れども人類が方寸の間に深く蔵められたる一種不可思議の勢力は其需要を十分に満足するにあらざれば休せざるなり。³⁹⁷

「靈性」は人の「方寸(胸中)」の「秘庫」に密封されており、その密封を解いて「不可思議の勢力」をその身に満たさなければ「休息」することができない。では、何をもってこの「秘

³⁹⁵ 鈴木 (2002年) 「安心立命の地」。

³⁹⁶ 「立命」は、儒教のことばで「天が己れに賦与したものを全うする」ことである。禅宗では「安心」と結びつけて、心の落ち着きとともに己を天命にまかせることを表す熟語として用いられる。『岩波仏教辞典第二版』「安心」参照。

³⁹⁷ 鈴木 (2002年) 「安心立命の地」 p.3。

庫」を開き「安心立命の地」到る道を確認することができるのか。鈴木は近代科学も哲学も、またありきたりの宗教をもってしても、その境地に到達することはできないと考えている。

科学は感覚の境にありしのみ真なるを得む、哲学は理性の境にありしのみ真なるを得む、宗教は情意の境にありてのみ真なるを得む、然れども是皆一隅に偏し、一局に限らる、…科学も亦非也、哲学宗教も亦非也、安心立命は此に求むべからざるなり、人心は根本に徹し、源頭に到らんことを求む、先づ去っ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。³⁹⁸

鈴木は「直に活天地を觀」、「直に靈性を悟」することができるのは科学・哲学・いわゆる宗教ではなく、禅修行における「禅定³⁹⁹（坐禅）」においてのみ可能だとする立場をとっている。次の描写は「禅定」の境地を表し、その効果によって宇宙の秘密である「靈性」と一体化し、「安心立命」が得られることを表現している。

沈思黙考、外物を去りて己に帰り、回光返照して深く一心の根源を探り、宇宙の秘密を知らざるべからず、此処に到らば固より感覚の煩なく、…自己に還り一切の情を去り一切の念を除き、…時間空間の差別は消滅し、原因結果の連鎖は亡失して吾人は十方世界に瀰漫し一毫頭上に密蔵せん、…吾人は無限絶対の域に没入せるなりと、之を直覚して冷暖自知するにあらざれば安心立命は遂に得べからざるなり⁴⁰⁰

この記述では「禅定」によって得られる「靈性」的直覚の境地が、仏教概念を駆使して表現されている。「回光（回向）返照」⁴⁰¹することによって「無」⁴⁰²（情・念・時間・空間・因果の連鎖の消失）に還り、「十方世界」⁴⁰³と一体化する。そして「無限絶対⁴⁰⁴の域」である「靈性」を「直覚」し「冷暖自知」⁴⁰⁵することによって、「安心立命」を得るということである。ここで鈴木の「靈性」概念が、仏教的世界観を背景としたものであることは明らかである。

しかしまた「靈性」が表す宗教概念は仏教にとらわれず、キリスト教の「God」をも包含す

³⁹⁸ 鈴木（2002年）「安心立命の地」pp.14-15。下線筆者。

³⁹⁹ 「禅定」は大乗仏教における実践徳目のひとつで、いわゆる坐禅のこと『岩波仏教辞典第二版』参照。

⁴⁰⁰ 鈴木（2002年）「安心立命の地」p.16。下線筆者加筆。

⁴⁰¹ 「回向（廻向）」とは自己の善行の結果である功德を他に回らし向けること。「返照」は禅宗で自己の智慧の光をめぐらし、自己を反省して、真実の自己に接すること。『岩波仏教辞典第二版』「廻向」『小学館日本語大辞典』「返照」参照。

⁴⁰² 禅宗において「無」は、有無という根源的な概念規定を超えた「悟り」の世界のこととされる。『岩波仏教辞典第二版』「無」参照。

⁴⁰³ 「十方世界」とは、衆生の住むすべての世界及びそれに付随してある諸仏の住む「十方淨土」のこと。『岩波仏教辞典第二版』「十方世界」参照。

⁴⁰⁴ 「絶対（絶待）」とは他との比較相対を絶した、事物の究極的なあり方のこと。永遠の存在。『岩波仏教辞典第二版』「絶対」参照。

⁴⁰⁵ 「冷暖自知」とは、悟りの体験はその人だけのものであるから自分自身で自覚自知するしかないという意味を表す語。『岩波仏教辞典第二版』「冷暖自知」参照。

る概念だと考えている。

安心立命の地は実に一たび真如(God 又は Absolute 何れにてもよし、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、而して信ずるものは之より生ぜざるべからず⁴⁰⁶

「安心立命の地」に到るためには「靈性」としての「真如⁴⁰⁷の光」を直に感じる必要があるというのだが、注目すべきはこの「真如」を「God」あるいは「Absolute」に置き換えることが可能だとしている点である。鈴木は「靈性」が「真如」であるとともに「God・神」とも呼べる存在であり、「Absolute・絶対者」であるとしてもよいと考えている。すなわち、「靈性」が仏教に限らずキリスト教の「神」として体現される「靈」的存在でもあり、宗教の別を問わない普遍的な概念であるとしているのである。

鈴木「靈性」概念を初めて解説した論考「安心立命の地」でとらえられた「靈性」の特質をまとめると次のようになる。

- (a) 「靈性」はすべてを統括する宗教的真理であり、人間に生きる力を与え「安心立命」の境地に至らしめる力をもつものである — 「宇宙の大光明」「本有の能力」
- (b) 「靈性」は人間の心の奥に秘められている — 「人心奥秘」「自我本来具有」
- (c) 「靈性」を「直覚（自分自身で自覚自知）」することが「安心立命」への道である
- (d) 「靈性」を「直覚」するための方法は、坐禅による禅修行で宗教的感性を高めることである

これらの特質をスウェーデンボルグ神学における「神」として表される概念と比較してみると、その類似性が明らかになる。

スウェーデンボルグ研究者の高橋の理解によると、スウェーデンボルグ神学における「神」とは「自然や宇宙という有限存在」へエネルギーを供給し、かつそれらを包摂する「基底・原因」であり、その働きによってすべてが生み出され成立する「根源たる無限なるもの」である。そして「神」は人間の「靈」的生命の中心部分に「神的存在」として備わっており、そこから「神」の「愛」と「知恵」という「神的生命」を受け取ることによって、人間の生命活動が維持されているとしている。さらに、「神的存在」から「神的生命」を受け取ることができるようになるためには「靈」的感性を覚醒し、「靈」的進化を遂げなければならないということである。これを鈴木「靈性」の特質に対応させてまとめると次のようになる。

- (a') 「神」は「愛」と「知恵」という「神的生命」のエネルギーを供給し、「自然や宇宙を生み出す根源」である
- (b') 「神」は「神的存在」として人間の「靈」的生命の中心に備わっている

406 鈴木（2002年）「安心立命の地」pp.19-20。下線筆者加筆。

407 「真如」とは、あるがまま無為自然の真理のこと。『岩波仏教辞典第二版』「真如」参照。鈴木は「靈性」の特質を表す類義語としてあげている。

(c)「神的存在」から「神的生命」を受け取れるようになるためには「靈」的感性を覚醒し、「靈」的進化することが必要である

鈴木の「靈性」論では、「靈性の覚醒」の方法として坐禅修行があげられているが、スウェーデンボルグ神学においては具体的な方法について言及されていない。ただ、時として人間が遭遇する「失意や病気」などのつらい経験が「靈」的進化のきっかけとなることがあるとしているにとどまっている。⁴⁰⁸

鈴木の「靈性」概念における (a) 宗教的真理の「大光明」とは「仏の知恵と慈悲 (愛しみ)」のことであり、スウェーデンボルグ神学の (a') 「神的生命」である「愛」と「知恵」と同じものである。また (b) 「靈性」が人間に「自我本来具有」であるとする特質も、スウェーデンボルグの (b') 「神的存在」が人間の「靈」的生命の中心に本来備わっているものだとするのと同様である。⁴⁰⁹ さらに「心の乱れを除き、天命に即して生きる (安心立命)」ために (c) 「靈性」を「直覚」することが必要とする考え方も、スウェーデンボルグの (c') 「靈」的進化の必要性と同じことを示している。人間は自己の奥深くに眠っている「靈性」＝「神的存在」に気づき意識することで、「我執」即ち「自己愛」や「世俗愛」に偏った生き方から解放されるのである。

鈴木「の「靈性」とスウェーデンボルグの「靈」的生命のあり方で異なる点は、「靈性の覚醒」の手段として坐禅修行が提唱されているのに対し、スウェーデンボルグ神学ではその実践方法が明確な形で表現されていないことであるともいえる。鈴木が仏教に親しみ禅修行によって得たのは「靈」的進化の具体的手段としての「禅定」だったといえる。母の死から着想した「靈性」概念は、それを「覚醒」するための方法論を備えることになったのである。

b. 『新宗教論』(1896年、明治29年26歳) ⁴¹⁰

鈴木は渡米直前に初の著作『新宗教論』を刊行、「宗教」のあるべき姿を語っている。当時の物質主義謳歌による宗教的貧困を嘆いていた鈴木は、「宗教」の様々な側面について考察し自らの考える「宗教」の理想を包括的にとらえようとした。鈴木「の「宗教」とは「個人的生命の宇宙的生命に対する関係を感じ得」し、「人心の奥底に秘在せる宇宙的生涯を覚知」することである。そして「宗教的感情は、個人的存在の桎梏を脱却して、宇宙の靈気を呼吸せんとする情」であるとしている。⁴¹¹ これは先に「安心立命の地」における「靈性」概念として提示されたものと同様のとらえ方である。人間の心の奥底に存する「靈性」に覚醒し、その「宇宙的生命」を「呼吸」することによって、個人の限界を超えて「宇宙的生涯」と一体化することができるようになる。このような役割を果すものが真の宗教であるというのである。

またこの著作でも鈴木は、宗教を相対主義の立場からとらえようとしており、仏教・キリス

⁴⁰⁸ 高橋(1997年) p.89 参照。本稿 p.135 注 532 参照。

⁴⁰⁹ インド哲学においても似たような分析がみられる。「命」「神」などと漢訳される 'jīva' が身体をささえ生き物を生かす命として、さまざまな創造物の中に内在すると考えられている『岩波仏教辞典第二版』「靈魂」参照。

⁴¹⁰ 鈴木(1969年)『新宗教論』。

⁴¹¹ 同上 pp.19-20。旧漢字は現代表記に改めた。

ト教等の立場を超えた宗教のあり方を求めている。「本書の目的は公平無視の眼孔を以て宗教の本色を発揮せんとするに在り、・・・要は宗教と云ふ一点に在り、基[基督教]と仏[教]とは暫く問ふを須ひざれ。」⁴¹²と述べ、普遍的な宗教真理を求める鈴木が「安心立命の地」から一貫していることがわかる。

『新宗教論』では、「靈性」概念に類似するものとして対比される「靈魂」について、2章にわたって解説されている。「第八 無我（靈魂の実有説の妄を弁ず）」と「第九 不生不滅」である。この章の題は両者とも仏教の基本概念であり、鈴木は仏教的世界観を背景に真の「宗教」を考え、「靈性」論を展開している。「無我」とは実体的な「我」もしくは固有の本質である「自性」を否定してあらゆるとらわれから解放された状態を示す概念である。⁴¹³ 禅修行によって「無我」の境地を体得することが「靈性」を「直覚」する方法であるとする鈴木が、この章の論の背景となっている。また「不生不滅」とは「すべての存在物が「空」であって固有の特徴を持たず、それゆえ生ずることもなく滅することもない」という仏教の考え方であり、「生じも滅びもしない絶体常住の宗教的真実」を表すことばである。⁴¹⁴ これは「靈性」が「不生不滅」の「宗教的真実」であるとする鈴木が解釈を示すものである。

「第八 無我（靈魂の実有説の妄を弁ず）」では、「無我」説から「靈魂」と呼ばれるものが仏教で「妄想」として否定される概念であることを論じている。

我なる概念は心意活動の結果として始めて現出するを得る也。我は心意的現象の原因にあらずして其結果に過ぎず。若し諸種の感覺にして只感覺なるに止まらば、我の意識は到底生ずる能はざりしならん。人心本具の性力[＝「靈性」]に由りて諸感覺の組織統一を生じたるにより、此に始めて意識を生じ、我想を生ずるに至りし也。実我論者即ち靈魂実有論者は本末終始の弁をわすれたる也。⁴¹⁵

「我」は一般的に「自我」、「ego」などという語で表現される概念であるが、仏教では「我」が人間の根源的実体として原初的に存在するとはとらえていない。感覺によって生ずる心的現象が「靈性」の力によって統一されて初めて意識や我想が生まれるというのが「無我論」のとらえかたである。これに対して「実我論者即ち靈魂実有論者」は、「我」という意識が人間の根源的存在であり、その働きが種々の心的現象を生み出すもとになっていると考える。これは原因結果を転倒した議論であると鈴木は主張する。

実我論者及び靈魂実有論者は、事実を精覈[（精査）]して而して始めて理論を得たるものにあらず。先づ「我なるものあらん」との假定[＝西洋哲学の基本概念である「自我」の想定]を胸中に措きて、而る後事実を粗略に研究して可仮説を証明せんとするもの也。⁴¹⁶

412 鈴木（1969年）『新宗教論』p.15。旧漢字は現代表記に改めた。[]内筆者加筆。

413 『岩波仏教辞典第二版』「無我」、本稿 p.15 参照。

414 『岩波仏教辞典第二版』「不生」『小学館精選版日本国語大辞典』「不生不滅」参照。

415 鈴木（1969年）『新宗教論』p.77。旧漢字は現代表記に改めた。[]内筆者加筆。

416 同上 p.78。旧漢字は現代表記に改めた。[]内筆者加筆。

「実我論者及び靈魂実有論者」は「自我」を絶対視するために精査な研究を怠っているとして、科学的な研究態度でないと鈴木は批判しているのである。

我として執著すべき実体なし・・・世人但々此迷妄の鉄鎖に桎梏せられて自由を得ざるが故に、快樂を遂うて却て悲苦を招く・・・然れども一たび我執の窟宅^{くつたく}〔すみか〕を撃碎し了らば、身は恰も囹圄^{れいぎよ}〔牢屋〕を出でて青天白日の下に来れるが如く、宇宙の靈氣を吞吐するの感あらん・・・煩惱の中心は我を執するに在り⁴¹⁷

人間の生の苦しみを引き起こす煩惱の原因は「我執」にあると仏教では説く。「我執」に束縛されているために「悲苦」を招くのである。「我」という「実体」が本来存在しないことを悟り確信すれば個の束縛を解くことができる。このような「我」の否定が仏教の基本概念的「無我」である。「無我論」では「我」としての実体をもつ「実我」及びその靈的表出である「靈魂」も存在しないとする。ここに、「靈」的実体である「靈魂」の存在を前提とするスウェーデンボルグ神学と鈴木^{ミリンダ}の基盤とする禅仏教の相違点がある。スウェーデンボルグは、人間の死後においても生前と同じ人格を受け継ぎ、同様の生活をする「靈界の人類」即ち「靈魂」の存在を認めている。これは近代西洋哲学の基本概念的「自我」の尊重を基本とした世界観を踏襲したことによる「靈」的宗教観を示しているといえるのではないだろうか。

「第九 不生不滅」の章では『彌蘭陀王問答經』^{ミリンダ}を挙げて、「無我說心性相續論（不生不滅論）」を説いている。『彌蘭陀王問答經』とは紀元前2世紀後半西北インドを支配したギリシア人の王メナンドロス（インド名ミリンダ、彌蘭と音写）と仏教の学僧ナーガセーナ（那先）が仏教の教理に関して行った問答をまとめたものである。ギリシア人であるミリンダ王は「靈魂」の否定を説く仏教に納得がいかず、その論理を仏僧に問うている。特に輪廻^{りんご}に関して、自らの「靈魂」がそのまま生まれ変わるのでなければ「自己同一の理」が果たせないとミリンダ王が主張する。これに対し仏僧は、仏教で「輪廻」の主体となるのは人間の「業のうちに保存せらるる汝の品性（心性）の継続」であって、この「品性（心性）」が契機となって「心意的現象」である「行蘊」^{サムスカーラ}が結びついた時に、「靈」的存在が表出するに過ぎないと説明する。さらに仏僧は、ミリンダの「天国を慕い、天国に到りて我の樂を得ん」という思いが「我」に執着するがためであり、「我」の「繫縛」を離れなければ「真理の福德」を得ることができないとする。「天国」における「我の樂」を求めるのではなく、「心の命」即ち「靈性」を求め「汝の心を真理の中におけ」と諭す。この章でも鈴木は、「靈魂」を否定する仏教の教理を解説するとともに、「我執」を離れ「心の命」である「靈性」を求めることが「永遠の命」すなわち「不生不滅」の宗教的眞実を手に入れる道であることを説いている。⁴¹⁸ 仏教的背景から、スウェーデンボルグ神学の「靈魂」および「我」の否定を基本とする鈴木^{ミリンダ}の態度がここでも保持されて

⁴¹⁷ 鈴木（1969年）『新宗教論』pp.78-79。旧漢字は現代表記に改めた。〔 〕内筆者加筆。

⁴¹⁸ 同上 pp.91-97 参照。引用中旧漢字は現代表記に改めた。『鈴木大拙全集』の編者古田紹欽の注記によると、この『彌蘭陀王問答經』^{ミリンダ}に「無我說心性相續論」に関する問答は「見当たらない」ということである。（『新宗教論』p.98 参照）鈴木はこの『問答經』の「無我說」の要旨を自分の理解によってまとめ、問答の形で再構築したとも考えられる。鈴木一流の表現方法なのかもしれない。

いると考えられる。

c. 「靈魂の有無と信仰の退不退」(1903年、明治36年33歳)⁴¹⁹と その後のスウェーデンボルグ著作の翻訳刊行

鈴木は処女著作『新宗教論』(1896年26歳)刊行の後渡米、エドマンズを通してスウェーデンボルグ神学と出会いその著作を翻訳することになった。そして1903年33歳の時には『米国仏教』に「靈魂の有無と信仰の退不退」という論考を発表、アメリカ在住の仏教徒を対象として「靈魂」を否定した「無我説」を解説した。これはキリスト教の「靈魂(個体的神我)」の考え方を受け入れていた「青年学生」の仏教信仰を確かなものにする意図があったようである。⁴²⁰ 渡米後スウェーデンボルグ神学の思想に出会った後も、禅仏教の世界観を背景とする鈴木は宗教観は変わらず「無我」を主張、「靈魂」を否定するものである。

「靈魂の有無と信仰の退不退」では『新宗教論』の「第八 無我(靈魂の実有説の妄を弁ず)」で論じた仏教の「無我説」からの解釈を再び確認している。⁴²¹

仏教には仮我即ち意識の統一又は人格の相続と云ふことを許せども、実我又は神我とも謂ふべき一種の個体的、具体的靈魂なる存在ありとは許さざるなり。世の人の云ふ靈魂、即ち仏教の我と云ふものは想像の上に浮かべられたる一つの迷信にして、事実上此の實際界に存在する者ならずと云ふ⁴²²

スウェーデンボルグ神学で前提となっていた「靈魂」が迷信であるという立場が貫かれているのである。そして、仏教の「無常」の論理から「靈魂」の存在を否定する根拠を語っている。

仏教の根本原理に曰く、諸行は無常なり、合ふものは必ず離る、集まれるものは必ず無我なりと。・・・人体と云ふ有情の所作も亦五蘊の集りなり。故に死を免れず、常一主宰の我なるもの其裡に潜みおらず、業風に吹かれて五蘊の結合力此に散ずれば、個体として仮に出現せる有情の存在は直ちに解体す。意識の統一此に一段落を告げて、死前活潑々地の作為をなせしもの、無根の靈界に没入して、業力因縁の更に之を固体化するを俟つ。豈に靈魂なる個身的存在の五蘊解散の後、中有にさまよひ、又は天上、地獄に彷徨することあらんや。⁴²³

鈴木は、「靈魂」の存在を否定する立場を一貫して保っているといえる。1903年に書かれたこの論考の7年後にスウェーデンボルグ著の『天界と地獄』を初めて翻訳刊行することになる。

鈴木は1910年(明治43年)から1915年(大正4年)の間にスウェーデンボルグの著作4

⁴¹⁹ 鈴木大拙「靈魂の有無と信仰の退不退」『米国仏教』第4年第10号、1903年、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2002年所収。

⁴²⁰ 鈴木(2002年)「靈魂の有無と信仰の退不退」p.322。

⁴²¹ 同上。

⁴²² 同上。

⁴²³ 同上 p.323。

冊を翻訳刊行、伝記『スエデンボルグ』を著した。⁴²⁴ スウェーデンボルグ研究者の高橋和夫は、鈴木がスウェーデンボルグ著作の英語版から邦訳したことに注目し、スウェーデンボルグ神学の概念の語の中で「靈性」と訳されたものを取り上げ、類似表現と比較して分析している。⁴²⁵ この先行研究をみることで、鈴木が「靈性」と表現したものがどのような特徴を持つものか推測することができる。さらにこれらスウェーデンボルグ著作を翻訳したことで、鈴木が「靈性」を独自の宗教概念として提示するきっかけとなった根拠といえるものが見えてくると筆者は考える。

スウェーデンボルグの著作の原典はラテン語で書かれているが、鈴木はそれを英語に訳したものをさらに日本語に翻訳した。そして高橋によれば、これらの著作の翻訳に「靈性」という語が非常に多く使われているという。⁴²⁶ しかし「靈性」と他の類似表現との使い分けが明確になされてはいなかったと、高橋は考えている。

[鈴木]大拙が使用したと思われる英訳書を見ても、すぐに連想されがちな spirituality ないし the spiritual の訳語としてもっぱら「靈性」が使われたわけではない。[鈴木]大拙の訳語は自らがあらかじめ決めた対応する日本語に一応沿っているが、文脈によってはかなり自由になっている。たとえば spirit は「靈」「心霊」「精霊」と訳し分けられ、「靈性」と訳される場合もある。また soul は、「靈魂」とも「靈性」とも訳される・・・⁴²⁷

鈴木がスウェーデンボルグの著作を翻訳した際には、文脈に沿って自由に日本語の表現を選んでいると高橋は考察する。「靈性」の用語は 'spirit' にも 'soul' にもあてられているという。しかし、引用中高橋のあげた用例をみると、'spirit' は「靈」「心霊」「精霊」が主であり、これらは個別な「靈」つまり「靈界の人類」を指しているようにみえる。これに対して、'soul' はスウェーデンボルグが「神的存在」と呼ぶ「靈魂」⁴²⁸や、鈴木が「一大信仰」「真理」「宇宙的生命」などと表現した「靈性」と訳されている。これは'spirit' と 'soul' の訳語において、鈴木が一応の使い分けを考えて用いていることを示しているのではないか。仏教的世界観を基本

⁴²⁴ 『天界と地獄』東京：有楽社、1910年、『鈴木大拙全集』第二十三巻、東京：岩波書店、1969年所収、『新エルサレムとその教説』丙午出版社、1914年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収、『神智と神愛』丙午出版社、1914年、『鈴木大拙全集』第二十五巻、東京：岩波書店、1970年所収、『神慮論』丙午出版社、1915年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収、『スエデンボルグ』丙午出版社、1913年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収。

⁴²⁵ 高橋（2003年）p.20、本稿 p.2 参照。

⁴²⁶ 高橋（2003年）p.18。高橋はスウェーデンボルグ著作の英訳とそれらの鈴木が邦訳を対比した資料を用いて分析したようであるが、ここでは英訳との対比までさかのぼって検証することはしない。高橋も述べる通り鈴木が『スエデンボルグ』に表れた事例を見れば、鈴木が「靈性」概念の内容が推測できると考えるからである。

⁴²⁷ 同上。[] 内筆者加筆。

⁴²⁸ 高橋の解説によれば、スウェーデンボルグの「靈魂」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のことであり、この「靈魂」の周辺部に「靈魂」の直接的な分岐である心ないし精神があり、この外層に肉体がある。この肉体が外界と心が交流する媒体（場）であるという。高橋（2003年）p.21。

概念として保持する鈴木にとって、宗教的真理としてとらえる「靈性」は個別的な「靈魂」と明確な区別がつけられているはずである。スウェーデンボルグ思想を翻訳する際には、その区別に照らし合わせて訳語を選んだと推察できる。鈴木は訳語が文脈によって自由に選ばれているように見えるとしても、「靈性」に関する鈴木は主張は一貫していると考えられる方が妥当である。

また高橋は、翻訳書でなくスウェーデンボルグの伝記の方に鈴木は「靈性」概念の捉え方が明確に現れていると主張している。

この訳語の問題については、翻訳ではなく[鈴木]大拙の自著『スエデンボルグ』を見ると大きな示唆が得られる。・・・この著作では「靈魂」を[鈴木]大拙は、一貫して「靈性」と訳しているのである！しかも「靈性」に「ソール」というルビまで振られている。この事実から、また前述した靈魂の説明から、[鈴木]大拙が靈性をスウェーデンボルグのいう靈魂の意味に解していたことは議論の余地なく明白である。⁴²⁹

これは、本稿第四章第一節 a.⁴³⁰にあげたスウェーデンボルグの『生物界』からの引用において、鈴木が 'soul' を「^{ソール}靈性」と訳していることをとりあげている。高橋の説明によれば、スウェーデンボルグの 'soul' は「靈魂」と翻訳されるのが一般的であるのに対し、鈴木は敢えて 'soul' を「靈性」という語で表現したということである。この理由として高橋は「誤解されるおそれのある靈魂（仏教は本質的に靈魂を仮定しない）を意図的に回避した」と解釈している。⁴³¹ この点は、本稿で確認した「靈魂」の否定という鈴木の立場をとらえた論旨と同じ考え方である。仏教で「無我論」の立場から「（実我＝個別的な靈としての）靈魂」を認めないという基本概念があるため、スウェーデンボルグ思想の翻訳に「靈魂」という用語を使うことは、仏教に親しんでいた日本の読者に混乱を起し誤った理解を生むことになる。それを避けるために鈴木は一貫して「靈性」という訳語を用いたと解釈できるのである。

鈴木は、スウェーデンボルグ思想における「神的生命」を「靈性」と訳したことで、母の死によって初めて感じた「天地より大きく千歳より久しいもの」としての「靈性」や、『新宗教論』で論じた普遍的真理としての「天地一貫の大原則」が、スウェーデンボルグによって「靈魂」と表現される「靈」的特質に一致するものだと確認できたと考えられる。そして鈴木は「靈性」の概念が仏教を背景とする日本だけでなく、欧米のキリスト教文化においても真理として認められるものであるという見通しも得たと推察できる。スウェーデンボルグ思想の 'soul' の訳語として「靈魂」の代わりに「靈性」を当てることによって、鈴木が「一大信仰・真理・宇宙的生命」などと表現した概念を「靈性」として提示する着想を得たのだと言うことができると筆者は考える。スウェーデンボルグの著作を翻訳したことが、鈴木が「靈性」という用語を独自の概念を現す表現として用いる可能性をもたらしたといえるだろう。スウェーデンボルグ思想が鈴木は「靈性」概念の形成に影響を与えたとするなら、それは訳語としての「靈性」が自身

⁴²⁹ 高橋（2003年）p.21。[]内筆者加筆。

⁴³⁰ 本稿 p.66 参照。

⁴³¹ 高橋（2003年）p.21。

の概念を現すための的確な表現であるという確信を得たことだと考えることができる。

d. 『日本的靈性』(1944年、昭和19年74歳) 432

1915年にスウェーデンボルグの『神慮論』を刊行した後、鈴木はスウェーデンボルグ思想について2つの論考をまとめた以外は触れることがなくなる。そして仏典や禅籍の研究に専心する。1921年に大谷大学教授となり、1934年には「楞伽經の研究」によって、大谷大学から文学博士号を授与された。その後の著作は、『楞伽經』『敦煌出土六祖壇經』『梵文華嚴經入法界品』(以上1934年)などの仏典研究や、『盤珪の不生禪』(1940年)『禪と日本文化』(1940年)『禪の思想』(1943年)などの禪に関するものを刊行した。⁴³³ そして1944年(昭和19年)に、代表作とも言われる『日本的靈性』を著したのである。

1890年(明治23年)20歳の時に書かれた書簡に初めて「靈性」という語を用いて以来、渡米直前の論考「安心立命の地」(1894年、明治27年24歳)と処女作『新宗教論』(1896年、明治29年26歳)において、鈴木は普遍的な宗教における「靈性」を論じ、独自の概念として提示した。桐田は、鈴木はこれらの著作の後「靈性」という語をあまり使用していなかったが50年を経て、「靈性」を中心概念とした『日本的靈性』を発表したとしている。⁴³⁴ しかし前節でも見たように、1910年(明治43年)から1915年(大正4年)の間スウェーデンボルグの著作を翻訳した際に訳語として「靈性」という語を多く用いているのである。スウェーデンボルグの著作に触発された鈴木は、スウェーデンボルグ思想の「靈魂」のような存在である「宇宙的生命」として「靈性」の概念を着想したと考えられる。以下で『日本的靈性』で論じられている「靈性」の概念を、鈴木の説明に従ってまとめてみる。この著作ではもっぱら禅仏教の世界観に立った説明がなされ、スウェーデンボルグ神学における「靈」的概念とは決別し、独自の概念として「靈性」を提起していると思われる。

靈性と言う文字はあまり使われていないようだが、これには精神とか、また普通に言う「心」の中に包みきれないものを含ませたいというのが、予の希望なのである。・・・いわば精神と物質の世界の裏にいま一つの世界が開けて、前者と後者とが、互いに矛盾しながらしかも映発するようにならねばならぬのである。これは靈性的直覚または自覚によりて可能となる。靈性を宗教意識と言ってよい。・・・靈性と言っても、特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と言っているはたらきと違うものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越している。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎としているが、靈性は無分別智である。これも分別性を没却して、それから出てくるという意ではない。・・・靈性の直覚力は、精神のよりも高次元のものであると言ってよい。それから精神の意志力は、靈性に裏付けられていることによって初めて自我を超越したものになる。いわゆる精神力なるものだけでは、その中に不純なもの、即ち自我・・・の残滓がある。これがある限り、「以和為貴(和を以て貴しと為す)」の真義

⁴³² 鈴木(1968年)『日本的靈性』。

⁴³³ 鈴木「著作目録」『鈴木大拙全集』第三十巻、東京：岩波書店、1970年 pp.652-654。

⁴³⁴ 桐田(2008年) p.17。

に徹し能わぬのである。・・・靈性は精神の奥に潜在しているはたらきで、これが目覚めると精神の二元性は解消して、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うものと言っておくのがよいかも知れん。⁴³⁵

鈴木が拠りどころとする禅仏教の概念において「無分別智」とは、通常の「認識判断作用」である「分別」を離れ、「主体と客体を区別し対象を言葉や概念によって分析的に把握しようとしないこと」を意味する。⁴³⁶ この引用から「靈性」は「無分別」の知恵であり、「靈性の直覚力」は「精神のよりも高次元」であるということ、そしてこの「靈性」が自らの中にあることを認め、それを「直覚」する感性を磨くことが「本当の意味での宗教」だということがわかる。しかしこの定義を見ただけでは「靈性」が何であるのか明確にとらえることは難しい。「靈性」は言語による説明を超えたものであると、鈴木は考えているからである。これは、「禅」という宗教の本質にも通ずる考え方である。鈴木は「禅」を次のようにとらえている。

禅は不立文字⁴³⁷でまた直示单伝⁴³⁸と云ふのである。言語文字は云ふまでもなく、思惟の符牒で、数学の数字及び符号と同じである。禅は概念を通して経験を云為しようとはしないで、経験に即せんことを企画する、経験そのままを单伝せんことを企画する。禅は靈をしてその自覚のままを赤裸裸に表現せしめんと努めるのである。それ故、自ら言語文字即ち概念を媒介として靈の自覚を浮き上がらせんとするものと、自らその選を異にせざるを得ぬのである。⁴³⁹

「禅」の指導は、符号に過ぎない文字言語を用いた概念を教えることではなく、経験をそのまま直接に伝えようとする。そのため概念を用いて「靈の自覚（靈性の直覚）」を説明しようとするものとは異なる方法を取らざるを得ないという。このような「禅」による生き方、考え方を身につけた鈴木「靈性」理解も、同様の態度で示される。つまり「靈性」を理解するためには、直接それを感じられるようになるしかない。概念として説明しようとしても、上で述べたような曖昧模糊とした表現でしかとらえられないのである。これは「禅者」としての鈴木大拙の著作に特徴的な描き方であるということができるかもしれない。そのため理論的に精密さを追究しようとしても、はぐらかされてしまう感が否めない。まさに禅問答である。このような描き方を鈴木自身の言葉で現わすと、次のようになる。

きちんと限定して話すことは、禅者の得意とするところではない。わかったやうなわから

⁴³⁵ 鈴木（1972年）pp.16-19。本稿では『日本的靈性』（岩波文庫）を引用原典とする。

⁴³⁶ 『岩波仏教辞典第二版』「無分別」参照、下線筆者。

⁴³⁷ 「不立文字」は禅宗の立場を表明する言葉。悟りに至るために文字（言葉）による教示は役に立たない、また悟りの境地を表現するのに文字（言葉）は十分ではないという意味。『岩波仏教辞典第二版』「不立文字」参照。

⁴³⁸ 「直示单伝」は禅宗の基本とされる指導方法。言葉や概念、思想などを媒介とせず、直接弟子を悟りに到らせること。通常は「直指单伝」と表記される。『岩波仏教辞典第二版』「直指」参照。

⁴³⁹ 鈴木（1969年）『禅の思想』p.152。旧漢字は現代表記に改めた。

ないやうなところ — ここに人間生活の実際があつて、摩訶不思議又は不思量底の思量と云ふことになるのである。⁴⁴⁰

禅者は文字言語による厳密な議論が得意でなく、人間生活の経験の実際に即して「摩訶不思議」な「思量（思考）」を否定した境地を感得させることを務めとしているということである。

以上この章の考察をまとめると次のようになる。鈴木大拙が『日本的靈性』で提示した「靈性」という概念が着想されたのは、鈴木がスウェーデンボルグ思想に出会う以前、また本格的に禅修行を始める以前のことであった。20歳のときに経験した母の死による直観的洞察から、宇宙的宗教意識ともいふべき「靈性」の存在を意識するようになったのである。21歳で上京後、円覚寺での禅修行から仏教的世界観を修得、「靈性」概念は仏教を基盤としたものとして形成されることとなった。

渡米後に、エドマンズを介してスウェーデンボルグ思想に出会った鈴木は、科学的観察の手法で記述された「靈界」のありかたとその原理を知ることにより、鈴木「靈性」がスウェーデンボルグの「神的生命・靈魂」に近い概念であることを認識した。これは、「靈性」概念が西洋のキリスト教を基盤とした神秘主義にも通ずる普遍性を確認する機会でもあったと言える。しかし鈴木「靈性」概念は「実我としての靈魂」を認めない仏教の立場を取っており、「実我としての靈魂」である「靈界の人類」の存在を基盤とするスウェーデンボルグ思想と相入れないものである。「実我としての靈魂」についての異なる立場が、スウェーデンボルグの思想から鈴木が離れていった理由と考えることができる。

スウェーデンボルグの著作を翻訳した際に、鈴木は「靈性」という訳語を用いた。これは「神的生命」としての'soul'が「靈魂」と訳されると、仏教の「実我としての靈魂」と混同され、仏教概念に詳しい読者に混乱が起ると考えられたからである。当時キリスト教関係の著作の翻訳に「靈性」という語が使われており、鈴木自身も『新宗教論』のなかで資料の引用に「靈性」を訳語として用いている。スウェーデンボルグ思想の訳語として用いた語であったが、鈴木はこれを独自の概念を現す用語として採用した。これにより、キリスト教を含むすべての宗教に内在する普遍的「真理」として「靈性」という概念を提示できるようになったのである。そして1944年に刊行された『日本的靈性』で禅仏教に基づく概念として「靈性」を提示した。ここで鈴木はスウェーデンボルグ思想から離れて、仏教的世界観を背景とした独自の「靈性」概念を形成させたのである。

鈴木大拙の「靈性」概念の形成にどの程度スウェーデンボルグ思想の影響があったのか。「靈性」は鈴木「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「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「靈性」概念形成の一部を担ったと解釈することができる。

⁴⁴⁰ 鈴木（1969年）『禅の思想』p.156。旧漢字は現代表記に改めた。

第五章 新井奥邃の「心」との対比⁴⁴¹

鈴木「靈性」概念の特質を解明するために、スウェーデンボルグ神学に加えて新井奥邃の神学思想をとりあげてこの章で考察する。新井奥邃は、渡米時に滞在したトーマス・レイク・ハリス（1823-1906）の「新生同胞教団」でスウェーデンボルグ思想にふれ、影響を受けたと考えられることは前章で見た通りである。新井の神学思想をこの考察に加えるのは、鈴木とスウェーデンボルグとの比較に新たな視点を加え、それぞれの特性をより明確にとらえる一助になると考えたからである。新井の神学は西洋のキリスト教と東洋の儒教を結びつけたものであり、そのような神学思想の「靈」的概念は「靈性」の普遍性を考える上で大きな示唆を与えるものであると考える。また、西洋と東洋の宗教における「自我」の扱いの違いについての洞察も可能にするものであるととらえるからである。

新井奥邃（1846-1922）は、キリスト教神秘主義神学のスウェーデンボルグに影響を受けたキリスト者であるとともに、幼少期からの儒学の素養によって朱子学を自身の日常倫理の基盤とした宗教者であった。新井は両者の宗教思想を融合させ、特異の神学を構築、実践してそれを弟子にも授けたようである。その宗教観は、鈴木「靈性」やスウェーデンボルグの「神的存在」と同じく個人の中に「靈」的中心を認めてその活力によって人間が生かされているとしていることから、両者の「靈」的概念と共通するものであると筆者は考えている。この「靈」的中心を新井は「心」と呼ぶ。この章では、新井の「靈」的概念としての「心」が、鈴木やスウェーデンボルグの概念とどのように異なるか、共通する部分は何かをさぐる。

新井奥邃は幕末から大正にかけて、自己の信仰に忠実に生きた宗教実践者であった。儒学を修めた上でアメリカに渡り、スウェーデンボルグ思想の影響を受けたトーマス・レイク・ハリスのコミュニティーで自給自足の生活を送り、神学的思索を深めた経験を持つ。その間にキリスト教を基盤とした独自の宗教観を形成、帰国後は少数の弟子に教えながら説教と著述を中心とした信仰生活を送ったという。

新井は足尾銅山鉍毒事件で知られる田中正造の晩年の師であったことなどから注目され、研究され始めている。⁴⁴² また新井の「普遍的な宗教性」は、「靈性論」として鈴木大拙の「靈性」概念と対比されるべきものであると受けとめる者も出ている。若松英輔は次のように述べて新井奥邃を評価している。

奥邃は、近代日本における極めて独創的な思想家だが同時に、もっとも高次の意味において伝統的な世界にも生きた哲学者だった。どこまでも自己の内心の出来事に忠実でありながら同時に、普遍的な宗教性、すなわち靈性の世界に開かれている人物でもあった。靈性論における奥邃の態度は、スウェーデンボルグとの関係、あるいは鈴木大拙との対比におい

⁴⁴¹ この第五章は、『ICU 比較文化』48、2016年に掲載された拙稿、那須理香「新井奥邃の神学思想における「靈的」概念－鈴木大拙の「靈性」との対比－」を改訂したものである。

⁴⁴² 瀬上正仁（2001年）p.213。

てさらに論及すべき問題が残されている。⁴⁴³

新井の神学は、スウェーデンボルグ思想の影響をうけつつも東洋思想の代表として儒学をバックボーンとした独自の宗教性を追究し、その信仰は「霊」的深化をめざしたものである。「霊」的内面を進化させ、その感性を充実することが人間のあるべき姿であるにとらえる点において、鈴木大拙の「霊性」概念に共通する宗教性を持っていると考えられる。

禅仏教の立場から「霊性」を提唱する鈴木大拙の宗教概念を考察する上で、儒学、キリスト教を基盤とした新井の思想における「霊」的概念と比較対照することは、その普遍的宗教観を検証する方法として有効なものであると筆者は考える。また両者の「霊」的宗教観の共通点は、普遍性の現われであると解釈できる。このような立場から新井の「霊」的思想を明らかにし、鈴木大拙の「霊性」概念解明の一助としたい。

本章では、新井奥邃の人物と宗教観を見たうえで、新井の「霊」的概念がどのようなものであるかを考察する。新井の神学のうち「儒基一如」⁴⁴⁴と呼ばれる儒学とキリスト教神学の融合がどのようなものかを探ることは、独創的な神学思想を構築した新井の「霊」的宗教観を明らかにするうえで重要である。

1. 新井奥邃の人物と宗教観

a. 略歴

新井奥邃の略歴は以下の通りである。⁴⁴⁵

- 1846年（弘化3年）0歳 仙台藩士（元呉服商）の次男として仙台北櫓町に生まれる
- 1852年（嘉永5年）6歳 藩校養賢堂に入学
- 1866年（慶応2年）20歳 江戸遊学—昌平黌に入学するも学風が合わず、安井息軒の三計塾に移る
- 1868年（慶応4年 / 明治元年）3月 22歳 帰藩
5月 軍務局議事に任命される
9月 脱藩、函館へ
- 1870年（明治3年）11月 24歳 森有礼の紹介で米国行き決定
仙台藩脱藩の赦免
- 1871年（明治4年）3月 25歳 森に伴われトマス・レイク・ハリスの「新生同胞教団」

⁴⁴³ 若松英輔「跋文 地下水脈の巨人— 新井奥邃の霊性」春風社編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年 p.247。

⁴⁴⁴ コール ダニエル・金泰昌編『公共する人間 5 新井奥邃 公快共楽の榮郷を志向した越境者』東京：東京大学出版会、2010年 p.5。「儒基一如」という術語はコール ダニエル独自の表現である。新井自身は自己の信仰について分析的に見ることはしなかったようである。キリスト者という自覚のもとに、信仰生活を送っていたのではないだろうか。

⁴⁴⁵ 新井奥邃著作集編纂会編『新井奥邃著作集』別巻、横浜：春風社、2006年、工藤直太郎『新井奥邃の思想』（新井奥邃の人と思想 1）東京：青山館、1984年、瀬上（2001年）参照。

- (ニューヨーク州ブロクトン) のコロニーに入る
- 1875年(明治8年) 2月 29歳 ハリスとともにカリフォルニア州サンタ・ローザに移る
- 1896年(明治29年) 50歳 *Inward Prayer and Fragments* (『新井奥邃著作集』第一卷 1-1、横浜：春風社、2002年、工藤直太郎訳「内観祈禱書と断章録」『内観祈禱録・奥邃先生の面影』東京：青山館、1984年) を刊行
- 1897年(明治30年) 51歳 *Second Book of Fragments* (『著作集』第一卷 1-2、和訳「断章録第二」同上) 刊行
- 1899年(明治32年) 8月 53歳 帰国
- 1900年(明治33年) 54歳 手稿本『奥邃小言』(『著作集』第一卷 1-3)
- 1902年(明治35年) 3月 56歳 小関太平治編『読者読』(『著作集』第一卷 1-4) 政教社より刊行
- 1904年(明治37年) 3月 58歳 巢鴨町の「謙和舎」に移る
- 1906年(明治39年) 1月 60歳 刊本『奥邃語録』刊行(『著作集』第二卷 2-3)
11月 『奥邃語録 謙』刊行(『著作集』第二卷 2-4)
以後1911年10月まで24頁の『奥邃語録』をほぼ毎月刊行
- 1921年(大正10年) 75歳 血管硬化症亢進、寝たきりとなる
- 1922年(大正11年) 6月16日 76歳 逝去

新井奥邃の生涯は大きく三期に分けられる。25歳で渡米するまで儒学を修めた時期、その後53歳で帰国するまでハリスの「新生同胞教団」で信仰生活を送った時期、そして帰国後学寮「謙和舎^{けんわしや}」で弟子たちとの共同生活のなかで「新しいキリストの道」⁴⁴⁶を追究した時期である。

新井は幕末1846年(弘化3年)、元商人の仙台藩士の二男として仙台本櫓町に生まれ、6歳から藩校の養賢堂に入学、学頭の大槻磐溪(1801-1878)⁴⁴⁷らから孔孟思想と朱子学を学んだ。優秀であったため20歳の時に江戸遊学を命じられ、昌平黌に入学したが学風に満たされず安井息軒(1799-1876)の三計塾に移った。⁴⁴⁸これは、新井が青年期から自己の学問的姿勢や内的欲求に忠実な態度を貫く資質を持っていたことがうかがえるできごとである。

1868年(慶応4年/明治元年) 22歳で帰藩、軍務局議事に任命されるが、仙台藩が降伏すると脱藩して徹底抗戦を目指す榎本武揚のいる函館へ向かった。函館でロシア正教のニコライ神父に出会い、漢訳聖書によってキリスト教教理を学ぶ。キリスト教に魅了された新井は次のようにその感動を表わしている。

⁴⁴⁶ 瀬上(2001年) p.37。

⁴⁴⁷ 大槻磐溪は幕末から明治初期の朱子学者。日本初の蘭学入門書『蘭学階梯』を著した蘭学者大槻玄沢の息子。

⁴⁴⁸ 新井奥邃著作集編纂会編(2006年) p.11。

その道たるや、その高尚なること儒・仏両教の比にあらず、かつそれこの道たる、貴賤上下の別なく、これを解得するを得べきの正道なり。予（自分は）いよいよこれを聞きほとんどその教義に服せり。⁴⁴⁹

初めてキリスト教に接した新井は、それまで親しんでいた倫理規範としての儒教や葬式儀礼と化していた仏教に比べて「高尚」な教理を持ち、身分や貴賤の差別を認めない信仰に非常な魅力を感じ、自分の「正道」であると認めるようになったようである。新井のキリスト教との出会いは神秘主義的な傾向が強いロシア正教であった。⁴⁵⁰ ここにキリスト教による新井の初めての「霊」的触発があったといえることができる。⁴⁵¹

その後仙台に戻っていた新井は森有礼の招きに応じて上京、森が渡米した折に心酔した宗教家トーマス・レイク・ハリスの「新生同胞教団」に参加するために、1871年（明治4年）25歳でニューヨーク州ブロクトンに渡った。「新生同胞教団」はスウェーデンボルグ主義やユートピア的社會主義⁴⁵²、ハリス自身の心靈主義的傾向を併せ持つ教団で、農業を主とした労働奉仕から各個人の「新生」⁴⁵³を目指して共同生活を送る組織であった。新井晩年の弟子工藤直太郎によると、ハリスの教団で新井は「昼は耕作に、夜は思索と祈禱に捧げ、信仰を内に掘り下げて行った。」とのことである。⁴⁵⁴ また別の資料から、新井がハリスの著作や出版物の校正・印刷など教団の教義面での仕事を担当していたという報告もある。⁴⁵⁵

しかし現世利益的要素の強いハリスのキリスト教布教活動を嫌った新井は、ハリスの社会活動には参加せず、「ひたすらに自己を内部より改造せんとする慎独による救いの祈り」としての「内省的祈禱」に打ち込んだと工藤はとらえている。この祈禱集が後に *Inward Prayer* (1896)

⁴⁴⁹ 瀬上（2001年）pp.26-27。

⁴⁵⁰ 工藤（1984年）pp.19, 21, 247 参照。工藤によれば、奥遼がロシア正教に入信して最も感銘を受けたのは「その勤行の神秘性と、その独特の聖霊説に付随する静黙と静寂観であった」とのことである。また、函館で新井が出会ったロシア正教の信仰は「新約聖書コリント前後書」のそれであったという。これは使徒パウロが記したとされるもので、人間を「霊・魂・体」の3つの領域に分けてとらえる「霊」的宗教観であり、スウェーデンボルグ神学にも通ずるものである。新井がハリスの教団に参加した際、その書齋でスウェーデンボルグの著作を読んだと考えられているが、そこには函館ですでに魅了されていたロシア正教の教理に類する「霊」的神学をより深く学ぶ喜びもあったのではないだろうか。小野寺功「大地の人間学」『清泉女子大学紀要』40、1992年 pp.45-46 参照。

⁴⁵¹ 「「霊」的触発」は筆者のことばだが、神秘主義的体験などが触媒となって霊的感性が一気に開花することを現わすものとする。鈴木大拙も母の死の体験から「「霊」的触発」を受け、「霊の不滅」を信じるようになったといえることがある。鈴木（1989年）pp.79-80 参照。

⁴⁵² ユートピア的社會主義はイギリスのロバート・オーエン（1771-1858）やフランスのフランソワ・マリー・シャルル・フーリエ（1772-1837）の提唱した農業主体の共同組合構想である。

瀬上（2001年）pp.30-31。

⁴⁵³ 「新生」はスウェーデンボルグ思想の概念で、信仰の深化や精神的成長から人間が霊的に生まれ変わるプロセスのことである。人間の内部にある宗教性に気づくことによって霊的に目覚めることができるととらえられている。鈴木大拙の「霊性」的直覚の覚醒と同様の概念であると考えられる。高橋（1997年）pp.84, 89、鈴木（1972年）p.17 参照。

⁴⁵⁴ 工藤（1984年）p.22。

⁴⁵⁵ 瀬上（2001年）p.31。

としてまとめられ刊行されたものである。⁴⁵⁶

上述工藤の説明引用中の「慎独」とは、中国明朝末の陽明学者劉念台（1578-1645）が重視した概念で「一人の人間として、自己に誠実で、内面的に充実した態度をとること」であり、「内的に充実した確固たる個人であることがあらゆる実践の内的基盤となる」という儒学の修養思想である。「慎独」は「宋明の新儒学体系の中で重要な役割を果たすものであった」という。⁴⁵⁷ 工藤の理解によれば「慎独」は「我欲、私意を消尽して、無我となり、万物一体の生氣が生ずる。私我を万物一体の本源に帰寂して、主静を保つこと」とする修養の方法であり、新井が青年期の儒学修学の際この「慎独」による修養を自己の信仰の姿勢として身につけたと考えている。⁴⁵⁸

「慎独」はまた、仏教の坐禅による修養と同類のものであるとも考えられる。坐禅は「ひたすらに心を安定し、集中して真理の観得に努める」修行であり、「無我の境に入り、悟りの道を求める」ものである。⁴⁵⁹ 儒学を基礎とする新井奥遼の「靈」的宗教観は、禅から発した鈴木大拙の「靈性」概念と、東洋思想の基盤を通して共通の「靈」的信仰の要素を持っていたと考えることができる。両者ともに、自己の内面に集中することによって心の乱れを取り除き、無我の境地に達するという宗教観を持っていたのである。「慎独」を修養の第一とした劉念台はその「工夫（手段）」として「静坐法」を提唱しているが、新井もこの「静坐法」を実践していたと思われる。「静坐」と禅仏教の「坐禅」について、後に新井と鈴木との「靈」的感性修養の方法を比較する際に詳しく考察する。新井がロシア正教やハリスの教団で出会ったキリスト教を受け入れつつも、基礎となった信仰の姿勢が儒学の「慎独」であったことは、新井の宗教観を考える上で興味深いことである。

渡米後 28 年間ハリスの教団にいる間に、新井はスウェーデンボルグ思想と出会い、その神秘主義的キリスト教神学に精通したと思われる。ハリスは「靈界のスウェーデンボルグから直接教えを受けた」という霊能者アンドリュー・ジャクソン・デービス（1826-1910）の影響でスウェーデンボルグの著作を読破、書齋には多数のスウェーデンボルグ思想の蔵書があったという。そして新井はそれらの著作を目にし、スウェーデンボルグ神学に魅了されたようである。⁴⁶⁰ スウェーデンボルグ神学の研究者である瀬上正仁は、「概して難解な用語や文体によって示されている新井奥遼の思想」を理解するためには、スウェーデンボルグ神学を拠りどころとすることが必要であると考えている。「スウェーデンボルグ思想が奥遼の思想の一部分となっているというよりも、むしろその原点あるいは骨格部分として存在する印象をつよくもつ」このことである。⁴⁶¹ 新井の神学思想におけるスウェーデンボルグ神学の影響については、この

⁴⁵⁶ 工藤（1984年）p.22。

⁴⁵⁷ 日原利国編『中国思想辞典』「慎独」東京：研文出版、1984年参照。

⁴⁵⁸ 工藤（1984年）p.21-22。工藤はまた新井の信仰の基礎が、江戸の儒者安井息軒のもとで修養した「無我と無欲」の道であるともとらえている。これは仏教の「無我説」に通ずる修養概念であると筆者は考える。新井が修得した儒学と仏教が、「無我」という世界観を共有していることに注目したい。

⁴⁵⁹ 高崎直道『仏教入門』東京：東京大学出版会、1983年 p.151、『小学館 精選版日本国語大辞典』「坐禅」参照。

⁴⁶⁰ 瀬上（2001年）pp.30,32。

⁴⁶¹ 同上 pp.45-46。

章で後に考察する。

1899年(明治32年)53歳の時に、新井は「二枚の下着ももたず」⁴⁶²「鞆一つ、洋傘一本を携えて」⁴⁶³帰国、持ち帰った書籍は自身の著作 *Inward Prayer and Fragments* (1896) , *Second Book of Fragments* (1897) のみであったという。物質主義を極度に嫌い、自身の著述や肖像が残ることさえも良しとしなかった新井の人物については、帰国後に起こした塾の「謙和舎」と一般向け「講壇」の「大和会」のメンバー、そしてその教えを聞いた少数のキリスト教関係者にしか知られることがなかった。⁴⁶⁴ 『新井奥邃著作集』は、謙和舎や大和会で配られたパンフレットなどを弟子の永島忠重が編んだ『奥邃広録』をもとにまとめられたものであるという。⁴⁶⁵

帰国後4年経って、平沼延次郎という横浜の資産家の支援で巣鴨に寄宿舍「謙和舎」が完成、数人の書生たちと共同生活をしながら信仰を深め、実践していった。この学舎の名前の由来は「儒教の「謙和」の二字」であるとともに、「コリント後書」の「謙」と「和」の信仰とに基づいて名付けられたという。これも新井の儒教とキリスト教の信仰の融和がみてとれる一例である。⁴⁶⁶

「謙和舎」で新井は『朱子大学或問』の抄訳を『同志家訓』⁴⁶⁷としてまとめ、弟子たちに講義した。当時の知識層の常識であった漢文の知識を身につけるとともに、倫理規範としての儒学の教養を体得するという教育的意図があったようである。

二三の少子初等漢文を学ばんと請ふ、乃ち為めに朱子大学或問中日常の工夫に切実なる者数条を抄出して以て授く。・・・朱学は支離に亘るとの譏あるも、而れども亦实用の却て多く其書に存する有り。其心に於て正を期して詐なきを見る。漢籍多しと雖も其純粹にして涵養の素となる者実に鮮し。此書を採る所以なり。⁴⁶⁸

新井は『朱子大学或問』が、日常生活の規範となる実用的な教えを正しく記しているとして高く評価し、これを教書として用いた。帰国後の新井はキリスト教信仰を忠実に守り実践することを自身に課していたが、同時に弟子たちには儒学の基礎を教授することを厭わなかった。西洋文化の基盤であるキリスト教と東洋思想の真髄である儒教という、いわば二つの相反する宗教思想が違和感なく融和し、独自の信仰意識が形成されたのが新井の宗教観であった。⁴⁶⁹

462 瀬上(2001年) p.32。

463 工藤(1984年) p.26。

464 同上 pp.32-33,245。

465 同上 p.130。

466 同上 p.28。工藤によれば、コリント後書の「謙」の信仰は「これすぐれて大いなる能力の吾等より出ずして神より出ることの頭れんためなり。」(三-5)、「和」の信仰は「神はキリストに依って、われらを和らかしめ、かつ和らかしむる職^{つと}めをわれらに授けたまえり。」(五-18)によるという。工藤は晩年の弟子として、新井の「謙和」の精神を聞き伝えていたようである。

467 新井奥邃『大学或問抄 同志家訓』『新井奥邃著作集』第五卷、横浜：春風社、2001年所収 pp.187-241。

468 新井奥邃(2001年)『同志家訓』 p.189。

469 二つの相反する価値を持つものの融合的関係を新井は「二而一^{にして}」という概念で表現してい

「謙和舎」の一般向け講義の例会である「大和会」には様々な職業の者が集まったという。その中には足尾銅山鉍毒事件で公害訴訟を行っていた田中正造もいた。田中は時々「謙和舎」に新井を訪ねては、話を聞き英気を養ったという。田中の日記に「久し振りに新井奥邃氏を訪うて泊す。殆ど深山に寝たるが如し。清風静かに身边を払い、神心清きを感じず」とある。⁴⁷⁰ 「謙和舎」が「殆ど深山」のような「清風静かに身边を払い、神心清きを感じず」ることができる「神霊舎」のような場所であったことがうかがえる。新井の信仰による神聖な雰囲気満ちていた場所であったようである。

「謙和舎」と「大和会」の読み物として、新井は毎回冊子を執筆して配布した。工藤によればそれらは「人に読ませるといよりも、奥邃自ら自立自戒の資としたものであった」という。冊子の題は次のようなものがある。⁴⁷¹

教訓自読・難録・二十二葉・大和会読中・参伍録・立信記・信・手控書・告別遺言・
投火草・家訓補・名実閑存・静間読・不求是求 等

これらは後に『奥邃広録』としてまとめられ、新井の資料として残された希少な著作として読まれることとなった。新井は1921年秋寝たきりになるまで、このような冊子の配布刊行を続け、1922年(大正11年)76歳で没す。世田谷森厳寺に埋葬された。

b. 「儒基一如」の宗教観

儒学は江戸期から知識階層の基本的教養として、藩校やその他の教育機関で教えられていた。⁴⁷² 当時の書き言葉の基礎であった漢文を修得するとともに日常生活の倫理規範として武家の子女や、裕福な商家の子弟などにも必須の修学課程であった。新井は元商家出身の仙台藩士の父の下で儒学教育を受け、6歳で藩校の「養賢堂」に入学するほどの才能を見せ、江戸で安井息軒の弟子になるなど儒家として大成できる域にまで達していた。つまり新井の思想的アイデンティティーは儒学に始まったのである。それが、函館でロシア正教に出会い心酔したことで、儒学の倫理とキリスト教の「霊」的神学を融合させた独自の信仰を生きるようになった。コール・ダニエルはこれを「儒基一如」の思想と呼び、次のように定義している。

彼が身につけていた儒教の人倫観や慎独の精神が動員され、キリスト教と儒教双方を捉え直し、活かし合い、己の生の糧としてのみならず、他者との共同生活の指針ともなり、社会不正と人心に潜む自己絶対視・自己美化を見抜く眼識を培ったこと(「思想的営み」)……

る。これは新井の宗教観を現す重要なキーワードのひとつである。瀬上(2001年) pp.60-61、工藤正三「新井奥邃を理解する手がかりとして」『知られざるいのちの思想家新井奥邃を読みとく』横浜：春風社、2000年 pp.8-9。新井の「二而一」と鈴木大拙の「即非の論理」の類似性については本稿 pp.126-127 注 504 参照。

⁴⁷⁰ 工藤(1984年) p.80。

⁴⁷¹ 同上 pp.38-39。

⁴⁷² 儒学は、明治期の近代化とともに教育の中心的役割を終えたように一般に考えられているが、実は明治から大正、昭和前期まで教育倫理としての役割を「教育勅語」を通して果たしていたのである。小倉紀蔵『朱子化する日本近代』東京：藤原書店、2012年 pp.263-266 参照。

わたしはそれを《儒基一如》と呼んでいる。⁴⁷³

陽明学研究の第一人者吉田公平も、新井奥邃の著作を読むと「朱子学の概念を駆使してキリスト教神学を開示したものであるという読後感がいかにも濃厚」であるとして、西洋思想の基盤であったキリスト教を当時の日本思想の原点であった朱子学（新儒教）の用語を用いて解説していると解釈している。⁴⁷⁴ これは二つの異なる宗教思想が新井の中で齟齬なく結びつき、独創的な信仰として完成していたことを示すとらえ方だといえる。

キリスト教神学の側からは小野寺功が、新井の信仰が「儒教的至誠」と「福音的靈性」が結びついたものであるとして、新井の「「誠」の聖霊論的把握」を自身のカトリック聖霊神学の中心概念として据える新しい神学の構築を試みている。小野寺は「日本儒教の根幹をなす「誠」が新井によって「福音的に解釈し直され」て、初めて「キリスト教が日本に根を下ろす」ことができると考えている。⁴⁷⁵ 「誠」すなわち「神」であるとする次の引用が、端的に新井の「儒基一如」の信仰を物語っている。

誠は宇宙に貫在せざるなし。此極の胸中より、彼極の胸中に至るまで、萬方に全貫する者、是れ誠なり。乃ち至誠なり。神なり。是故に己を誠にするの道は、其始め有神の無我に向って謙然又虚然として我が胸中を開くに如くはなきなり。⁴⁷⁶

ここで新井は、「神」が「誠・至誠」という「靈」的資質であると考えている。「誠」は全宇宙に存在し、すべての人間の胸中にある。人間が己を「靈」的に進化させ、神に近づくためには、自分の胸中の「誠」に対して自己の我を捨てて謙虚に心を開くことが肝要であるという。小野寺はこの「靈」的資質としての「誠」が、キリスト教神学の「三位一体論」における「父なる神・子としてのキリスト・聖霊」のなかの「聖霊」と同質のものであるととらえている。そして「儒教」倫理の浸透した日本にキリスト教が真に同化し「根を下ろす」ためには、「聖霊」が「誠」の「靈」的解釈であるとする立場を取る新井の神学を拠りどころとするより外に道はないと考えている。⁴⁷⁷

新井奥邃が1868年函館でロシア正教に出会い、初めてキリスト教の教理を学ぶことになった時に用いた聖書は、当時日本で流布されていた漢訳聖書であった。聖書が中国語に翻訳される際に、宗教概念を表わすために儒教の語彙を用いたということが考えられる。新井が接した聖書そのものの中にも儒教の影響があったかもしれないということである。しかし新井の場合はキリスト教の教理自体に魅了され、自身の信仰としたのであり、その理解を助けるものとして儒教の言葉で表現された聖書に親しみを覚え、キリスト教理解を促されたということは考えられる。ともあれ当時の漢訳聖書が、新井奥邃の中で儒教とキリスト教の融合を促す一助とな

473 コール ダニエル・金泰昌編（2010年）p.5。

474 吉田公平「新井奥邃と儒教」春風社編集部編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年 p.100。

475 小野寺功「新井奥邃の信仰思想」『清泉女子大学紀要』30、1982年 p.91。

476 小野寺（1982年）p.91。引用原典は新井奥邃『奥邃広録』第三巻、東京：大空社、1991年 p.476。

477 小野寺（1982年）p.91。

ったという推察は可能である。

新井の著述のうち『家訓補』⁴⁷⁸において「誠」をとりあげ、「神の国」の実現のために各自の「意」が「誠」となることが必要であると説いている部分があるが、これをもとに新井独特の神観をみよめる。『家訓補』は『朱子大学或問』の中から新井が講義のためにまとめた『同志家訓』を補う形で、弟子たちに語られたものである。この中でキリスト教の「神観念」や「倫理道德」が儒教と矛盾なく説かれているのである。⁴⁷⁹

夫れ神を思ふの道は（大学の語を以てすれば）明德を天下に明らかにするに在り。其務を勤むるの要は、其意を誠にするに在り、意若し誠ならざれば、私慾隠匿して神息を毒害す、良貴の心甚だ其中に苦む、罪惡なるもの現実を図るの証なり、若し其意を誠にして其心を正しうするを為さずんば、神の国我が身中に敗れて禍乱天下に及ぶ、故に天子より庶人にいたるまで皆其意を誠にするを以て本となす、其意能く誠なれば、家国天下一以て貫くべきなり、⁴⁸⁰

この引用部分は『大学』「経」第一節、第四節から第六節の論説を背景としたものであると考えられる。

『大学』「経」

第一節：大学の道は、明德を明らかにするに在り、民を新たにするに在り、至善に止まるに在り。

第四節：古えの明德を天下に明かにせんと欲する者は、先ず其の国を治む。其の国を治めんと欲する者は、先ず其の家を^{ととの}齊う。其の家を齊えんと欲する者は、先ず其の身を修む。其の身を修めんと欲する者は、先ず其の心を正す。其の心を正さんと欲する者は、先ず其の意を^{まこと}誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先ず其の知を致す。知を致すは物に^{いた}格るに在り。

第五節：物格りて後に知至る。知至りて後に意誠なり。意誠にして後に心正し。心正しくして後に身修まる。身修まりて後に家齊う。家齊いて後に国治まる。国治まりて後に天下平らかなり。

第六節：天子自り以て庶人に至るまで、壹是に皆な修身を以て本と為す。⁴⁸¹

新井は、『朱子大学或問』を解説した『同志家訓』にこれらの論説を取り上げ、弟子たちに講義していた。さらに『家訓補』で、自らの「神」への信仰を『大学』の用語を用いて語っているのである。

まず新井の神学で、「誠」が最も重要な信仰概念であることは『大学』の倫理と一致してい

⁴⁷⁸ 新井奥邃『家訓補』『新井奥邃著作集』第五卷、横浜：春風社、2001年所収。

⁴⁷⁹ 工藤正三「解題」新井奥邃『新井奥邃著作集』第五卷、横浜：春風社、2001年 p.471。

⁴⁸⁰ 新井（2001年）『家訓補』pp.247-248。

⁴⁸¹ 島田虔次『大学・中庸』東京：朝日新聞社、1967年 pp.24-35,39-52 参照。

る。そして「明德を明らかにする」とは「意を誠にすること」であり、これを天下に明らかにすることが人の務めであるとする。『大学』では公の包括的な概念としての「天下」から「国」、「家」、「身」、「心」、「意」という人間の私的存在の要素まで階層的に論じているという特徴があるが、新井もこれを踏襲し最終段階として位置づけられた「意」から逆に「心」、「身」の順で「誠」が実現できなければその「禍乱」が「天下」に及ぶが、「意」が「誠」ならば「家国天下」すべてに「誠」が貫かれるとしている。新井の信仰のうち「誠」を貫くことで個人も世界も秩序が保たれ平安がもたらされるとする点は、『大学』の儒教倫理と一致している。

一方『家訓補』の引用の中で新井独特の信仰概念を表わす部分は、「明德を天下に明らかにする」目的が「神を思ふの道」を実現すると捉えていること、「意」が「誠」にならない時に「神息」が「毒害」を被り「神の国」が「我が身中に敗れ」ることになるという宗教観である。儒教の「明德」がキリストの「神の道」をもたらすための一つ的手段として語られていることに注目したい。また「神息」はスウェーデンボルグ神学の用語の「人間の霊的成長を援助する神的活動」⁴⁸²のことであるが、人の「意」が「誠」でない時にこのような「神的活動」が阻害され「罪悪」が生じてしまうという。そして「誠」が実現しない場合には、人間の内に秘められていると新井が考える「神の国」における「霊」的成長の戦いに敗れることになってしまう。新井は「明德」や「誠」という儒教の用語を用いながら、自身のキリスト教神学の真髄を説明しているのである。次の節では、スウェーデンボルグ神学の影響が顕著に見てとれるとされる新井の神学概念について考察する。

c. スウェーデンボルグ神学との関連

スウェーデンボルグとの関連から新井奥邃の神学を分析した先行研究は、スウェーデンボルグ神学研究者の高橋和夫（2010年、2014年）の論考⁴⁸³と、神道とスウェーデンボルグ神学との関連を研究している瀬上正仁（2001年）の著作など多くはない。そのうち瀬上の研究は、新井の神学思想の特徴的な概念を取り上げてスウェーデンボルグ思想と比較している。瀬上は新井の思想のなかで、次のような概念がスウェーデンボルグ神学と密接な関係を持つものとして紹介している。

「神戦」と「新生」の思想・「有神無我」の思想・「私我」についての思想・
「三位一体」と「聖霊」についての思想・「日用常行」の思想・「父母神」の思想・
「二而一」の思想・「愛」の思想・「度」の思想 等⁴⁸⁴

「新生」は新井が滞在したハリスの教団のモットーとして掲げられたものと紹介した概念であるが、「信仰の深化や精神的成長から人間が霊的に生まれ変わるプロセス」を表わすスウェ

⁴⁸² 瀬上（2001年）p.54。

⁴⁸³ 高橋和夫「新井奥邃とスウェーデンボルグ」コール ダニエル・金泰昌編『公共する人間 5 新井奥邃 公快共楽の榮郷を志向した越境者』東京：東京大学出版会、2010年、高橋和夫「奥邃の『霊界』観と『靈魂』観 - スウェーデンボルグとの関連において」春風社編集部編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年。

⁴⁸⁴ 瀬上（2001年）pp.47-65。

一デンボルグ神学の根本概念であった。新井のキリスト教思想においても「根幹を形成する」思想であるとされる。瀬上によれば、これは「人間が自らの慾や怒や私我と戦ってそれに勝つこと（＝神戦）で、新たに生まれ変わり（＝新生）、・・・人間の本来の姿（＝新人）になる」というものである。⁴⁸⁵ スウェーデンボルグ神学と共通する特徴としてとらえられる部分は、自らの悪と戦うのが「実はその人間自身ではなく、人間の内奥にあってその「新生」を支えよう」とする「主なる神イエス」であるという点である。⁴⁸⁶ 「主なる神イエス」とは、ここでは「地獄」と戦って勝利した「イエス」の「霊」的特性、あるいは「聖霊」の力と言い換えることができる。新井もスウェーデンボルグ神学と同様、このような「イエス」の「霊」的特性すなわち「聖霊」の力が「人間の内奥」の深い部分に本来的に存在していると考えていた。

新井の「三位（父なる神・子なるイエス・聖霊）一体」と「聖霊」の思想も、スウェーデンボルグ神学の教説と一致しているという。⁴⁸⁷ スウェーデンボルグによれば「父・子・聖霊」の「三位一体」の関係は、「父とは神の霊、子とはその神の身体、聖霊とはその子の神的活動であり、それらは人間の霊魂と身体と活動性とが一体となっているように一体である」と考えられている。このうち「聖霊」は「人間の霊的成長を援助する神的活動、あるいは聖言の働きのすべて」のことであり、聖書では「息（＝呼吸）」と表象されているという。⁴⁸⁸ 新井にとっての「聖霊」も同じく「神の生命」あるいは「神の息」として「人間の神性を導く神の働きそのもの」と考えられている。⁴⁸⁹

「神の息」すなわち「神息」は、新井著『家訓補』の引用にもある用語だが、上のスウェーデンボルグ神学の概念から考えれば、新井の意図する意味が明確になる。これは「人間に内在する神の働き」としての「聖霊」なのである。新井の *Inward Prayer and Fragments* を翻訳した工藤直太郎は、「神息」という言葉が極めて難解でどう解釈したらいいのか「正直いってわからない」と述べている。⁴⁹⁰ 新井は弟子たちにキリスト教や聖書についての解説のような講義は一切しなかったということから、「神息」という用語を用いて工藤らに信仰を説明することがなかったようである。そのため工藤は翻訳に苦勞することになったのだが、スウェーデンボルグ神学の教説の知識があれば新井の「神息」は理解可能になるといえる。

瀬上の研究によって取り上げられた上記の概念の外にも、スウェーデンボルグと同様の観点から構築されたと思われる新井の神学的基本概念がある。それが「心」である。新井の『家訓補』の上記の引用では、「心」は「意」の一つ上の概念として紹介されており、「意」が「誠」でない時に「神息が害され、罪悪がもたらされることによって苦しめられる」ものであると解釈されている。それに続き新井は次のように「心」を定義している。

⁴⁸⁵ 瀬上（2001年）p.47。

⁴⁸⁶ 同上 p.48。

⁴⁸⁷ 同上 pp.53-55。

⁴⁸⁸ 同上 p.54。

⁴⁸⁹ 同上 p.54。

⁴⁹⁰ 工藤直太郎「内観祈祷録 解説」新井奥邃『内観祈祷録・奥邃先生の面影』（新井奥邃の人と思想2）東京：青山館、1984年 p.143。例えば、*Inward Prayer and Fragments* の第二の祈祷 “The Tranquility of God’s Breath” において “God’s Breath,” “the centrifugal breath,” “Center Breath,” “tranquilly breathing” などの表現が見られる。新井奥邃 *Inward Prayer and Fragments* 『新井奥邃著作集』第一巻、横浜：春風社、2002年所収 pp.8-10。

今夫心を以て之を身の主となさば、身の主たる者は是れ心なり、故に心の主権にして能く治く身中に行はるれば即ち心は現在して総身に充満す、単に所謂方寸の間に限らるる者に非ざるなり、然るに若し其主権を失へば、是れ其身に於て主宰なき者、猶廢国の君主なくして群賊乱を作すが如し⁴⁹¹

「心」は「主権」として「身」を統率するものであるから、その統率が行なわれなくなると「身」は欲望のままに動き、統制がとれなくなってしまうということである。前述の「意」との関係を見ると、「意」が「誠・至誠」などの靈的資質を持ったものであるとするなら、「心」は人間の内にあって「意」を包括するとともに「身」の核となるような「靈」的存在だと考えているようである。

このような機能を持つ「心」は以下のような構造を成していると新井は考えているが、これがスウェーデンボルグ神学における人間の内的構造と類似したとらえ方を示していると考えられる。

夫れ心は、本、重複なる体制なり、単一に非ず、現状に於て大別すれば、道心と人心と二体あり、然り而して其人心なる者又其靈と肉と二体に分る、夫れ所謂道心は、他言を用ひれば、良心となる、良貴の箇心なり、人心より深くして上なり、人心は、所謂自我の箇心、人心の靈体は其我の我たる所にして強し、其外にして血気に近き処は肉に属して弱し、今夫れ箇人の以て其箇人たる所は其靈の我に在り、然るに此の我は、以て他人と区別する所の其身の下宰にして、此は良貴、即ち所謂良心には非ざるなり、本来、一段、良心の下に位す、⁴⁹²

新井によれば「心」は重層構造になっており、単一の実体ではない。大きく「道心」と「人心」に二分されるが、「人心」はさらに「靈」と「肉」に二分されるという。またこれらは、上下、内外の関係を持って成り立っている。「道心」は「人心」より内側で上に位置し、「人心」のうちでも「靈(体)」は「肉」よりも内側にある。「人心」は「靈の我」が表出する領域であり、人間が他人と区別される「自我」の部分と考えられている。「人心」の内側で「道心」に近いところに位置する「靈(体)」は「靈としての我」が強く働くのに対し、外側の「肉」は「靈としての我」力の浸透が弱くなっているという。新井独特の用い方で表現される「血気」とは人間の感情的・感覚的気質のことだと考えられる。また、「靈の我」の特性は「良心・良貴」でないため「良心」としての「道心」の下・外側に位置し、区別されるものと捉えられている。⁴⁹³

⁴⁹¹ 新井 (2001年)『家訓補』p.249。

⁴⁹² 同上 pp.249-250。

⁴⁹³ 吉田 (2014年)によれば新井の「人心・道心」論は朱子のその「変奏」であり、儒教の用語をそのまま新井の「心」論に用いて説明しているという。これは『朱子大学或問』をもとに編纂された『同志家訓』の解説として書かれた『家訓補』において、新井が朱子の用語にのっとり「心」論を展開しているためにとられた表現方法であると思われる。(吉田 (2014年) p.103 参照) 一方新井は「人体」に関する論考のなかで「この世の人体」の「七層の構造」に

一読するとこれらの関係は非常に複雑で分かりにくいように思えるが、瀬上の分析によるスウェーデンボルグ思想の「天界の三層構造」の次の概念図にあてはめてみると、新井の「心」の構造がスウェーデンボルグ神学を踏襲したものであることが明確に見てとれるようになる。

494

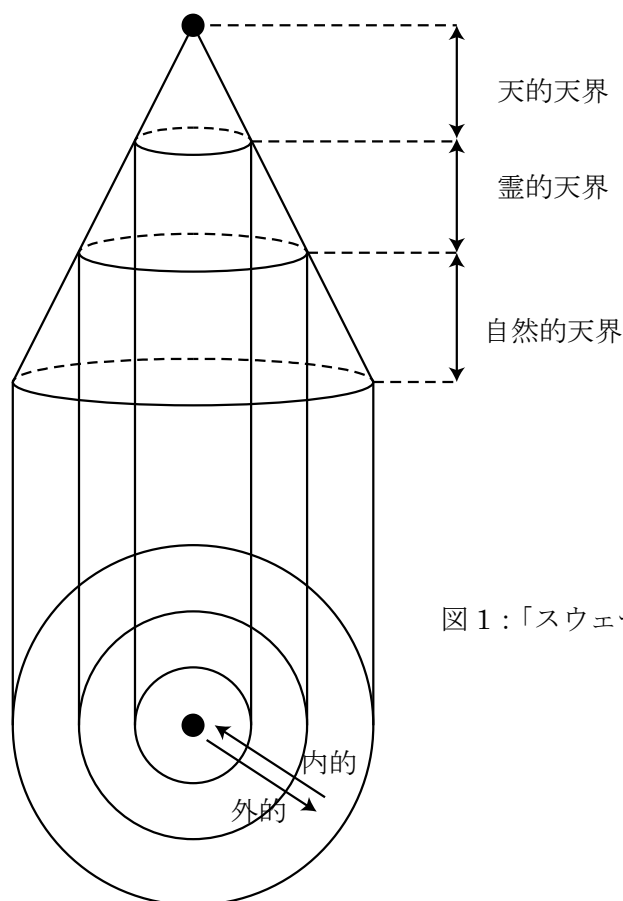


図1：「スウェーデンボルグが説く「天界」の概念図」
(瀬上 (2001年) p.113)

スウェーデンボルグ神学では、人間の内面に「インナースペース・内的宇宙」という領域が実在し、階層的に関連しあう三層から成り立つと考えられている。瀬上の概念図の下端の同心円が象徴するように「中心部には神的存在が、その外側に靈的宇宙が、そして最外部に自然的宇宙がある」⁴⁹⁵としている。そしてそれぞれの「内的宇宙」はスウェーデンボルグが「靈の眼」で観察記録した「天界」（かつて地上に生まれて死んだすべての靈の世界）⁴⁹⁶と「無意識の深

について説明し、それらのうち人間の靈魂が「靈魂の我・人格・種性」の三層によって構成されていると述べているという。(高橋 (2014年) pp.96-98 参照。引用原典は新井 (2000年) pp.186-190) これは新井独自の表現であるが、朱子の「人心・道心」論と一致するとともにスウェーデンボルグ神学の「内的宇宙」の三層にも対応したものとなっている。本稿の考察では、朱子の「人心・道心」論の表現をそのまま用いた新井の分析をふまえて論ずることとする。

⁴⁹⁴ 瀬上 (2001年) p.113。

⁴⁹⁵ 高橋 (1997年) pp.21-22。

⁴⁹⁶ 瀬上が「天界」と呼ぶ世界について高橋 (1997年) は「靈界」と表現している。

みで緊密につながっている」いるという。⁴⁹⁷ 「天界」は「天的」「靈的」「自然的」の階層をなしており、これが「内的宇宙」の三層と呼応した構造になっている。このため、「内的宇宙」における内外の区別と、「天界」における上下の位置構造が結び付いた形となっているのである。

瀬上の概念図下段の同心円で表わされたスウェーデンボルグの「内的宇宙」に新井の「心」の構造をあてはめると、「道心」「靈」「肉」がそれぞれ「神的存在」「靈的宇宙」「自然的宇宙」に対応していることがわかる。⁴⁹⁸ スウェーデンボルグ神学では、中心に位置する「神的存在」が「神の生命」である「神の愛と知恵」を受容する「靈」的部分であり、その「生命」が「靈的宇宙」を経て「自然的宇宙」に伝えられることによって人間が「靈的にも身体的にも」生きていられるのであるということだった。⁴⁹⁹ そして新井の「道心」にも同じような働きがあると考えられる。

新井の「心」の構造の中で、「良心」の働きについては次のように説明されている。

良心は、自我の靈より更に内にして其上に位す、乃ち一身の大宰なり、其職たるや、在中の人種子靈を守護して神に事ふると共に、一方に於ては、自我を指導して天法に循はしむる者なり、所謂人中なる天国は、此の良貴の心の範囲内に於て是れ城かる、今此の体制を総じて心と謂ふ、身は此を以て立つ⁵⁰⁰

「道心」は「良心」であり「心」の最上・最奥に位置する「一身の大宰」であるという。これをスウェーデンボルグ神学の「神的存在」の働きと重ね合わせてみると、類似性が見てとれるようになる。「道心」が「良心」をもって「靈」を「守護」するとは即ち「神の生命」である「愛と知恵」によって「靈的宇宙」を守り育むことであり、「自我」を「天法」に従わせるとは「神の知恵」である「靈的真理」を教授しそれを実践させることなのである。

スウェーデンボルグ神学ではさらに、人間が自らに内在する「神的存在」に気づき、「神の生命」である「愛と知恵」を受けて「靈」的に進化し「神的生命」との合一を果たすことを「新生」とよんでいるが⁵⁰¹、新井も「道心」から「良貴」の力を得ることによって、「靈」的生まれ変わりを果たし「天国」が人間の中に築かれるとしている。このような構造と働きを持つ総合的な「体制」が新井の言う「心」なのである。

⁴⁹⁷ 高橋（1997年）p.31。

⁴⁹⁸ 本稿 p.115 の注 450 でも触れたが、小野寺（1992年）によるとキリスト教の「コリント信徒への手紙一（前書）」に示された聖書の伝統においても、人間の内的領域を「靈・魂・体」の三重の同心円としてとらえているという。スウェーデンボルグ神学は伝統からはずれた「異端的」なものと受けとめられることもあるが、人間の内面の「靈」的構造については「コリント信徒への手紙一（前書）」で示されたものと同じ伝統的概念を踏襲していると考えられる。ただ、「コリント信徒への手紙一（前書）」では瀬上の概念図に示された上下の階層を持った「天界」についての記述はなく、人間の「内的宇宙」との相互関係も想定されていない。これはスウェーデンボルグが「靈界」観察から知り得た独自の分析的構造と言えるかもしれない。

⁴⁹⁹ 高橋（1997年）pp.19,21-22 参照。

⁵⁰⁰ 新井（2001年）『家訓補』p.250。

⁵⁰¹ 高橋（1997年）pp.67,83-86。

以上新井奥邃の宗教観をスウェーデンボルグ神学との対比の観点からみてみた。新井は儒教倫理である「誠」が人中に「神の国」を構築するために重要な徳であることを『大学』の論理を用いて語り、人間の内面の「主宰」である「心」の構造がスウェーデンボルグ神学の「内的宇宙」と同じ階層を持つように想定していることが示されたと思う。次に、これをもとに新井の神学概念を鈴木大拙の「靈性」概念を中心とした宗教観と対応させ、それらの類似点、相違点を考察してみる。

2. 新井奥邃の神学概念と鈴木大拙の「靈性」との対比

新井奥邃の神学思想は、近年『新井奥邃著作集』（全九巻・別巻、春風社、2000-2006年）が発刊されて以来、ようやくキリスト教神学及び「靈性論」の立場からの研究対象として知られるようになってきた。若松英輔の引用⁵⁰²でも指摘されている通り、新井の神学は儒教哲学の伝統を踏襲しつつ独創的な信仰思想を確立したものであり、「普遍的な宗教性」である「靈性の世界」を見据えた「靈性論」として注目されるべき宗教哲学である。新井が影響を受けたとみられるスウェーデンボルグ神学の「靈」的キリスト教思想との関係についてはいくつかの研究がみられるものの、鈴木大拙の「靈性」概念との比較研究はまだ発表されていない。この節では、上で考察した新井の「靈」的神学思想を、禅仏教の立場から論じた鈴木大拙の「靈性」思想と対比することにより、類似点・相違点を考察する。

新井がキリスト教の立場から論じた「靈」的思想と鈴木大拙の禅思想による「靈性」に共通点が見られるとすれば、それは宗教の違いを超えた普遍的な真理を捉えていると考えることができる。新井の言葉によれば「何教にせよ何学にせよ其中に真の人道の含まるゝあればその含まるゝ限りは即ちクリスチャン[=真の宗教]」⁵⁰³なのである。鈴木にも同様の宗教観が見られる。鈴木が宗教としての普遍的真理を「禅」と表現したことは前章でもとりあげた。そこで鈴木は「禅」を、普遍的真理を体現する「真の宗教」と考えているが、儒教・道教・キリスト教など宗教の形態が異なっても「真の宗教」としての「真髓」を基盤とする限りにおいて、すべての宗教は「禅」なのであるということであった。新井も鈴木も「真の宗教」が普遍的真理を体現したものであるという宗教観を持っていることで一致している。これは筆者も同じく、宗教宗派の別があるとしてもその中に「靈」的真理をとらえ、その実践を提唱する宗教が普遍的価値を持つ「真の宗教」と呼ぶにふさわしいものであると考えている。

以下で、新井と鈴木大拙の宗教観を「宇宙的真理とその認識」「人間の内面の「靈」的構造」「修養方法」「社会的貢献」の四点から考察する。

a. 「宇宙的真理」とその認識

人間の最も内側にあり「靈」的真理を受容する部分を新井奥邃は「道心」と呼び、鈴木大拙は「靈性」と名付けた。両者の「靈」的思想では、この人間の「靈」的中心部が「宇宙的真理」と相即関係にあり、両者が同じ「靈」的真理を保持していると考えている。⁵⁰⁴ そして人間が

⁵⁰² 本稿 p.112 参照。

⁵⁰³ 新井奥邃『新井奥邃著作集』第二巻、横浜：春風社、2000年 p.175。[]内筆者加筆。

⁵⁰⁴ このように次元の異なる二つのものがその矛盾を包含しつつも一体となることを、新井は

「靈」的中心部の働きによって「靈」的真理に目覚めることを、新井は「有神無我」、鈴木は「靈性的直覚の覚醒」ととらえた。人間の内面に「靈」的中心部があり、それが「宇宙的真理」を受容し、その存在を認識した時に人間の「靈」的進化がおこるといふ考え方は新井と鈴木に共通する宗教観であるといえる。

(1) 新井奥邃の「道心」と「有神無我」

新井奥邃の神学思想では、「道心」が人間の「心」の内面の最奥にある「良心」であり「良貴の箇心」として「一身の大宰」としての役割を担うものとされている。「道心」の特性は「誠」であり神からもたらされた「神息」である。「神」とは即ちキリスト教から見た「靈」的真理であり、「神息」とはその「靈」的真理の恩恵である。新井は「神息」の恩恵である徳を儒教の「誠」であると捉えていた。「道心」の役割はその外側にある「人心」を経てさらにその外側の「身体」へと「誠」の徳を伝えることによって人間の「靈」的生命を保証することである。「道心の誠」が慾や怒りや私我などによって害されると、「一身の大宰」としての働きを果たすことができなくなり、人間は統率のきかない野獣のようになってしまう。これを新井は「神の国が身中に敗れる」と表現した。新井が「靈」的真理の恩恵を「誠」としていることに加えて、野獣のような人間によって「禍乱」が「天下」にまで及ぶと捉えている点は、新井の宗教観が社会倫理に関して儒教的であることを示しているといえる。

このような「靈」的中心部の存在と「靈」的真理の働きに気付き認めることを新井は「有神無我」と呼ぶ。「私我」の欲望を排除し「心」を虚しくする（＝無我）ことによって「誠」である神を受け入れる（＝有神）ことができるようになるというのである。

瀬上は、新井の「無我」観が大乗仏教のそれに近いものと解釈している。

大乗禅の思想では、人間が煩惱にまみれた自我を捨て去ったところに、仏陀に生かされている人間本来の姿と仏陀の存在そのものが見えてくると説き、その境地を「空」と表現する。・・・巷の仏教教説のネガティブな言いまわしを嫌った奥邃だが、その「有神無我」の思想は皮肉にも、大乗仏教の「無我」観に近いものであった。彼の仏教理解はあまり深くなかったようだが、彼は意識せずに、大乗仏教の奥義にも通ずる真理をスウェーデンボ

「二而一」鈴木は「即非の論理」と呼ぶ。矛盾的複合方法ともいふべきこれらの概念はそれぞれの「靈」的思想に独特のものであるとともに、中心的役割を担う概念である。そして両者がほぼ同一の概念を想定していることに注目する。新井奥邃先生記念会 監(2000年) pp.150-151、鈴木大拙(1972年) pp.257-258 参照。「即非の論理」は『日本的靈性』(中公クラシックス、2008年) 第五篇「金剛經の禅」でとりあげられ、「禅の論理」であるとともに「日本的靈性の論理」であるとしているものである。これを論理学の「公式」にあてはめると「AはAだというのは、AはAでない、ゆえに、AはAである。」と定義されている。「肯定が否定で、否定が肯定だ」という内容である。これは、『金剛般若經』の中心思想を論理化したものであるという。すべての「言葉・観念・概念」を否定し、それらを超越したうえですべてを肯定するというプロセスを踏む、「論理」を超えた「禅」のアプローチを指している。「否定」「肯定」を超え、両者とも受け入れるという「矛盾」の超越が「靈性的直覚」には不可欠であるということである。鈴木大拙『日本的靈性』(中公クラシックス) 2008年 pp.279-288 参照。

ルグ神学から得ていたことになる。⁵⁰⁵

新井の「無我」観は上の「仏陀」をキリスト教の「神」に置き換えたと言えるものであろう。仏教思想として日本にも受け入れられていたスウェーデンボルグ神学の影響によって、大乘仏教のとらえ方に近い「無我」観を、新井が自己のものとしていたと瀬上は考えている。新井の「有神無我」思想が日本大乘仏教である禅宗の信仰を持つ鈴木大拙の「靈性」思想に近い概念で表わされたのは、偶然の一致ではないのである。

(2) 鈴木大拙の「靈性」と「靈性的直覚の覚醒」

鈴木「靈性」も「人心奥の処に深く蔵められたる一種の魔力」「自我本来具有の不可思議」⁵⁰⁶などと表現されるように、人間の内面に本来的に存する「靈」的な力を秘めた部分であると想定されている。代表的著作『日本的靈性』において「靈性」は「精神の奥に潜在するはたらきで、これが目覚めると精神の二元性は解消して、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うもの」と定義され、「精神」との対比に於いてとらえられている。⁵⁰⁷ 「靈性」の働きは、「精神」が正しく「感覚し思惟し意志し行為」できるようになるための基盤であると考えているのである。鈴木「精神」は「分別意識」であり「倫理性」のある「普通に言う「心」」であるということだが、「心」が「分別」をもって「倫理的」に機能するためには、「倫理性を超越」した「無分別智」⁵⁰⁸としての宗教意識である「靈性」の裏付けがなければならないとしている。⁵⁰⁹ これは、新井の「道心」が人間の「靈」的中心として「天法」すなわち「神の知恵」を教授実践させる役割を担っているのと同様の働きを持つものであると考えられる。

鈴木「靈性」は人間の「精神」の奥に潜在するとともに、「宇宙生命・宇宙的存在・宇宙の靈氣」⁵¹⁰などと表現される壮大な存在でもあるとされている。これは「天地一貫の大原則」と名付けられ「其天に在りては日月星辰の運轉を支配し、地に在りては山河草木の存在を保維し、人に在りては日常道義の大綱を把握する」もの⁵¹¹であるという。この「宇宙生命」としての「靈性」は、スウェーデンボルグ神学の影響を受けた新井の「神＝誠」の概念とほぼ同一と考えることができる。新井の「誠」は「宇宙に貫在し」「萬方に全貫」しすべての人間の「胸中に」とらえられていた。このような人間の内面の「靈的中心」の存在と役割は、鈴木「靈性」の禅思想と新井の神学に共通する概念であるといえる。

「靈」的真理としての「靈性」に目覚めることを鈴木は「靈性的直覚の覚醒」と呼ぶ。「靈性的直覚」とは「靈性」を認識する宗教的感受性のことであるが、禅仏教を基盤とする鈴木

⁵⁰⁵ 瀬上（2001年）p.51。

⁵⁰⁶ 鈴木（2002年）「安心立命の地」pp.4,6 参照。

⁵⁰⁷ 鈴木（1972年）p.19。

⁵⁰⁸ 「無分別智」は「主体と客体を区別し対象を言葉や概念によって分析的に把握しない智慧」のこと。『岩波仏教辞典第二版』「無分別」参照。

⁵⁰⁹ 鈴木（1972年）pp.16-18。

⁵¹⁰ 鈴木（1969年）『新宗教論』pp.19-20。

⁵¹¹ 同上 p.34、 仏教的世界観ではこれを「仏法」あるいは「真如」などと呼ぶ。

場合には坐禅の修行によってその感受性が鋭敏になることで「霊」的真理と一体化し、いわゆる「悟り」の境地に到達するのである。これが「霊性的直覚の覚醒」である。

鈴木も新井も「霊」的真理を認識しそれと一体化することが人間の「霊」的進化に必要な過程だと考えている。

スウェーデンボルグ神学においても「宇宙的真理」としての「神的存在」を認め、それと合一を果たして「新生」することで人間の「霊」的進化が起こるとしている。このことから、三者は「霊」的真理に関して類似したとらえ方をしているということができる。

b. 人間の内面の「霊」的構造

スウェーデンボルグ神学によれば、人間の「霊」的内面は3層の同心円の構造を持つものと考えられていた。新井奥邃も同様に「心」を3層の部分に分けてとらえ、それぞれ異なる性質を持つとした。一方、鈴木大拙は「霊」的内面が「霊性」と「精神」の二つの部分から成ると考えていた。新井の「心」と鈴木「霊的内面」の構造をスウェーデンボルグ神学の概念図と対比することによって、両者の特質を明らかにすることを試みる。

(1) 新井奥邃の「心（道心・人心）」

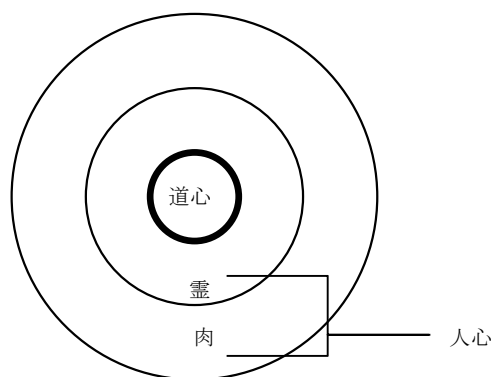


図2：新井奥邃による「道心」と「人心」

新井の「心」の「霊」的内面の3層構造を図示すると上ようになると考えられる。「道心」を中心として順に「霊」、「肉」の層が外接している。新井の『家訓補』の引用によれば「心」は大きく「道心」と「人心」に分かれるので、その区別を太線の円で表わすことにする。「道心」の本質は「良心」としての「誠」の徳であり、それを保持できるのはこの中心の層に限られている。「霊」的真理を認識し「有神無我」の境地を体現できるのもこの層のみの働きである。

一方「人心」は、「霊の我」として人間の「自我」が現れる場所である。「人心」は「霊」と「肉」の二層に分かれるが、新井はそれぞれの特徴を「本体的霊魂」と「霊魂の我」ととらえている。⁵¹² 「霊」は「本体的霊魂」であり、「人の因りて以て人たる生命の確立する所のもの」と定義されている。これは人間の個別的性質を保持する部分であると解釈される。また「肉」は「霊魂の我」であり「自願自楽自生活の体」であるという。つまり、自我の欲望や感覚的楽しみなどの肉体的感情に支配された「我」の現れる場所であると考えられる。新井は「霊の我」

⁵¹² 高橋（2014年）pp.96-97。

である「人心」を、人間としての個別性を体現し感覚的な「我」を持つ「靈魂」とみているようである。そしてこの「靈魂」としての「人心」と、「心」の中心である「道心」の間に厳然たる区別を設けていると考えられる。

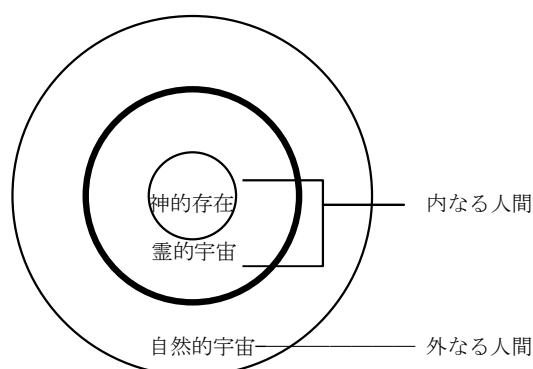


図3：スウェーデンボルグによる
「内なる人間」と「外なる人間」

新井の概念図を図3のスウェーデンボルグのそれと比較してみると、「靈魂」のとらえかたの違いが明らかになる。スウェーデンボルグ神学でも人間の「内的宇宙」は大きく二つに分かれると考えられているのだが、その境界線が新井と異なっている。スウェーデンボルグの想定する人間の「靈」的三層構造は中心から「神的存在」「靈的宇宙」「自然的宇宙」であるが、この三層は図中の太線で示される通り「神的存在」と「靈的宇宙」が「内なる人間」としてまとめられ、「自然的宇宙」の部分は「外なる人間」とよばれる。⁵¹³

高橋（1997年）の解説によれば「内なる人間」の部分は「最初のうちは無意識となっている、人間の本来的な宗教性や霊性」であり、「外なる人間」である「自然的宇宙」とは「人間の自然性とでもいうべき、世俗的で日常的な、非宗教意識」であるという。⁵¹⁴ そして人間の「内なる人間」がスウェーデンボルグによって「靈魂」と呼ばれるものなのである。⁵¹⁵

以上をまとめると新井の「靈魂」は「人心」、スウェーデンボルグの「靈魂」は「内なる人間」を指しており、「靈」・「靈的宇宙」の部分の捉え方に異なりがある。新井は「靈」を人間の「我（＝欲望・執着）」の現れる場であり「有神無我」を阻害する要因を持つものとして否定的にとらえていた。一方スウェーデンボルグ神学では「靈的宇宙」が人としての個別性や理性の働く場所として肯定的にとらえられている。この違いは、人間の「我」の捉え方における東洋的感性と西洋的思想の差から出てくるものだと考えられる。

近代西洋哲学思想では、デカルトの「我思う、故に我あり」が端的に表わすように、人間の内面の「我」の存在が絶対的真理として尊重されてきた。⁵¹⁶ これを反映してスウェーデンボ

⁵¹³ 鈴木大拙の翻訳によるスウェーデンボルグ著『新エルサレムとその教説』（鈴木（1969年）p.91）では、「内なる人間」を人間の「内分」、「外なる人間」を「外分」と表わしている。

⁵¹⁴ 高橋（1997年）p.88。

⁵¹⁵ 高橋（2003年）p.20。「靈魂」はスウェーデンボルグ原著の執筆用語であるラテン語では'anima'、鈴木が翻訳時に参照した英語版の著作では'soul'とされており、「超意識的な高次の領域」であると考えられている。

⁵¹⁶ 京都学派の宗教哲学者西谷啓治（1900-1990）に次のような言葉がある。「西洋ではやつぱり無我の思想というものが徹底した形では考えられていないから、どうしても、自我というのが最後の単位として残るわけですね。」（鈴木大拙・西谷啓治・湯川秀樹共同討議「東洋的思考と西洋的思考」『世界平和と宗教』（現代宗教講座IV）東京：創文社1955年p.207）仏

ルグ神学では「我」としての「靈的宇宙」を含んだ部分を「靈魂」と考えていると推察できる。反対に東洋思想では、「無我」の境地が宗教的真理を体現するものとして尊重され、「我」は排斥すべきものと捉えられてきた。新井もそれを踏襲し「靈魂」の「我」を排し、「誠」の徳を体現するために「道心」における「有心無我」の境地を得るべく信仰生活を送っていたものと思われる。東洋と西洋の宗教観は、「靈魂」の「我」を否定的に捉えるか、尊重するかで、その基盤となる「靈」的内面の意味が大きく異なりを見せることになるということが出来る。

(2) 鈴木大拙の「靈性」と「精神」

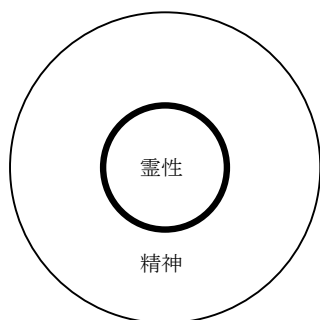


図4：鈴木大拙による「靈性」と「精神」

鈴木の「靈性」と「精神」の関係を、新井やスウェーデンボルグの人間の「靈」的内面の同心円構造にあてはめてみると、中心の位置に「靈性」が存在し、その外側を「精神」が取りまく形になっていると考えて良い。鈴木は「精神」との対比によって「靈性」の特性をとらえているため、同心円は二重構造となり、新井の「心」の構造より単純である。これは鈴木のよりどころとする仏教の立場から個別的な「我」を認めず、それを体現する「靈魂」を想定しないということからくる解釈だと考えられる。

鈴木「靈性」の境界線は新井の「道心」のそれと同一であると解釈できる。両者とも宗教の「普遍的真理」を保持する部分であるととらえられていると考えられるからである。これは、スウェーデンボルグ神学で「我」の特性を保持する「内なる人間」を「靈魂」として、「人間の本来的な宗教性や靈性」を表わす部分も含むと解釈しているのと対照的である。スウェーデンボルグの「靈魂」は「普遍的真理」とともに人間の個別的特性をも包含した「靈の我」の部分ということである。

鈴木が、スウェーデンボルグ神学における「靈魂」の存在を否定する立場をとっていたことは前章の考察の通りである。鈴木にとって「靈魂」とは、新井の想定していたものと同じく人間の「自我」が現れる「靈の我」であり、禅仏教で否定されていた「我」を含む概念だったからなのである。

1915年にスウェーデンボルグ著『神慮論』を刊行した後、鈴木はスウェーデンボルグについて言及することがなくなり、もっぱら禅籍研究に専心した。「スウェーデンボルグ離れ」⁵¹⁷が起こったと言われる所以である。しかしこれは、鈴木「靈性」とスウェーデンボルグ「靈

教研究が盛んにおこなわれるようになった現代の西洋においても、「自我」を超えた「無我」の境地を体認することの難しさを語っている。それほど西洋人にとっての「自我」は人間の基盤の根本になっていることを示す言葉である。

⁵¹⁷ 瀬上（2001年）p.111。

魂」の解釈の違いを考えれば当然の帰結と考えられる。

新井の「心」と鈴木 of 「靈性・精神」の構造を比較すると、両者の宗教観の違いを見ることが出来る。新井はキリスト教の立場から三重の同心円の構造を想定し、外側の二層「靈（本体的靈魂）」「肉（靈魂の我）」が、「人心」という「靈魂」であると考えていると思われる。これはやはり、西洋思想の「我」を基盤とした宗教意識をそのまま受け入れたとみて良いだろう。これに対し、鈴木 of 構造は「我」としての「靈魂」を認めない仏教的立場から、二重の同心円構造である。「無我の境地（普遍的宗教真理）」である「靈性」の外側は「精神（分析的理性）」であるにとらえられている。「我」に対するキリスト教と仏教の立場の違いが、そのまま「靈」的内面の構造理解の違いとなって現れたととらえることができる。

新井奥邃、スウェーデンボルグ、鈴木大拙の想定する人間の内面の「靈」的構造は、同心円のどの部分を「靈」的中核とするかによって「靈の我」の扱いに違いがみられることがわかった。特に新井の「心」は東洋的「無我」と西洋的「自我」を3層構造に組み込んで理解することによって、両者の融合が可能となったと考えることができる。

c. 修養方法

「儒基一如」を信仰の旨とした新井奥邃の修養方法は、「慎独」による「静坐」であったと考えられている。上述のとおり、工藤の理解によると新井はアメリカでハリスの「新生同胞教団」にいた折にも「内省的祈祷」として慎独に励んだという。また、鈴木大拙は青年時代の挫折から立ち直るべく禅修行にうち込んだことから、その修養は「坐禅」によって培われた。これらの方法はどのようなものであるのか、「靈」的感性をみながく修養方法に違いがあるかをみってみる。

(1) 新井奥邃の「慎独（静坐）」

新井の修養の基本は青年期に身につけた儒学の「慎独」であり、渡米時も、帰国して謙和舎で過ごすようになった後にも、「慎独」の修養として「静坐」の実践を怠らなかつたと思われる。前述の工藤の『大学』の語による「慎独」の説明では「我欲、私意を消尽して、無我となり、万物一体の生氣が生ずる。私我を万物一外の本源に帰寂して、主静を保つこと」とされ、「無我」の境地に到ることで「万物一体」となり「心の静寂」を保つということであった。

「慎独」の修養としての「静坐」とはどのようなものであったか。新井がよりどころとした明末の陽明学者劉念台による「静坐法（訟過法）」は次のようなものである。

ひとくゆりの香とひとはちの水を、塵ひとつない机に置き、座ぶとんを下に布く。夜明け頃に身を厳かに保って座につき、足を組み手をそろえ、静かに呼吸して姿勢を正す。その威儀を正していると、天帝が厳かに出現する。すると今までの心の病がまざまざとあらわれる。そこで天帝が予を戒めていう、「お前はいかにも慎み深い人間だが、いったん足をふみはずせば、禽獣となり、万事墮落するであろう。そうなればもう手遅れだ」と。予はそれに答えていう。「よく分かりました」と。さらに戒めて「人々の見る眼はきびしいものだ」という『大学』の言をあげて「何ごともこのように気をつけてせよ」と。それに答え

ていう、「わかりました」と。・・・しばらくするとひとすじの清明の気が、心中に徐々に萌して来て太虚に向うようになる。元来心は太虚と同体である。心が太虚と同体であることがわかれば、今までのものはすべて妄執で、真実でないことがわかる。真実の心が泰然自若としておれば、心は清澄となり、外界に引きずりまわされることがない。これこそが本来の真面目である。この時にこそ本心を保持しなければならない。突然煩悩が起れば、すぐさま吹き消してまた心を保持する。また煩悩が起れば、すぐさま吹き消す。これを幾度も繰り返し、油断せず、無理せず、効果を期待してはならない。⁵¹⁸

この中で儒教の修養方法として独特の部分は、「静坐」の中盤に「天帝」⁵¹⁹が現れて『大学』のことばで戒めるところである。この戒めを受け入れると「清明の気」が「太虚」⁵²⁰に向かい「心」と「太虚」が「同体である」ことに気付くようになるという。これは鈴木大拙が修行した臨済禅で、師によって与えられた「公案」を坐禅中に思案するのとほぼ同じ過程であるとも解釈できる。

「天帝」出現以外の「静坐」の修養過程は「坐禅」と同じであると言える。坐る環境を整え、手足を組み、静かに呼吸して姿勢を正す。すると「真実の心」である「本来の真面目」を感じられるようになる。この「本来の真面目」とは、禅仏教で重視される言葉で、「自己本来のありかた」即ち「真如」⁵²¹、つまり鈴木「靈性」なのである。そして「静坐」中に起った「煩悩」は「吹き消して」「心を保持する」というところも同じである。劉念台は、「静坐」の説明に「本来の面目」や「煩悩」などの仏教用語を用いたため、「禅に近い」と非難されたとのことである。⁵²² これは両者の修養過程に共通の部分が多いことを示している。

また現代の陽明学者の岡田武彦が著した『坐禅と静坐』（1970年）では『菜根譚』⁵²³の引用から「静坐」が次のように説明されている。

この[『菜根譚』の]中に、「夜深く人静かなるとき、独坐して心を観ずれば、始めて妄窮まりて、真独り露わるるを覚え、つねにこの中において大機諷を得」ということが述べられている。これは、深夜人が寝静まって物音一つしない時に、独り静坐して心を観ずると、始めて邪悪な妄念が消え失せて、ただ真心、即ち真実な本心だけがあらわになってくる。すると明月が天空に輝いて八面玲瓏、十方通達といったぐあいに、無礙自在な心のはたらきが生ずるといっているのである。これは禅の悟りのような心境を示したに外ならない。⁵²⁴

⁵¹⁸ 岡田武彦『岡田武彦全集 13 劉念台文集』東京：明德出版社、2005年 pp.238-239。

⁵¹⁹ 「天帝」とは敬天思想における「上帝」のことで、天下の主宰神であるとともに万物の造化神である。研文出版『中国思想辞典』「天」参照。

⁵²⁰ 「太虚」とは「宇宙万物の根源、原始の混沌」を指す概念である。研文出版『中国思想辞典』「太虚」参照。

⁵²¹ 『岩波仏教辞典第二版』「本来の面目」参照。

⁵²² 岡田（2005年）p.239。

⁵²³ 『菜根譚』は中国明代の著作家洪自誠（1593-1665）による儒教「心学」の处世哲学の書。日本では明治以後よく読まれるようになった。吉田公平『菜根譚』東京：たちばな出版、1996年 pp.vi-vii 参照。

⁵²⁴ 岡田武彦『坐禅と静坐』（現代の教養 32）東京：桜楓者、1970年 p.9。[]内筆者加筆。

これを新井奥邃の言葉に置き換えてみると、新井の「静坐」の実践が理解できるようになる。独り静かに坐し、心の内面に焦点をあて集中して観想することによって、「邪悪な妄念」すなわち「私我」が消え、「真実な本心」すなわち「靈」的中心部である「道心」が認識できるようになる。それによって「無礙自在」な心の働きが生ずる。つまり新井による「有神無我」の状態になるということである。この『菜根譚』による「静坐」の行程は「禅の悟り」と同じ心境であると、岡田はとらえている。新井は独り「静坐」にうちこむ時間が長かったということだが、その際にはこのような禅の「悟り」と同じ「明月が天空に輝く、無礙自在な」境地を味わったのではないだろうか。

(2) 鈴木大拙の「坐禅」

鈴木大拙が「靈性」を直覚する感性を養うために「坐禅」を推奨したことは前章で見たとおりである。そこで述べられていた「坐禅」の方法と効果は次のようなものであった。

沈思黙考、外物を去りて己に帰り、回光返照して深く一心の根源を探り、宇宙の秘密を知らざるべからず、此処に到らば固より感覚の煩なく、・・・自己に還り一切の情を去り一切の念を除き、・・・時間空間の差別は消滅し、原因結果の連鎖は亡失して吾人は十方世界に瀰漫し一毫頭上に密蔵せん⁵²⁵

「静坐」と同じように、静かに坐って自己の心の根源に集中すると、個別的「自我」が消滅し、万物と一体化し宇宙の一部となる。そして「靈」的真理である「靈性」を認識することができるようになるということである。

新井奥邃が実践した儒教の修養方法である「静坐」と鈴木大拙が禅仏教の修行として行っていた「坐禅」とを比較すると、ほとんど同じ修養方法をとっているのではないだろうか。またその結果として「靈」的真理である「有心無我」あるいは「靈性」を認識し、「無礙自在」の境地に到ることも両者に共通であるといえる。このような修養方法の共通性も、両者が宗教として普遍的な要素を共有している証拠ととらえることができるだろう。⁵²⁶

「静坐」と「坐禅」の違いについて、岡田は跡部良賢（1656-1729）⁵²⁷の説を引いて次のように言及している。

静坐は坐禅のように時を定めて結跏趺坐したり、眼は鼻端を見、心を臍下に収めて念慮を

⁵²⁵ 鈴木（2002年）「安心立命の地」p.16。下線筆者加筆。

⁵²⁶ 鈴木大拙は1899年に、師の釈宗演と共編で『静坐のすすめ』という著作を著している。内容は当時の日本青年の品性が墮落したのを憂い坐禅の修養を勧めるというものであるが、「静坐」と銘うって「坐禅」の蘊蓄を語っており、鈴木が両者を同様のものと受けとめていたことを示す例だといえる。鈴木大拙、釈宗演『静坐のすすめ』光融館、1899年、『鈴木大拙全集』第十八巻、東京：岩波書店、1969年所収。

⁵²⁷ 跡部良賢は跡部良頭とも称し、江戸中期の国学者である。神道・儒学兼学の立場をとり、山崎闇斎の神儒一致の神道思想に傾斜した神道家でもある。

<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/db2/kokugaku/atobe.001.html> 参照。

滅するというように、窮屈に心を凝らしてこれを死物化してしまうようなことではなく、時を定めず、暇の時に身心をゆったりさせて凝らぬようにし、雑念がおこっても強いて押しにのけずに、そろそろ押しやって心を静にする。知覚も同様である。⁵²⁸

跡部説では、坐禅が「窮屈に心を凝らし死物化」するものであるとしているが、これは誤りである。坐禅を「時を定め」て行うのは寺院の僧堂において僧侶がおこなう行持⁵²⁹のことであるが、在家信徒が各自行う坐禅については時間の規定はない。「結跏趺坐」⁵³⁰し、目や鼻や心の位置を定めているのは、その体勢が一番自然で理想的だからである。「身心をゆったりさせて凝らぬようにし、雑念がおこっても強いて押しにのけずに、そろそろ押しやって心を静にする」ことを心がけるのは坐禅の修養でも同じである。⁵³¹ 「静坐」と「坐禅」の修養としての方法と働きはほぼ同一と考えて差し支えないのではないかと筆者は考える。

スウェーデンボルグ神学では、新井の「慎独」や鈴木「坐禅」のような修養方法について、筆者の見た限りにおいては明言されていない。しかし、キリスト教を基盤として神学であることから神への祈りが重視されていたことは間違いないと考えられる。⁵³²

d. 社会的貢献

岡田武彦の分析によれば、中国思想には三つの種類の伝統的人生観があるという。新井奥邃のアイデンティティとして考えられる儒者の道と、鈴木大拙の禅の道はこのうちの二種類に分類できると考えられる。

⁵²⁸ 岡田（1970年）p.140。

⁵²⁹ 「行持」とは仏道修行のこと。

⁵³⁰ 「結跏趺坐」とは坐禅の時の足の組み方で、左右の足の甲を反対側の腿に乗せる坐り方。

⁵³¹ 「坐禅」の方法については曹洞宗栄見山観音禅院 来馬正行住持の説明による。日本曹洞宗宗祖の道元禅師による『正法眼蔵』第十一「坐禅儀」に坐禅の作法と心がまえが詳細に記されている。「坐禅は静処よろし。坐蓐あつくしくべし。風烟をいらしむる事なかれ、雨露をもらしむることなかれ、容身の地を護持すべし。・・・諸縁を放捨し、万事を休息すべし。善也不思量なり、悪也不思量なる。心意識にあらず、念想観にあらず。作仏を図する事なかれ、坐臥を脱落すべし。・・・あるいは半跏趺坐し、あるいは結跏趺坐す。・・・正身端坐すべし。・・・かならず耳と肩と対し、鼻と臍と対すべし。舌は、かみの腭にかくべし。息は鼻より通ずべし。くちびる・歯あひつくべし。目は開すべし、不張不微なるべし。かくのごとく身心をととのへて、欠気一息あるべし。・・・坐禅は習禅にはあらず、大安楽の法門なり。」跡部はこの「坐禅儀」の作法を批判していると思われる。道元『正法眼蔵』(一)東京:岩波書店、1990年 pp.222-224 参照。

⁵³² 高橋（1997年）のスウェーデンボルグ神学の解説の中で、人間が内なる「神的存在」に気づき「霊」的進化が起こるきっかけについてふれているところがある。「新生過程の始まりは、内なる光の発見による。なぜなら、人間の内部で気づかれずに隠れていた宗教性・霊性がようやく自覚され、この自覚が自己中心性や世俗性を後退させるからである。・・・人間は長ずるにつれて理性の濫用によって自己や世俗を愛するようになるが、失意や病気が見舞うとき、この痕跡[人間を人間たらしめる原理'reliquiae']を意識[し、]・・・一種の清浄で敬虔な情緒に浸らせる。」(高橋（1997年）p.89、[]内筆者加筆) この引用が示すとおり、人間は「失意」や「病気」のような場面に遭遇する時に「霊」的触発のような作用が起るととらえられているようである。しかしこれは修養の方法ということではない。

古来中国人が道として求めたものに、三つの種類がある。第一は、人間の功利性を直視して、人と社会をわが意のままに自由に制御し支配するための道。第二は、人間の苦悩と束縛を徹底的に除去して、永遠にして光明に輝く世界、絶対自由の世界に至るための道。第三は、人間の道徳性に依存して一心同体の道徳的理想社会を実現するための道である。これを仮に現実的、超越的、理想的と名づけておこう。この三つの道は皆自然を究極とし、そのために静心の要を説いた。⁵³³

岡田による第一の道は法家・兵家、第二の道は道家・仏教、第三の道に後世の儒学者たちが入るとしている。⁵³⁴ 新井と鈴木の社会貢献に関する倫理観の違いを、この観点からみしてみる。

(1) 新井奥邃の儒教的社會倫理観「大学の道」

新井奥邃の「儒基一如」の神学思想の基盤の一つである儒者としての人生観は、岡田の分類の第三の理想主義に相当すると考えられる。新井が「人間の道徳性に依存して一心同体の道徳的理想社会を実現する」ことを目指していたのは、『同志家訓』や『家訓補』において『大学』の徳である「大学の道」を理想として説いていたことでも明らかである。また新井が日本初の公害訴訟を起こした田中正造を支援していた⁵³⁵ことをみると、「道徳的理想社会」の実現に奔走していた田中の精神的支えになることを自らの使命として感じていたといえることができる。

新井は人間の心の「靈」的中心である「道心」が、「誠」の徳を実現し「有神無我」の境地に到ることによって「心」が正され、それによって「身」が修められ、「家」が齊えられ、「国」が治められ、最終的には「天下」が平^{ととの}うという儒教的社會倫理観を持つ理想主義者であったと考えられる。言い換えれば、人間の「靈」的信仰が公共的社會倫理と直接的に結びついた思想を持っていたといえるのである。

(2) 鈴木大拙の仏教的倫理観「四弘誓願」

仏教を背景とした鈴木大拙の人生観は、第二の超越主義にあてはまる。「人間の苦悩と束縛を徹底的に除去して、永遠にして光明に輝く世界、絶対自由の世界に至る」釈迦の涅槃を目標として仏教者は修行に励むのである。しかし仏教修行にあたり、出家して家族と断絶することが修行者に求められていることが、儒教倫理の「孝」に反するとして非難されることがある。また、特に上座部仏教⁵³⁶では出家者のみが涅槃に入る資格があるとする教義であるため、利己主義的な自分本位の悟りに終始しがちであるという批判もある。これらは仏教の非社会的側面をとらえていると言える。

これに対して、鈴木がその宗教の基盤とした禅宗は大乗仏教の一つの宗派であり、自己の悟りである「自利」にとどまらず自分以外のすべてのものが涅槃に入ることを願う「利他」を強調する教義を持つものである。鈴木が好んで引用する「衆生無辺誓願度」という語句があるが

⁵³³ 岡田（1970年）p.16。

⁵³⁴ 同上 pp.16-19。

⁵³⁵ 瀬上（2001年）pp.213-217。

⁵³⁶ 「上座部仏教」とは教理・戒律の伝統を重視する部派仏教であり、現在スリランカや東南アジアに伝わっている仏教の教派である。

537、これは「四弘誓願」という仏と菩薩の「誓願」の第一にあげられた文言である。「四弘誓願」とその意味は以下の通りである。

衆生無辺誓願度 【数かぎりない人びと(衆生)を悟りの彼岸に渡そうという誓願】

煩惱無尽誓願断 【尽きることのない煩惱を滅しようという誓願】

法門無量誓願学 【量り知ることのできない仏法の深い教を学びとろうという誓願】

仏道無上誓願成 【無上の悟りを成就したいという誓願】⁵³⁸

第二以下の文言の意味するところは煩惱を滅し仏法を学ぶことで悟りを開くという誓願であるが、第一の「無辺の衆生を悟りの彼岸に渡す(=「度す」)助けとなる」という誓願が大乗仏教の特徴でもあるといえる。ここに鈴木の大乗仏教の立場からの社会貢献の側面をとらえることができる。すなわち、個人が「霊性的直覚の覚醒」を経験することによって「霊」的真理と一体化し悟りの境地に到るとともに、すべての人間がその境地に到達できるように願い援助することが大乗仏教の本義である。そしてこれが到達できた時に社会全体も平い良くなるを考える。仏教の社会貢献は、個人の宗教的救済によって間接的に社会全体がよくなるとする超越主義的考え方なのである。これは儒教的社会倫理感が直接的に社会貢献に結びついた新井の理想主義的倫理観とは対照的である。

スウェーデンボルグ神学では社会的貢献に関してどのような立場をとっているか、筆者は確認できていない。信仰者としての個人が、どのような社会的役割を担うべきと考えられていたのか、興味深いところである。

この節で考察した四点をまとめると、新井と鈴木の「霊」的概念の類似性が明らかになってくる。両者の宗教観では共に、人間を含むすべてのものを統括する「宇宙的真理」が各個人の「霊」的内面の中心に内蔵され、修養によってこれを認識できるようになることが「霊」的進化の道であり宗教の目的であるにとらえられている。人間の「霊」的構造については、「霊魂」について肯定否定の違いはあるものの、「霊的中心部分」が最も重要な働きを担っているとす点では共通していると言える。また、個人の「霊」的進化が広がるのが、直接的であれ間接的であれ社会全体が平うための必須条件にとらえていることも、宗教観の類似と考えて良いと思われる。

本章では新井奥邃の「霊」的概念の概要をふりかえり、それを鈴木大拙の「霊性」思想と対比することによって両者の類似点、相違点の確認を試みた。新井と鈴木の「霊」的思想は、キリスト教と禅という全く異なる世界観を背景としたものであるが、スウェーデンボルグの神学思想における「霊」的概念を媒介として考えることによって、宗教的根幹となる部分に共通した思想があることが明らかにできたと考えられる。新井、鈴木、そしてスウェーデンボルグ思想において、個人の内面にある「道心」「霊性」「神的存在」としての「霊」的真理に覚醒することが「有心無我」「霊性的直覚の覚醒」「新生」の境地に達する唯一の道であるにとらえられていた。

⁵³⁷ 鈴木 (2008年) pp.371-373。

⁵³⁸ 『岩波仏教辞典第二版』「四弘誓願」参照。

新井も鈴木も自己の宗教観を言葉によって説明するのではなく、教えを実践することによって、理性を通さずに直観的に理解させることをこころがけていたという。新井の「日用常行」⁵³⁹、鈴木の「不立文字」⁵⁴⁰というキーワードがそれを物語っている。このために、新井も鈴木も言葉を用いてそれぞれの「靈」的概念について説明することがほとんどなく、著作から読み取ることも難しかった。これに対してスウェーデンボルグの神学思想は、「靈の世界」における詳細な観察⁵⁴¹をもとに著された「靈界」の構造、相互の関係、役割、特質など豊富な説明によって表わされている。特に瀬上の分析で用いられた「天界の三層構造」の概念図は、新井と鈴木の「靈」的内面を考える上で参考になるものであった。

キリスト教神学としてとらえられる新井とスウェーデンボルグの「靈」的内部構造は、ともに三重の同心円として「靈の我」を想定したものであった。これに対し「我」の排斥を趣旨とする仏教では、「靈の我」の層を含まず、二重の同心円の構造が想定されていると解釈された。また東洋思想として儒教の一面もあわせ持つ新井の「靈」的構造は、中心部の「道心」が鈴木の「靈性」と同等の部分を占めるものであるととらえられ、やはり「靈の我」を含まない部分が「靈」の本質として最も重要な役割を担うと考えられている。

新井奥邃の「儒基一如」の宗教観のうち、キリスト教的側面として「靈魂」を認める三重構造を持つという点と、儒教的側面として「無我」が人間の「靈」的中心の根幹を成す部分であるという宗教観が、スウェーデンボルグの同心円の構造をあてはめて見ることでうまく説明できるようになったと言えるだろう。さらに、鈴木の「靈」的内面との共通点として「靈」的中心のみを「宗教的真理」と出会う場所として認識し、「靈」的無我の状態においてのみそれが可能であると考えていたことがとらえられたといえる。

新井奥邃と鈴木大拙の宗教観におけるこれらの類似点は、宗教の普遍的特質を体現したものと解釈することができる。

539 「日用常行」は宗明儒学の用語だが、新井はこれを自身のキーワードとして用いた。その意味は、「日常の卑近な営みを通して神の教えを実践することこそが永遠の命、人間の新生への道である」ということである。新井奥邃先生記念会 監（2000年）p.101 参照。

540 「不立文字」は禅宗のスローガンのひとつ。本稿 p.109 注 437 参照。

541 鈴木（1969年）『天界と地獄』pp.158-159。

第六章 おわりに — 鈴木大拙の「日本的靈性」とは

この博士論文の研究の目的は、鈴木大拙が74歳の時に書いた代表作『日本的靈性』で提示された鈴木独自の宗教概念である「日本的靈性」がどのようなものであるかを探ることであった。鈴木は、「靈性」が宗教概念として普遍性を持つものであると考えていたようである。鈴木が基盤とした禅仏教から発想した概念であったが、スウェーデンボルグ神学の背景となっているキリスト教ほか、様々な宗教の真髄となる部分として「靈性」を提起することを目指したと考えられる。このような「靈性」概念を鈴木はどのように着想し構築したのか、鈴木の生い立ちからの考察を試みた。そして「靈性」に類似する概念との比較によって、その特質の解明を図ってみた。また「日本的靈性」の「日本的」の部分について、鈴木は重要な意味合いを込めたと考えられることから、「日本的」がどのようにとらえているかをふりかえることとした。

「日本的靈性」の「日本的」とは、「日本人の自然観」によって育まれた感性であろうと考えられた。日本人が最も身近に感じる自然の代表としての「大地」が、日本人の宗教的感性を育んだと鈴木は考えた。「母なる大地」の恩恵と脅威に接することで日本人は「靈」的感受性を磨くことになり、これが仏教的世界観を受け入れる素地となったという解釈である。禅仏教が鎌倉時代に広まったことで、禅修行が「靈性」を直覚する手段として定着することになった点にも鈴木は注目していた。日本人の「大地性」を基盤とした宗教意識が、禅と出会うことによって「靈性」の覚醒を可能にする感性を育てたととらえたのである。

末木文美士は、鈴木「日本的」の部分が「靈性」の普遍性に反して日本という国の特殊性を反映したものであり、「日本的靈性論」の限界を示すものとして批判した。末木は「日本的」のうち国家主義的側面についての議論を展開したが、鈴木の立場はあくまでも宗教論であり、日本という国の社会政治的個別性を超えた宗教としての普遍性を「日本的靈性」に見ようとしていたと考えられる。ただ末木が指摘したように、鈴木「日本中心主義」ともとらえられる表現について、批判的に見られる可能性は否めないのかもしれない。しかし本稿では鈴木が追求する「靈性」の普遍性という観点から、「日本的靈性」が日本の風土から生れた普遍的概念であるととらえることとした。

第三章では鈴木「生い立ち」から、「靈」的感受性がどのように目覚め「靈性」概念形成の基盤となったかを概観した。仏教が生活文化に大きな影響をもつ金沢という土地柄に生まれ、成長の時に母や同輩たちが「秘事法門」や「坐禅」などの仏教修行に打ち込む姿を身近に見て育ち、仏教的世界観を介した宗教的感性が自然に育まれることになった。そのため、自身のアイデンティティーが危機にみまわれた青年期には、禅仏教をよりどころとして困難を克服、「安心立命」の境地を得ることができた。最愛の母の死の際には、初めて「靈」というものの存在を感じ、これが禅修行で培った感性とともに「靈性」概念を構築する基盤となったのである。これはまた、「靈」的存在を認識し「宇宙的真理」としての「靈性」の役割を考えるようになったことで、鈴木「スウェーデンボルグ神学」への興味の出発点になったととらえることもできる。

第四章では、スウェーデンボルグのキリスト教を背景とした「霊」的世界観と出会うことによって、仏教的世界観を超えた普遍的宗教概念としての「霊性」構築を目指す手がかりを得たことを確認した。スウェーデンボルグ思想では、「神」が「愛」と「知恵」という「神的生命」のエネルギーを供給し、「自然や宇宙を生み出す根源」であると考えられていた。「神」は「神的存在」として人間の「霊」的生命の内奥深くに備わっており、人間がそれを感じ取るための「霊」的感性を進化させることが肝要であると考えられている。これは鈴木「霊性」概念と同様のとらえ方である。「霊性」はすべてを統括する「宗教的真理」であり、人間に生きる力を与えるものである。人間の心の奥に秘められた「霊性」を「直覚」することが「安心立命」への道であり、坐禅による禅修行によって宗教的感性を高めることが「霊性」を「直覚」する方法として考えられている。鈴木はスウェーデンボルグ思想における「霊」的世界観が、「霊性」を中心とする自身の宗教的概念と同様のものであることを確信し、日本に紹介する役割を担った。そして翻訳する際にキリスト教で用いられていた「霊性」という術語を、自身の独自の宗教概念として提起することになった。「霊性」はキリスト教、仏教両者を包括する普遍概念として構築されたのである。

第五章では、新井奥邃の神学概念における「道心」が鈴木「霊性」と同様の役割を持つこと、それらとスウェーデンボルグの神学思想を比較することによって三者の「霊」的構造に類似点があること、その構造の中で「我」を尊重するか否かによって「霊」的中心に東洋・西洋の文化的異なりが出てくることをみた。新井の神学思想における人間の内面の「霊」的構造は、スウェーデンボルグ思想と同様に3層の同心円の構造になっていると分析できる。しかしスウェーデンボルグにおいては、「自我」を尊重する西洋思想を踏襲して「神的存在」のみでなく個別的な「靈魂」を含む2層を「内なる人間」として、人間の根源的な「霊」的部分ととらえていた。これに対して新井は3層の最も内側にある「道心」のみを「霊」的中心とし、その外側の「霊の我」を人間の「我執」が現れる場として「有神無我」に反するものととらえた。「自我」を人間各自の個性として尊重するか、「我執」として排斥するかによって、西洋と東洋の「霊」的中心部分の構造に違いがあることがわかった。鈴木「霊性」は、東洋の宗教の代表である仏教観を反映して、その「霊」的中心が「我」を排した部分であり、新井「道心」と同様の構造をなすものであった。

鈴木「日本の霊性」の「日本的」の部分には、「日本人の自然観」のほかに、概念形成の背景となった鈴木自身の「漢文脈」（儒学的）の素養や仏教修行において培われた禅的世界観が反映しているということも考えられる。「漢文脈」は当時の日本の知識人として必須の資質であり、明治の西欧近代化以前の日本の知的基盤であった。禅仏教は、大乘仏教の真髄として日本で独自の発達を遂げたものであり、日本文化のあらゆる場面に影響を与えた宗教的世界観を代表するものである。鈴木が受けた教育や宗教的体験、人間形成期における危機的状況を打開するために打ち込んだ禅修行などが、鈴木にとっての「日本的」な宗教的背景を形作り、それが「霊性」概念発想の基盤となったことも見る事ができた。

これに加えて鈴木は、西欧的な教育によって形成された「西欧文脈」から近代的な論理思考をも身につけることになった。これは、西洋の「自我」を尊重するキリスト教にも鈴木が考える「霊性」的概念が内包されている可能性を相対的に認める素養ともなったのである。鈴木

「非漢非洋非和の文体」即ち「中国的でもなく、西洋的でもなく、日本的でもない知的背景」が、それぞれの宗教思想文化に相対的価値を見出し、宗教概念としての普遍性を追求する原動力となったと考えられる。この鈴木が認識する普遍性は、東洋の「無我」も西洋の「自我」をも超越し、統括するものであると筆者は考える。鈴木は「靈性的直覚の覚醒」の手段として認めた禅仏教を、哲学思想的な近代思考で解明することによって、東洋の「無我」を基本とした宗教観を、「自我」中心主義の西欧にも理解可能な形で広めていくことを使命として考えていた。これは、洋の東西の違いを超えた「靈性」の普遍性を認めていたからこそその行動だったのである。

鈴木が「靈性」概念を着想し始めた青年期は、明治初期の社会激動期であった。西欧文化流入によって物質主義を謳歌する風潮や信仰としてのキリスト教を受け入れる知識階級が増え、日本の伝統文化がゆらいで、日本人の宗教意識も大きな影響を受けた時期であった。鈴木が師積宗演を含む仏教関係者は、この流れに宗教的危機を感じて仏教復興運動に参加、鈴木もこれに共鳴して、近代社会にふさわしい仏教を模索することになったのである。師の積は1893年アメリカ、シカゴの万国宗教会議に出席、そこから近代西欧に向けた日本仏教の伝播が始まったと考えられる。鈴木も普遍的価値を持つ宗教として禅仏教を世界に広めることを決意し、独自の「靈性」概念の構築を試みるようになった。それから約50年後の1944年に鈴木は著作『日本的靈性』を発表、禅仏教を背景とした「靈性」概念が包括的に提示された。これは第二次世界大戦敗戦直前に書かれたものであり、戦争終結にともなう精神的打撃に際して、日本人の宗教心を再建しなければならないという使命感のもとに書かれたといえる。それからさらに70年を経て、禅による「安心立命」の道を求めた鈴木が再び注目され始めている。現在のいわゆる「仏教ブーム」（お寺めぐり、坐禅講座、御朱印集め等）も静かにすすんでいるようである。生活のハイテク化や経済の効率化によっておろそかにされがちな人間性を回復し、心の安寧を願う気持ちの反映であろう。これは、鈴木が体験した明治初期と第二次大戦終戦時にも匹敵する状況であるともいえる。現在再び鈴木大拙研究に立ち戻る絶好の機会なのかもしれない。

鈴木が『日本的靈性』で提起した「靈性」という概念をまとめると次のようになる。心の奥に秘められた「靈」的特質を感知する部分によって、人間はこの世のすべてを統括する「宇宙靈（神・真理）」と密接につながっている。「宇宙靈」と「個靈」の「即非の論理」による合一である。人間は「宇宙靈」から生きるエネルギーとしての「靈性」を受けられ、それによって生命が維持される。「靈性」は人間にとっては「仏の慈悲（神の愛）」と感じられるものである。また「靈性」は人間の分別や知性を超えたものであるため、分析的な方法で理解することができない。直感的な宗教的感性でしか感知できないものである。人間がこの感性を高め、自分の中の「靈性」を直覚することによって「宇宙靈」からの「靈性」の恩恵に覚醒することが「安心立命」を獲得する道である。鈴木にとって「靈性」覚醒の最良の方法が、禅修行による坐禅なのである。

鈴木はスウェーデンボルグ神秘主義に注目し、その神学思想を日本に紹介したが、これは鈴木が発想した「靈性」概念に匹敵するものがスウェーデンボルグにも認められるととらえたためだと考えられる。小野寺功によれば、伝統的キリスト教教書の「コリント書」にも同様の概

念が認められるという。そして「儒基一如」の新井奥邃の神学思想、儒教の「慎独（静坐）」の修養にも「靈性」的概念が認められる。さらに鈴木は、西洋神秘主義思想の祖ともいわれるプロティヌス（205-270）も同様のとらえ方をしていることについて言及している。⁵⁴² それによれば、「独在・唯一・至善」などと名付けられた「神」から「ヌース」と呼ばれる「靈性」が「流出」し、「^{サイキ}靈」という「個人が分有するところの心」が「流出」する。そして「個人の心」が「神秘的直覚」によって「神」と「完全なる融和」を果たすことで人間の幸福が得られるということである。これは、鈴木「靈性」概念の役割と構造に類似する「靈」的世界観である。鈴木が発想した「靈性」概念は、鈴木が基盤とした禅仏教に限らず、中国思想である儒教やヨーロッパの神秘主義思想、またそれらを融合させた新井奥邃の神学思想など、広く認められるものなのである。これは「靈性」概念の普遍性を物語ると考えてよいだろう。

鈴木大拙にとって、このような普遍性を備え日本の風土によって培われた「靈性」的感性が、禅仏教の坐禅による「覚醒」方法を得ることによって「日本的靈性」となったことに大きな意義を感じていたと思われる。日本で生まれた「靈性」を、ZENを通して世界に広めることがすべての人々を「安心立命」の悟りの境地に招き入れる道であるとし、これを広めることが自身の使命であると感じていたに違いない。「四弘誓願」の「衆生無辺誓願度」の具現化を常に考えていたのである。

⁵⁴² 鈴木大拙『禅の立場から』東京：光融館、1916年『鈴木大拙全集』第十三巻、東京：岩波書店、1969年所収 pp.430-433、鈴木大拙『臨済の基本思想』東京：中央公論社、1949年、『鈴木大拙全集』第三巻、東京：岩波書店、1968年所収 pp.538-548 参照。

<参考文献>

[一次資料]

- 新井奥邃著、工藤直太郎訳「内観祈禱録」『新井奥邃の人と思想2』東京：青山館、1984年
- 新井奥邃 『奥邃広録』第三巻、東京：大空社、1991年
- _____ 『新井奥邃著作集』第二巻、横浜：春風社、2000年
- _____ 『大学或問抄 同志家訓』『新井奥邃著作集』第五巻、横浜：春風社、2001年所収
- _____ 『家訓補』『新井奥邃著作集』第五巻、横浜：春風社、2001年所収
- _____ *Inward Prayer and Fragments* 『新井奥邃著作集』第一巻、横浜：春風社、2002年所収
- 新井奥邃著作集編纂会編『新井奥邃著作集』別巻、横浜：春風社、2006年
- 鈴木大拙 「安心立命の地」『宗教』第26号、第28号、1894年、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2002年所収
- _____ 「エマーソンの禅学論」『禅宗』第14号、1896年、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2002年所収
- _____ 『新宗教論』京都：貝葉書院、1896年、『鈴木大拙全集』第二十三巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____、釈宗演共編『静坐のすすめ』光融館、1899年、『鈴木大拙全集』第十八巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____ 「靈魂の有無と信仰の退不退」『米国仏教』第4年第10号、1903年、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2002年所収
- _____ 『スエデンボルグ』丙午出版社、1913年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____ 『禅の立場から』東京：光融館、1916年『鈴木大拙全集』第十三巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____ 「スエデンボルグ（その天界と他力観）」『中外日報』1924年2月3・5-8日、『宗教と思想』2巻3号1924年、『鈴木大拙全集』第十九巻、東京：岩波書店、1969年 pp.634-642
- _____ 『禅学入門』東京：大東出版社、1940年、(講談社学術文庫) 東京：講談社、2004年
- _____ 『禅と日本文化』（岩波新書）東京：岩波書店、1940年
- _____ 『続禅と日本文化』（岩波新書）東京：岩波書店、1942年『鈴木大拙全集』第十一巻、東京：岩波書店、1970年所収
- _____ 『禅思想史研究第一』、東京：岩波書店、1943年『鈴木大拙全集』第一巻、東京：岩波書店、1968年所収
- _____ 『禅の思想』日本評論社、1943年、『鈴木大拙全集』第十三巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____ 『日本的靈性』東京：大東出版社、1944年、『鈴木大拙全集』第八巻、東京：岩波

- 書店、1968 年所収
- _____ 「西田君」務台理作編『西田幾多郎（その人と学）』東京：大東出版社、1948 年
- _____、楠恭訳「日本人の世界観」『アリヤン・パス』誌（原題 *The Aryan Path*）印度、1949 年、『鈴木大拙全集』第十一巻、東京：岩波書店、1970 年所収
- _____ 『臨済の基本思想』東京：中央公論社、1949 年、『鈴木大拙全集』第三巻、東京：岩波書店、1968 年所収
- _____ 「明治の精神と自由」『鈴木大拙全集』第二十一巻、東京：岩波書店、1969 年所収
- _____ 「也風流庵自伝」『鈴木大拙全集』第三十巻、東京：岩波書店、1970 年所収
- _____ 「私の履歴書」『鈴木大拙全集』第三十巻、東京：岩波書店、1970 年所収
- _____ 「年譜」『鈴木大拙全集』第三十巻、東京：岩波書店、1970 年所収
- _____ 「著作目録」『鈴木大拙全集』第三十巻、東京：岩波書店、1970 年所収
- _____ 『日本的靈性』（岩波文庫）東京：岩波書店、1972 年
- _____ 『鈴木大拙未公開書簡』京都：禪文化研究所、1989 年
- _____ 「若き日の思い出」『鈴木大拙全集増補新版』第三十四巻、東京：岩波書店、2002 年所収
- _____ 「書簡 1888 年－1939 年」『鈴木大拙全集増補新版』第三十六巻、東京：岩波書店、2003 年
- _____ 「年譜」『鈴木大拙全集 増補新版』第四十巻、東京：岩波書店、2003 年所収
- _____ 「東洋の母なる思想」（昭和 35 年 5 月）『禅者のことば - 鈴木大拙講演選集 CD 版』第 1 巻、東京：アートデイズ、2003 年
- _____ 『西田幾多郎宛鈴木大拙書簡』東京：岩波書店、2004 年
- _____ 『日本的靈性』（中公クラシックス J 36）東京：中央公論社、2008 年
- _____ 『日本的靈性 完全版』（角川ソフィア文庫）東京：株式会社 KADOKAWA、2010 年
- _____ 『禅堂生活』（岩波文庫）東京：岩波書店、2016 年
- 鈴木大拙・西谷啓治・湯川秀樹共同討議「東洋的考え方と西洋的考え方」『世界平和と宗教』（現代宗教講座 IV）東京：創文社 1955 年
- 道元著、水野弥穂子校注『正法眼蔵』（一）東京：岩波書店、1990 年

Daisetz T. Suzuki, "Some Aspects of Zen Buddhism," *The Eastern Buddhist* 1, no.5, May 1922

_____, *Zen and Japanese Culture*, with a new introduction by Richard M. Jaffe (Bollingen series, 64), Princeton: Princeton University Press, 2010.

鈴木 柔^{したがう} 『衛生十二字歌』 <http://www.matsugaoka-bunko.com/ja/collection/043.html>

_____ 『修身十二字歌』 <http://www.matsugaoka-bunko.com/ja/collection/044.html>

[二次資料]

- 秋月龍眠 『世界の禪者—鈴木大拙の生涯—』 東京：岩波書店、1992年
- アクトン、アルフレッド著、高橋和夫訳『転身期のスウェーデンボリ』 東京：未来社、1987年
- 石川県教育史編さん委員会編『石川県教育史』第一巻、金沢：石川県教育委員会、1974年
- 岩波書店編集部編『近代日本総合年表第三版』 東京：岩波書店、1991年
- 上田久 『祖父 西田幾多郎』 東京：南窓社、1978年
- _____ 『山本良吉先生伝—私立七年制武蔵高等学校の創生者』 東京：南窓社、1993年
- 植村正久 『真理一斑』 東京：警醒社、1884年
- 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』（岩波文庫） 東京：岩波書店、1938年
- 大賀睦夫「サン普森・リード：エマソンとスウェーデンボルグの連結環」『香川大学経済論叢』第80巻第4号、2008年
- 大貫隆他編『岩波キリスト教辞典』 東京：岩波書店、2002年
- 岡田武彦 『坐禅と静坐』（現代の教養32） 東京：桜楓者、1970年
- _____ 『岡田武彦全集13 劉念台文集』 東京：明德出版社、2005年
- 小倉紀蔵 『朱子化する日本近代』 東京：藤原書店、2012年
- 小栗純子 『妙好人とかくれ念仏—民衆信仰の正統と異端』（講談社現代新書） 東京：講談社、1975年
- 小野寺功 「西田哲学と森信三の全一学」『清泉女子大学紀要』29、1981年
- _____ 「新井奥邃の信仰思想」『清泉女子大学紀要』30、1982年
- _____ 「大地の人間学」『清泉女子大学紀要』40、1992年
- 加地伸行 『儒教とは何か』（中公新書989） 東京：中央公論新社、1990年
- 門屋光昭 『民族宗教シリーズ 隠し念仏』 東京：東京堂出版、1989年
- 金沢市史編さん委員会編 『金沢市史 資料編13 寺社』 金沢：金沢市（北國新聞社出版局）、1996年
- _____ 『金沢市史 資料編15 学芸』 金沢：金沢市（北國新聞社出版局）、2001年
- _____ 『金沢市史 通史編2 近世』 金沢：金沢市（北國新聞社出版局）、2005年
- 川戸道昭 「明治時代の英語副読本（I）」『英学史研究』第27号、1995年
- 岸英司 「鈴木大拙における霊性的自覚—カトリック神学の観点から—」『宗教研究』65（1）、1991年
- 岸田知子 『漢字と洋学—伝統と新知識のはざままで—』 大阪：大阪大学出版会、2010年
- 桐田清秀 『鈴木大拙研究基礎資料』 鎌倉：松ヶ岡文庫、2005年
- _____ 「大拙の仕事と『日本的靈性』の世界」鈴木大拙『日本的靈性』（中公クラシックスJ36） 東京：中央公論社、2008年
- 工藤正三 「新井奥邃を理解する手がかりとして」『知られざるいのちの思想家新井奥邃を読みとく』 横浜：春風社、2000年
- _____ 「解題」新井奥邃『新井奥邃著作集』第五巻、横浜：春風社、2001年所収

- 工藤直太郎『新井奥邃の思想』（新井奥邃の人と思想 1）東京：青山館、1984 年
 _____ 「内観祈祷録 解説」新井奥邃『内観祈祷録・奥邃先生の面影』（新井奥邃の人と思想 2）東京：青山館、1984 年
 コール ダニエル・金泰昌編『公共する人間 5 新井奥邃 公快共楽の栄郷を志向した越境者』東京：東京大学出版会、2010 年
 小坂国継 「補論」西田幾多郎著『善の研究』（講談社学術文庫）東京：講談社、2006 年
 斉藤希史 『漢文脈と近代日本—もう一つのことばの世界』（NHK ブックス 1077）東京：日本放送出版協会、2007 年
 島田虔次 『大学・中庸』東京：朝日新聞社、1967 年
 シャーフ、ロバート「禅と日本のナショナリズム」（菅野統子・大西薫訳）『日本の仏教』第四号、京都：法蔵館、1995 年
 ジャフィ、リチャード「いま、大拙を読む — *Zen and Japanese Culture* 2010 年版解説 —」（小川隆訳）『思想』2014 年 6 月号
 小学館編 『小学館精選版日本国語大辞典』2006 年
 末木文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』（新潮文庫）東京：新潮社、1996 年
 _____ 「解説」鈴木大拙著『日本的靈性』（角川ソフィア文庫）、東京：(株) KADOKAWA、2010 年
 _____ 「大拙批判再考」『松ヶ岡文庫研究年報』第 24 号、2010 年
 瀬上正仁 『明治のスウェーデンボルグ—奥邃・有礼・正造をつなぐもの』横浜：春風社、2001 年
 高崎直道 『仏教入門』東京：東京大学出版会、1983 年
 高橋和夫 『スウェーデンボルグの思想—科学から神秘世界へ』（講談社現代新書）東京：講談社、1995 年
 _____ 『スウェーデンボルグの宗教世界—原宗教の一万年史』京都：人文書院、1997 年
 _____ 「鈴木大拙の「靈性」の概念について」『人体科学』12-(1)、2003 年
 _____ 「新井奥邃とスウェーデンボルグ」コール ダニエル・金泰昌編『公共する人間 5 新井奥邃 公快共楽の栄郷を志向した越境者』東京：東京大学出版会、2010 年
 _____ 「奥邃の『靈界』観と『靈魂』観 - スウェーデンボルグとの関連において」春風社編集部編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014 年
 高梨良夫『エマソンの思想の形成と展開—朱子の教義との比較的考察—』東京：金星堂、2011 年
 竹村牧男 「鈴木禅学への一視点—個と超個の思想をめぐって—」『松ヶ岡文庫研究年報』第 17 号、2003 年
 タナカ、ケネス『アメリカ仏教—仏教も変わる、アメリカも変わる』東京：武蔵野大学出版会、2010 年
 築山修道 「鈴木大拙の靈性的自覚の一考察」『宗教研究』第 84 卷 (2)、2010 年
 辻本雅史 『教育を「江戸」から考える—学び・身体・メディア』（NHK ころをよむ）東京：日本放送出版協会、2009 年

- 中村元他編『岩波仏教辞典第二版』東京：岩波書店、2002年
- 那須理香 「1893年シカゴ万国宗教会議における日本仏教代表 釈宗演の演説—「近代仏教」伝播の観点から—」東京外国語大学国際日本研究センター『日本語・日本学研究』第5号、2015年
- _____「新井奥邃の神学思想における「靈的」概念—鈴木大拙の「靈性」との対比—」『ICU比較文化』48、2016年
- 西田幾多郎編『廓堂片影』東京：教育研究会、1931年
- 西田幾多郎「山本晁水君の思出」『西田幾多郎全集』第十卷、東京：岩波書店、2004年 pp.413-417
- _____『善の研究』（講談社学術文庫）東京：講談社、2006年
- 西谷啓治編『回想鈴木大拙』東京：春秋社、1975年
- 花井信 『近代日本の教育実践』東京：川島書店、2001年
- 日原利国編『中国思想辞典』東京：研文出版、1984年
- フォーール、ベルナル「禅オリエンタリズムの興起—鈴木大拙と西田幾多郎—」（上）・（下）（金子奈央訳）『思想』2004年4・5月号
- 古田紹欽 「後記」『鈴木大拙全集』第八卷、東京：岩波書店、1968年
- 古野清人 「鈴木大拙師のプロフィール」久松真一他編『鈴木大拙 一人と思想—』東京：岩波書店、1972年
- 増谷文雄 「鈴木大拙論」増谷文雄編『現代日本思想体系 8 鈴木大拙』東京：筑摩書房、1964年
- 水上勉 『破蛙』東京：岩波書店、1990年
- 吉田公平 『菜根譚』東京：たちばな出版、1996年
- _____「新井奥邃と儒教」春風社編集部編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年
- 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』22号、2005年
- _____「第10章 仏教雑誌のスウェーデンボルグ」『スウェーデンボルグを読み解く』横浜：春風社、2007年
- 吉野耕作 『文化ナショナリズムの社会学』名古屋：名古屋大学出版会、1997年
- 保村和良 「日本の近代教育に貢献した『ウヰルソン・リーダー』の明治初期に於ける教科書—和徳小学校で使用された『小学読本』の一致点と比較—」『東北女子大学・東北女子短期大学紀要』52、2013年
- ルー、デイビッド『アメリカ 自由と変革の軌跡—建国からオバマ大統領まで』東京：日本経済新聞出版社、2009年
- 歴史学研究会編『世界史年表第二版』東京：岩波書店、2001年
- 若松英輔 「跋文 地下水脈の巨人—新井奥邃の靈性」春風社編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年
- Bernstein, Andrew, 'Introduction,' in *Swedenborg: Buddha of the North*, by D.T. Suzuki, West Chester, Pennsylvania: Swedenborg Foundation, 1996.

- Dasa, Philangi (Herman Carl Vetterling), *Swedenborg the Buddhist, or The Higher Swedenborgianism: Its Secrets and Thibetan Origin*, Los Angeles: The Buddhistic Swedenborgian Brotherhood, 1887, 大原嘉吉訳『瑞派仏教学』東京：博文堂、1893年
- Emerson, Ralph Waldo, *Representative Men: Seven Lectures*, Boston: Phillips, Sampson and Company, 1850.
- Fader, Larry A. “Zen in the West: Historical Implications of the 1893 Parliament of Religions,” *The Eastern Buddhist*, 15:1, 1982.
- Faure, Bernard, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Lears, Jackson, *Rebirth of a Nation: The Making of Modern America, 1877-1920*. New York: Harper Perennial. 2010.
- Nagashima, Tatsuya, ‘Daisetsu T. Suzuki, Internationally Known Buddhist: Crypto-Swedenborian?’ *New Church Life*, 1993,
http://www.heavenlydoctrines.org/New%20Church%20Life/1993_HTML.htm
- Seager, Richard Hughes, *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World’s Parliament of Religions, 1893*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1993.
_____ *The World’s Parliament of Religions: The East/West Encounter, Chicago, 1893*. Indiana: Indiana University Press. 2009.
- Sharf, Robert H. “The Zen of Japanese Nationalism.” *History of Religions* 33, no. 1, 1993.
- Snodgrass, Judith, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 2003.
- Swedenborg, Emanuel, *Arcana Coelestia* (『天界の秘密』), London, 1749-1756.
_____ *Spiritual Diary (Memorabilia)*, 1747-1765, 柳瀬芳意訳『靈界日記：遺稿』東京：静思社、1980-1985年
_____ *Heaven and its Wonders and Hell (De Caelo et ejus Mirabilibus, et Inferno)*, London, 1758, 鈴木大拙訳『天界と地獄』東京：有楽社、1910年、『鈴木大拙全集』第二十三卷、東京：岩波書店、1969年所収
_____ *Heavenly Doctrine: The New Jerusalem and its Heavenly Doctrine according to What has been heard from Heaven, with an Introduction concerning the New Heaven and the New Earth (De Nova Hierosolyma et ejus Doctrina Coelesti)*, London, 1758, 鈴木大拙訳『新エルサレムとその教説』丙午出版社、1914年、『鈴木大拙全集』第二十四卷、東京：岩波書店、1969年所収
_____ *Divine Love and Wisdom: Angelic Wisdom concerning the Divine Love and the Divine Wisdom (Sapientia angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia)*, Amsterdam, 1763, 鈴木大拙訳『神智と神愛』丙午出版社、1914年、『鈴木大拙全集』第二十五卷、東京：岩波書店、1970年所収
_____ *Divine Providence: Angelic Wisdom concerning the Divine Providence (Sapientia angelica de Divina Providentia)*, Amsterdam, 1763, 鈴木大拙訳『神慮論』丙午

出版社、1915年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収
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.
ツイード、トマス著、桐原健真、オリオン・クラウタウ共訳「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』11号、2012年3月
Victoria, Brian, *Zen at War*, New York: Weatherhill, 1997.
Yoshinaga, Shin'ichi, 'Suzuki Daisetsu and Swedenborg: A Historical Background,' *Modern Buddhism in Japan*, Nagoya: Nanzan, 2014.

在家仏教協会主催講演シリーズ 「鈴木大拙を読み直す - 鈴木大拙を学び、生き方を考える -」
(全10回講演：平成26年6月28日～平成27年5月23日)

國學院大学21世紀COEプログラム「国学関連人物データベース」より跡部良顕（良賢）：
<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/db2/kokugaku/atobe.001.html>

<年表資料>

年	鈴木大拙	新井奥彦	エマヌエル・スウェーデンボルグ 及び日本における スウェーデンボルグ論考	主な社会的出来事
1687				(日)生類憐みの令
1688年			0歳 ストックホルムに生まれる	
1699年			11歳 ウプサラ大学に入学を許可される	
1709年			21歳 ウプサラ大学卒業	
1710年			22歳 自然科学や機械工学の研修のためイギリス、フランス、ドイツ、オランダに遊学、数学・天文学に関心	
1715年			27歳 スウェーデンに帰る	
1716年			28歳 スウェーデン最初の科学誌『デダルス・ヒッペルボレウス』を1718年まで出版 スウェーデン王立鉱山局の臨時監督官に任命される	
1718年			30歳 スウェーデン最初の代数学の著作を出版	
1719年			31歳 スウェーデンボルグの父ヤスベル・スヴェドベリがその家族とともに貴族に叙せられ、姓のスヴェドベリはスウェーデンボルグと改名 エマヌエルは終身貴族院議員となった	
1721年			33歳 化学的・物理的現象に対し幾何学的解釈を試みた論文『自然事象の諸原理に関する先駆』等アムステルダムやライプツィヒで出版	
1724年			36歳 王立鉱山局の監督官に任命される	
1734年			46歳 『哲学、鉱物学論文集』三巻をライプツィヒで出版、第一巻『原子論』で現代の原子物理学に近い結論を導き出した ヨーロッパに科学者としての名声を確立	
1740年			52歳 生理学・解剖学・心理学の研究により靈魂を究める著作『生物界の構造』二巻を1741年にかけてアムステルダムとロンドンで出版	
1743年			55歳 このころ宗教的危機に直面	
1744年			56歳 『生物界の構造』の続編『生物界』二巻をハーグで出版 3月24日-10月27日『夢日記』が記される	
1745年			57歳 『生物界』第三巻をロンドンで出版 『神の崇拜と神の愛』第一部・第二部出版 1748年まで『聖書索引』や『聖言講解』を執筆	
1747年			59歳 王立鉱山局を退職 1765年まで『霊界日記』記される	
1749年			61歳 『天界の秘密』第一巻をロンドンで出版	
1756年			68歳 『天界の秘密』全八巻の出版完了	
1758年			70歳 『宇宙間の諸地球』『天界と地獄』『最後の審判』『新エルサレムとその天界的教理』等出版	
1759年			71歳 イェーデポリからストックホルムの大火災を透視	
1763年			75歳 アムステルダムで『神の愛と知恵』『神の摂理』『聖書の教理』『主の教理』『信仰の教理』『生命の教理』等出版	
1766年			78歳 『啓示された黙示録』出版	
1768年			80歳 『結婚愛』出版	
1769年			81歳 『新教会の教理の概要』出版	
1771年			83歳 最後の外国旅行に出发、ロンドンで死ぬまで滞在『真のキリスト教』をアムステルダムで出版	
1772年			84歳 ロンドンにて死去、遺骸はロンドンのスウェーデンに教会埋葬	
1773年				(米)ボストン茶会事件
1778年				(日)ロシア船厚岸に来航し通商を求める

年	鈴木大拙	新井奥彦	エマヌエル・スウェーデンボルグ 及び日本における スウェーデンボルグ論考	主な社会的出来事
1846 (弘化3年)		0歳 仙台藩士(元呉服商)の次男として 仙台本櫓町に生まれる		
1852 (嘉永5年)		6歳 藩校養賢堂に入学		
1854 (嘉永7年/ 安政1年)				(日)日米和親条約
1858 (安政5年)			『夢日記』がストックホルムの王立図書館 で見られる	(日)日米修好通商条約 (英)ダーウィン自然淘汰説 (英)J.S.ミル『自由論』
1859 (安政6年)				(米)大統領にリンカン当選
1860 (安政7年/ 万延1年)				
1866 (慶応2年)		20歳 江戸遊学一昌平塾に入学するも 学風が合わず安井息軒の三針塾 に移る		
1867 (慶応3年)				(日)大政奉還
1868 (慶応4年/ 明治元年)		22歳 3月帰藩 5月軍務局議事に任命される 9月脱藩、函館へ		(日)王政復古の号令 戊辰戦争 江戸を東京とする
1870 (明治3年)	0歳 石川県金沢市本多町に生まれる、 本名貞太郎	24歳 森有礼の紹介で米国行き決定 仙台藩脱藩の赦免		
1871 (明治4年)		25歳 森に伴われてトマス・レイク・ ハリスの「新生同胞教団」 (ニューヨーク州プロクトン)の コロニーに入る		(日)廃藩置県の詔書
1872 (明治5年)				(日)学制頒布
1875 (明治8年)	5歳 金沢市本多小学校入学	29歳 ハリスとともにカリフォルニア州 サンタ・ローザに移る		
1876 (明治9年)	6歳 父柔死す			
1882 (明治15年)	12歳 石川県専門学校附属初等中学科 入学			
1887 (明治20年)	17歳 石川県専門学校附属初等中学科 卒業		フィランジ・ダーサ <i>Swedenborg the Buddhist, or the Higher Swedenborgianism: Its Secrets and Tibetan Origin</i> 刊行	
1888 (明治21年)	18歳 珠洲郡飯田小学校高等科の 英語教師 助手となる 書簡7月1日(同郷の友人山本 (金田)良吉宛、以下同様): 故郷や学友から離れた孤独 感 英敵友という浄土真宗の 僧に 唯識論の『百法問答』について 話を聞く 書簡7月27日:人間の弱さや人生 の無常から「宗教の必要性」を 実感 書簡9月28日:将来への不安から 人生に疑いを抱き「弥勒菩薩」 にすがるべきか悩む 書簡10月6日:唯識論の「空」に ついて論ずる 書簡12月9日:仏教修行への あこがれ 書簡12月28日:英語教師として の仕事に疲れる		フィランジ・ダーサ「スウェーデンボリイ氏の 立義」『反省会雑誌』第5号	
1889 (明治22年)	19歳 能美郡美川小学校高等科に 転任、英語科担当 [このころ、富山県国泰寺の臨済宗 雪門玄松について最初の参禅か 『遠羅天釜』について質問をしに赴く]		フィランジ・ダーサ「佛者としてのスー デンボリー」『反省会雑誌』第19号	(日)大日本帝国憲法発布
1890 (明治23年)	20歳 母増死去 書簡5月1日:母の死から「霊の 不滅」を感じるようになった 「霊性」(初出)		オスケアウィッチ「スケーテンホルグの 禅論」『活論』第3号	(日)教育勅語発布
1891 (明治24年)	21歳 上京、一時東京専門学校に通う 鎌倉円覚寺今北洪川に参禅 書簡3月19日:キリスト教の牧師と 話すが「議論家」としては 評価せず 書簡7月19日:今北洪川に参禅 希望について語る 書簡9月6日:坐禅の効用を語る 書簡11月25日:円覚寺にて坐禅修行 友人の山本(金田)良吉にも 坐禅を勧める			

年	鈴木大拙	新井奥遼	エマヌエル・スウェーデンボルグ 及び日本における スウェーデンボルグ論考	主な社会的出来事
1892 (明治25年)	22歳 今北洪川遷化 釈宗演に就き参禅 書簡1月1日:坐禅修行 山本の参禅同意を喜ぶ			
1893 (明治26年)	23歳 万国宗教会議における釈宗演の 演説原稿を英訳		フィランジ・ダーサ『瑞派仏教学』刊行	(米)シカゴ万国宗教会議
1894 (明治27年)	24歳 * 鈴木大拙「安心立命の地」『宗教』 第26号、第28号			(日)日清戦争
1895 (明治28年)	25歳 ボール・ケーラスの『仏陀の福音』 を邦訳、出版 書簡12月20日:渡米を前に僧侶に なろうと考える		石堂惠猛「瑞典保里と弘法大師」『傳燈』 第98-102号	
1896 (明治29年)	26歳 * 鈴木大拙「エマーソンの禅学論」 『禅宗』第14号 処女作『新宗教論』出版	50歳 <i>Inward Prayer and Fragments</i> 刊行		
1897 (明治30年)	27歳 渡米、シカゴ郊外のラサールで ボール・ケーラスのもと雑誌編集 東洋思想書の英訳を手伝う (1908年まで11年間) 書簡11月26日:禅の価値を再確認 禅と西洋哲学を比較して論じて みたい考え 書簡12月29日:日本の仏教の復興 を願う	51歳 <i>Second Book of Fragments</i> 刊行		
1899 (明治32年)		53歳 帰国		
1900 (明治33年)		54歳 手稿本『奥遼小言』		
1901 (明治34年)	31歳 在ラサール、スウェーデンボルグ 主義者のA.J.エドマンズ来訪			
1902 (明治35年)	32歳 書簡9月23日(西田幾多郎宛):ハー ヴァード大学の哲学者ウィリアム・ ジェームズの <i>The Varieties of Religious Experience</i> を読むように 西田に勧める	56歳 小関太平治編『読者読』政教社 より刊行		
1903 (明治36年)	33歳 在ラサール、スウェーデンボルグ 主義者のA.J.エドマンズ来訪 * 鈴木大拙「靈魂の有無と信仰の 退不退」『米国仏教』第4年第10号			
1904 (明治39年)		58歳 巢鴨町の「謙和舎」に移る		(日)日露戦争
1906 (明治39年)		60歳 刊本『奥遼語録』『奥遼語録 謙』 刊行、以後1911年10月まで 24頁の『奥遼語録』をほぼ 毎月刊行		
1907 (明治40年)	37歳 初の英著 <i>Outlines of Mahayana Buddhism</i> 刊行			
1908 (明治41年)	38歳 渡欧、ロンドンのスウェーデン ボルグ協会の招きで『天界と地獄』 を邦訳		スウェーデン政府が遺骸を引き取り ウプサラの大聖堂に安置	
1909 (明治42年)	39歳 帰国			
1910 (明治43年)	40歳 スウェーデンボルグ著『天界と 地獄』邦訳刊行			
1911 (明治44年)	41歳 ビアトリス・アールスキ・ レーンと結婚 スウェーデンボルグ著『神智と 神愛』などを邦訳			(中)辛亥革命
1912 (明治45年)	42歳 ロンドン・スウェーデンボルグ協会 年次総会で「日本におけるスウェー デンボルグ」について報告			
1913 (大正2年)	43歳 伝記『スエデンボルグ』刊行 書簡1月18日(スウェーデンボルグ 協会スバルディング氏宛):鈴木 の『スエデンボルグ』を先に出版した 方が良いのではないかという アドバイス 書簡9月28日(スウェーデンボルグ 協会の秘書ワイルド氏宛): ロンドンのスウェーデンボルグ 協会の支部を日本に作るこ と等提案			

年	鈴木大拙	新井奥彦	エマヌエル・スウェーデンボルグ 及び日本における スウェーデンボルグ論考	主な社会的出来事
1914 (大正3年)	44歳 スウェーデンボルグ著『新エルサレムとその教説』『神智と神愛』刊行			
1915 (大正4年)	45歳 スウェーデンボルグ著『神慮論』刊行			
1918 (大正7年)				(日)米騒動 (三)第一次世界大戦終る
1921 (大正10年)	51歳 京都 大谷大学教授となる Eastern Buddhist Society を設立 英文季刊誌 <i>Eastern Buddhist</i> 創刊	75歳 血管硬化症亢進、寝たきりとなる		
1922 (大正11年)		76歳 逝去		
1923 (大正12年)	53歳 『世界聖典外纂』(世界文庫刊行会)の「スエデンボルグ」の項を執筆			(日)関東大震災
1924 (大正13年)	54歳 論考「スエデンボルグ(その天界と他力観)」を『中外日報』と『宗教と思想』に記す			
1929 (昭和4年)				(世)世界恐慌始まる
1931 (昭和6年)				(日中)満州事変
1934 (昭和9年)	64歳 「楞伽経の研究」により大谷大学から文学博士号を授与される			
1943 (昭和18年)	73歳 『禅の思想』等刊行			
1944 (昭和19年)	74歳 『日本の靈性』等刊行			
1945 (s飽和20年)				(世)第二次世界大戦終わる
1946 (昭和21年)	76歳 『日本の靈性的自覚』『靈性的日本の建設』等刊行			(日)日本国憲法発布
1947 (昭和22年)	77歳 『日本の靈性化』等刊行			
1948 (昭和23年)				(朝韓)大韓民国、朝鮮民主主義人民共和国樹立
1949 (昭和24年)				(中)中華人民共和国成立宣言
1950年 (昭和25年)				(朝韓)朝鮮戦争始まる (日)レッドバース始まる
1951 (昭和26年)				(日)日米安全保障条約調印
1953 (昭和28年)				(朝韓)朝鮮休戦協定調印
1957 (昭和32年)				(ソ)人工衛星スプートニク1号打ち上げ
1960 (昭和35年)				(日)国民所得倍増計画
1962 (昭和37年)				(米)キューバ危機
1966 (昭和41年)	96歳 逝去			(中)文化大革命始まる