



学位請求論文

鈴木大拙の妙好人論

仏教学専攻

谷口 愛沙

目次

序章

第一節	本研究の目的と手法	1
第一項	本研究の目的	1
第二項	先行研究の問題設定	3
第三項	先行研究	5
第四項	本研究の構成	7
第一章	鈴木の他力神秘家論	
第一節	成立背景	9
第一項	一九二〇年代までの鈴木の略歴と宗教的関心	9
第二項	真宗大谷大学着任について	12
第三項	『教行信証』への批判的態度	16
第四項	鈴木 of 宗教理解	18
第五項	「信仰的神秘主義」と浄土真宗との関係	21
第二節	鈴木 of 他力神秘家論の概要	26
第一項	七里恒順について	26

第二項	鈴木による七里への関心	27
第三項	『七里語録』に「自我の意識」をみる鈴木の見解	29
第三節	七里語録の英語翻訳	33
第一項	原著テキストの設定とその理由	33
第二項	SMTM 成立の経緯	36
第四節	邦訳「学僧の見た真宗」にみられる問題点	40
第一項	SMTM の日本語訳について	40
第二項	日本語訳の問題性(一)——キリスト教用語が意識される用例	43
第三項	日本語訳の問題性(二)——キリスト教用語が翻訳されない用例	45
第四項	日本語訳の問題性(三)——未訳出の用例	46
第五項	楠による論文タイトル「学僧の見た真宗」の検討	48
第六項	他力神秘家論にみられる鈴木の本義理解	50
第二章	鈴木の本義論	
第一節	本義人の成立	57
第一項	本義人という言葉について	57
第二項	近世本義人伝の成立	59
第三項	近代本義人伝の編纂	61

第四項	妙好人に対する否定的評価	63
第五項	現代にみられる鈴木の妙好人論の影響	67
第二節	鈴木の妙好人論の成立背景	73
第一項	靈性概念の前提——感性的・知性的世界と靈性的世界	73
第二項	靈性の 大智的側面と大悲的側面	79
第三節	鈴木の妙好人論	86
第一項	鈴木が妙好人を取り上げた経緯	87
第二項	鈴木における妙好人論の特徴	88
第三項	浅原才市について——七里との関係に言及して——	92
第四項	才市の労働観	95
結章		
第一節	妙好人論の範囲とその限界の克服	103
第一項	妙好人論の範囲	103
第二項	妙好人論における「一体」と「分別」の関係	106
第三項	限界の克服	110
第四項	今後の課題	113
第二節	結語	115

資料 (翻訳) 鈴木大拙著「近代他力神秘家の言葉 第一部」 . . . . .  
参考文献 . . . . .

## 凡例

- ・ 本稿の鈴木大拙の引用は原則的に『鈴木大拙全集』に依る。
  - 久松真一・山口益・古田紹欽（編）堀尾猛・桐田清秀（編集協力）『鈴木大拙全集』岩波書店、増補新版、全四十巻、一九九九―二〇〇〇年
- ・ 『鈴木大拙全集』からの引用情報に関しては、以下の形式で脚注に記す。  
全集からの引用は『全集』巻数、頁数と記した。本論稿に引用したのは、『全集』に所収される以下の著作からである。
  - 「禅の研究」『全集』十六、初出一九一六年
  - 「禅の立場から」『全集』十六、初出一九一六年
  - 「百醜千拙」『全集』十七、初出一九二五年
  - 「禅とは何ぞや」『全集』十四、初出一九三〇年
  - 「浄土系思想論」『全集』六、初出一九四二年
  - 「宗教経験の事実」『全集』十、初出一九四三年
  - 「文化と宗教」『全集』十九、一九四三年
  - 「金剛経の禅」『全集』五、初出一九四四年
  - 「日本の霊性」『全集』八、初出一九四四年
  - 「霊性的日本の建設」『全集』九、初出一九四六年
  - 「仏教の大意」『全集』七、初出一九四七年

- ・ 「妙好人」 『全集』 十、初出一九四八年
- ・ 「東洋の心」 『全集』 二十、一九六〇年
- ・ 表記は原則全集版に従い歴史的仮名遣いもそのままにした。また拗音「つ」はそのままにした。
- ・ 鈴木の引用文内における漢文はそのまま書き下しせず引用した。
- ・ 引用に際して、旧字体は原則的に当用漢字に改めた。
- ・ 引用文中の傍点やルビは基本反映させていない。
- ・ 筆者による語句の補いは「」という形式で示す。
- ・ 引用文中省略部分は、和文では…（中略）…、欧文では「…」で示す。
- ・ 参考文献の該当箇所は基本、筆者出版年、頁数の形式で脚注に記す。
- ・ 人物の生没年は、（ ）内に数字を示す。
- ・ 年号は西暦で統一する。
- ・ 本稿資料として付した「近代他力神秘家の言葉」の底本テキスト“Sayings of a Modern Tariki Mystic”の原注は、【原注】として和訳の末尾に記す。「」内の頁数と脚注番号の表記は、*The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 2 にある頁数と脚注番号に従った。
- ・ また、筆者による訳注は資料文末に示す。底本テキストの頁を示すために、原文の引用とともに（ ）にアラビア数字で頁数を併記する。
- ・ 訳注内の（『真聖全』巻数、頁数）は『真宗聖教全書』の該当箇所を示す。
- ・ 真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』京都・大八木興文堂、一九七二年
- ・ 訳注内の（『才市の歌』巻数、頁数）は『定本妙好人才市の歌』の該当箇所を示す。



- 楠恭編『定本妙好人才市の歌』一〜三、京都：法藏館、一九八八
- 略号の SMTM は "Sayings of a Modern Tariki Mystic" *The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 2, Kyoto: The Eastern Buddhist Society, 1925, 93-116 である。
- 略号の T. は Taishō Shinshū Daizōkyō を指し、引用箇所を「」に示す。  
大正新脩大藏教、高楠順次郎・渡邊海旭、一〇〇巻、東京：大藏出版株式会社大正新脩大藏經刊行會、再刊発行、一九六〇―一九七九（初版：大正新脩大藏經刊行會、一九二四―一九三四）である。
- 略号の s.v. は *sub verbo/ sub voce*=under the specified word を指す。

## 序章

### 第一節 本研究の目的と手法

#### 第二項 本研究の目的

鈴木大拙（一八七〇―一九六六）は、仏教思想、日本思想史上に残る多くの仕事を果たした学者として知られている。本論稿は、鈴木 of 宗教思想において重要とされる妙好人に関する議論の再検討を目的とする。鈴木 of 妙好人論を再検討する意義とは、鈴木 of 妙好人論の特徴とその範囲を示し、しかし、鈴木自身の思想から、その限界が克服されていく可能性が存在していることを提示することにある。

一般に妙好人に関して知ろうとすれば、手に取られる書物は浅原才市、因幡の源佐、讃岐の庄松などに関するものである。鈴木が取り上げる以前から、彼らは妙好人として紹介されてはいたものの、彼らを一般に広く世に知らしめた人物こそ、鈴木に他ならない。鈴木は、自身の著作『宗教経験の事実』『日本の霊性』『妙好人』などにおいて、妙好人にみられる宗教性を高く評価している。そして、妙好人の信仰内容を体系的に説明することを試みた。それゆえ、アカデミックな分野においては、近代以降の妙好人像の研究において、鈴木 of 妙好人観は大きな影響を与えてきた。アカデミックな場においてだけではなく、一般読者に向けた雑誌においても、掲載内容の大部分を占めるのは、才市、庄松、源佐、大和の清九郎、田原のお園、赤尾の道宗など、鈴木によって示された妙好人たちの紹介である。つまり、今なお出版され続ける妙好人に関する刊行物は、鈴木 of 妙好人観に影響を受けたものであるとさえいえるのである。

妙好人とは、そもそも、浄土真宗の教えが根深く浸透する地域、文化において、その宗教的側面が豊かに育まれた信者を指す。さらに、妙好人は、そのような背景をもつ人物であるがゆえに、基本的には浄土真宗の教えを聞く者であるが、比較的理想的な真宗信者像として描かれるため、真宗篤信者、理想的かつ模範的な念仏者とも称されることがある。鈴木もまた妙好人を理想的な念仏者として捉えている。つまり、鈴木の本宗理解において核となるものが妙好人であるといえるのである。宗教研究を行う上では、概念や理論の分析は必要不可欠である。しかし、鈴木の本宗理解において扱われるのは、理論や概念といった主知的分析のみならず、妙好人のような具体的対象を通してなされる場合がしばしば見受けられる<sup>一</sup>。本研究で取り扱う分析対象は、鈴木の本宗理解において注目される「人」である。

それでは、鈴木は妙好人から何を読み取ろうとするのであろうか。鈴木が妙好人を通して真宗理解を言葉にする際、そこで重要視されるのは経験 (experience) であった。鈴木の本宗理解における宗教経験といえは、鎌倉円覚寺へ参禅していた一八九五年に経験したといわれる見性体験が挙げられるであろう。この見性体験が、鈴木の本宗理解の基盤になっていると指摘されている<sup>二</sup>。先に述べた通り、彼の本宗理解は、経験を通して理解されることに重きが置かれている。しかし、経験だけが鈴木の本宗理解の特徴づけるものなのだろうか。その問題に答えるために、本研究では、とくに一九二五年の英文論考 "Sayings of a Modern Tariki Mystic" (以下、SMTM) に注目する。なぜなら、この英文論考においては、経験主義だけに留まらない鈴木の本宗理解における「人」思想の原型がみられるからである。本論稿は、英文論考の検討を通して、鈴木の本宗理解の特徴とその範囲を指摘する。

しかし、その限りを指摘するのみならず、鈴木自身の思想から、その限界の克服を模索していく試みである。

## 第二項 本研究の問題設定

妙好人論を研究する上で、前提としなければならないのは、妙好人といえども、そこでイメージされる内容には幅があるということである。先にも述べたように、妙好人は、真宗篤信者、理想的かつ模範的な門信徒、念仏者と称されるという性格を有する。そのため、そのような特徴がみられる人物が、一様に妙好人と称されてきた。しかし、妙好人の言葉がもつ幅の広さのために、極端に言えば理想的あるいは模範的な特徴が少しでもみられるならば、どのような人物であっても妙好人として取り上げられてきた傾向にある。こういった場合の理想的あるいは模範的という基準は個人によるものであり、一定しない。たとえば、大和の清九郎という人物に出会った感動を契機として妙好人伝の編纂を開始した<sup>三</sup>実成院仰誓（一七二一―一七九四）が伝えるところでは、清九郎の生活は大変貧しい様子であったようである<sup>四</sup>。そして仰誓は、清九郎の生活がどれほど貧しいものであったかを事細かく説明する。仰誓の妙好人観には、貧しい環境下に置かれるという意味において、単なる念仏者が一線を画する特別な念仏者、すなわち妙好人となるという捉え方をしているのである。

本研究で取り扱う鈴木の妙好人観も例外ではなく、鈴木自身によって妙好人の特徴が規定される。鈴木は妙好人の特徴として、

①文字の読み書きが十分にできない。

② 辺境の地に住んでいる。

などを挙げている。しかしながら、このような妙好人観に依拠した場合、そこで生じうる問題とは、現代において、いかにして妙好人は成立するのか、あるいは、そもそも成立し得るのかというものである。というのも、現代日本における識字率の割合は九〇%を超えており、大多数の人がある程度の読み書きができ、①の視点に立つ限り妙好人に価値を見いだせないということになるからである。また、情報速度の早い現代においては、そもそも辺境の地というものが考えにくいであろう。そうなれば、①や②の特徴は有し得ないので、妙好人は成立しないと結論付けられるのである。また、現代の我々が過去の妙好人たちから学びうる余地がなくなるといふ問題をも孕むのである。

次に問題となるのは、鈴木にとって妙好人とはどのような存在かというものである。なぜ、このことを改めて問うのかといえば、鈴木思索において、鈴木は必ずしも①と②には当てはまらない人物に焦点を当てているからである。それが、七里恒順（一八三五―一九〇〇）の存在である。これまでの研究では、鈴木による七里への注目は等閑視されてきた。なぜなら、一般に七里は「学僧」として捉えられており、妙好人とは捉えられていないからである。これはある種、鈴木の妙好人観の範囲が限定的に受け止められてきたことを意味する。それゆえ、知性的である人間は妙好人たり得るのかという先の問いが生じるのである。

本論稿は、この二つの根本関心を起点としている。次項より述べる研究手法を通して、この二つの問題を思索し、それをもって鈴木が自身の妙好人観の範囲を押し広げていったという点が明らかとなるであろう。

### 第三項 先行研究

鈴木の妙好人研究を扱ったものとしては、菊藤二〇一七がまず挙げられる。菊藤は、真宗教学において位置づけられる妙好人の定義の検討、近世妙好人伝の成立とその過程、近代以降の妙好人にみられる真宗信仰に対する鈴木の体系的解釈など、妙好人研究全体を網羅的に扱っている。

鈴木思想全体を横断的かつ時系列的に扱った先行研究としては、末村二〇一七、二〇一八と蓮沼二〇二〇が挙げられよう。末村は、鈴木英文論考、日本語論考の両方を検討し、一九二〇年代から一九四〇年代に至って展開される鈴木妙好人論を、通時的に続く鈴木思想の流れとして確認している。しかし、末村の主張では、鈴木妙好人論を検讨する上で、一九二〇年代における鈴木の仕事は通過点として扱われ、それ自体は主題化されていない。また、蓮沼による鈴木思想全体を体系的に解釈する試みは評価に値する。しかし、その議論の中心となるのは、鈴木と「(臨濟)禅」との関わりであり、さらに、分析対象として鈴木の英文論考が検討されていない点は、なお研究の余地を残している。

鈴木浄土教理解あるいは真宗理解を中心的に扱った先行研究としては、近年の研究に池田二〇二二が挙げられる。池田の研究の目的は、真宗理解の中に鈴木浄土教思想を位置づけることであった。末村、蓮沼らの先行研究においては、鈴木浄土教思想が体系的な形となって発展されるのが一九四〇年代以降とされており、この点では共通している。池田もまた、その意見を踏襲し、研究の範囲設定を一九四〇年代以降としている。本研究は、鈴木経験主義的な真宗理解における妙好人理解を検討する点において、池田の研究

と関心を共有している。しかし、池田の研究では、一九二〇年代の鈴木の本宗理解が検討されていない。本研究で扱う分析対象は、従来看過されてきた鈴木の一九二〇年代の英文論考の再検討である。なぜなら、その英文論考において、七里が極めて重要な役割を果たしていると考えられるからである。鈴木は一九二五年のSMTMにおいて、主として『七里老師語録』（以下、七里語録）を英語へ翻訳している。これは、鈴木が「人」を通して真宗理解を試みた事実として重要視しなければならないものである。

鈴木による七里への注目に言及するものとして、古田一九八七、Blum 二〇〇八、Dobbin 二〇一五が挙げられよう。古田は、一九二〇年代に鈴木によって七里が取り上げられたことが、後の妙好人への関心に連なる「遠由」であるとしている。また、Blum や Dobbin は、七里を妙好人として捉えている。しかし、そのどれもが、七里を妙好人として扱い、本格的にその意義を明確なものとはしていない。

本研究で取り扱う分析対象は、鈴木の本宗理解における「人」であると先に述べた。七里もまた、鈴木の本宗理解において取り上げられた「人」である。それにもかかわらず、鈴木による七里への注目はこれまで等閑視されてきたのである。鈴木の妙好人論に七里を含めることは後に詳述するが、本研究では、鈴木の七里への言及を考察することが、本節第二項で述べた二つの問題に解答し得ると考えるのである。

#### 第四項 本研究の構成

本研究は、二章＋結章で構成されている。

本論稿の第一章第一節では、鈴木によって七里が扱われるに至るまでの背景を確認する。その確認にあたって、まず前提となるのは、鈴木が七里を他力神秘家として紹介しているということにある。それゆえ、筆者は、鈴木 of 神秘主義理解にも言及しなければならぬ。第二節では、七里の半生の来歴を確認する。鈴木による七里への関心は、一九二四年の『中外日報』誌上の連載において七里語録が扱われたことに始まる。その後、鈴木は七里語録を英語へと翻訳するのであるが、鈴木 of 関心が七里 of どの点にあったのかについて考察する。第三節では、鈴木による七里語録 of 英語翻訳 (SMTM) の概要を述べる。また、一九二四年 of 『中外日報』誌上における連載内容と SMTM と of 相違点を明確にする。第四節では、七里が妙好人として捉えられてこなかった原因 of 究明を試みる。

第二章第一節では、妙好人 of 成立 of 歴史を概観する。鈴木 of 妙好人論は言うなれば、鈴木 of 「宗教」理解 of 具体的事例 of 表現と云ってよい。そのため、鈴木はいかなる「宗教」概念となる「靈性」については、第二節で扱う。第三節では、鈴木にとつて妙好人がいかなるものであるのかについての論証を通して、鈴木 of 妙好人論 of 特徴を明確にし、その範囲と限界を見定めたい。

結章第一節では、第二章までに検討した鈴木 of 妙好人論 of 特徴に限界があることを示す。そして、結論として、その妙好人論 of 特徴 of 限界 of 克服を鈴木 of 思索から見出し、妙好人像を広い視野へと拡張することを試みる。

―鈴木が具体的な人物を通して宗教的意義を究明していたとの指摘がある。坂東一九九三、一一五―一一六



では、以下のように述べられている。

大拙の禅思想史研究が、単に思想と実践の探求に終始することなく、菩提達磨・慧能・臨在・趙州・白隱、あるいは無難・盤珪といった具体的人間像への関心と離れて行われなかったと同様に、大拙の浄土思想の解明も、曇鸞・親鸞・蓮如の教家・思想家に相承された念仏思想のみならず、庄松・吉兵衛・おその・才市といったいわゆる庶民念仏者・妙好人像への並々ならぬ関心と絶えず密接な関連を保っていた。これは極めて注目すべき事実であると思われる。いなむしろ大拙にあっては、個々の具体的・個性的な念仏者を手がかりに、それを生み出した思想的根源に向けての探求が、浄土念仏の宗教的意義の解明へと導いていたふしがある。たしかに、浄土の教義と実践を語る大拙の叙述には必ず生きている具体的「人」の上に求めたと言ってよい。彼にとっては、人を離れた宗教的談義は空理・空論でしかなかったであろう。

二 坂東一九九三、二三三、池田二〇二二、一〇

三 菊藤二〇〇九、四五五

四 『大系真宗資料伝記編八妙好人伝』京都：法藏館、二〇〇九、九

## 第一章 鈴木の他力神秘家論

### 第一節 成立背景

本節では、第一項から第三項までは、一九二〇年代以前の、鈴木が七里語録へ注目するまでの略歴を概観する。第四項と第五項において、鈴木が他力神秘家として七里を扱うに至るまでの思想的背景を検討する。なぜなら、彼の宗教観には、禅思想と神秘主義理解が大きな寄与を果たしていると考えられ、そこに関して触れておく必要があると考えるからである。また、第四項では、鈴木 of 宗教に対する基本的態度を確認し、第五項では、禅思想を基盤とした彼の宗教理解が、神秘主義理解へと広がっていたということのみていく。

#### 第一項 一九二〇年代までの鈴木 of 略歴と宗教的関心

鈴木は、一八七〇年十月十八日に石川県金沢市本多町に生まれた。本名は鈴木貞太郎であり、大拙という名は鎌倉円覚寺にて参禅していたときの居士号である。

鈴木家は、前田家で筆頭家老を務めていた本多家の家中であった。父の名は了準（または良準、柔…一八二二―一八七六）、母の名は増（一八三〇―一八九〇）という。父は医者で儒者だったが、鈴木が六歳になったばかりのときに、五十四歳で亡くなっている。鈴木が浄土真宗に触れたのはいつの頃であったのか。「金沢は禅宗よりも真宗の方が盛んで、わしらの子供の時分では浄土真宗といはないで一向宗一向宗といつてをつた」<sup>二</sup>と鈴木自身語るように、石川県を含む北陸三県（石川、富山、新潟）は真宗大国と称され、盛んな真宗信仰がみられる。鈴木家は臨濟宗であったが、母の増は浄土真宗の秘事法門に入信

していた。幼少であった鈴木には、はっきりとした記憶はないとしながらも、増は息子貞太郎を秘事法門へ入信させたようであった。

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、ありやあまあ九つか十かでせうね、そのころで：（中略）：父が亡くなったのは六つのころだなあ：（中略）：それで何も母親の真宗的に行動されたことは覚えてるないですね。けれども、この秘事法門ちふ方の仲間に母は入つてゐたらしい気がするんだ、それで、秘事法門の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。

三

増は一八七八年に夫を亡くし、次の年には相次いで息子の利太郎が夭折した。その頃の増の様子を鈴木は「目が悪くなつて、越中の黒谷の何でしたかなあ、その不動さん（富山県中新川郡上市町の大岩不動）の瀧に打たれに行つた」<sup>四</sup>と述懐している。さらに、増は熱心に信仰するあまり、この行動が原因となつて、入院することもあつたようである<sup>五</sup>。

鈴木は「加賀は臨濟宗はまれで少なく、曹洞宗が多い、そして真宗が強かつた」<sup>六</sup>と語る。増が五十九歳で亡くなったのは一八九〇年四月八日であつた。それは、鈴木が二十歳のときであり、渡米する七年前のことである。増の死の翌年には、神戸にいる次兄享太郎を訪ねて、同年五月には金沢を離れて上京している。鈴木は母の死後、母あるいは母性について言及することが多かつた<sup>七</sup>。それゆえに、鈴木にとって母親の存在は大きいものであつたといえる<sup>八</sup>。このように、宗教色が濃い土壌と強烈な母の信仰態度に、鈴木の宗教的関心は育まれていった。

増の死後に上京した鈴木は、二十一歳のときに鎌倉円覚寺での参禅を開始している。鈴

木は二十二歳であった一八九二年に、円覚寺管長となった積宗演（一八五九—一九一九）に就いた。以来、二人の間には深い交流があり、それは積宗演が遷化するまで続いた。約十一年間にもわたる鈴木と渡米生活は、積宗演からの勧めがあつてのことである。

渡米中に『大乘起信論』の英訳『大乘仏教概論』（*Outlines of Mahayana Buddhism*, London, 1907）を出版。海外にその名を知られた鈴木は、帰国後に東京帝大文科大講師、学習院大教授を経て、真宗大谷大へ着任する。そもそも、鈴木が招かれたのは、「大正十年、青年時代からの知己佐々木月樵や西田との縁によって、大谷大へ招かれる因縁の中で、真宗をも深く研究の視野に入れる」と指摘される九ように、当時学長であつた佐々木月樵（一八七五—一九二六）や金沢時代の旧友であつた西田幾多郎（一八七〇—一九四五）からの勧めがあつた。同年に *The Eastern Buddhist Society*（東方仏教徒協会）を佐々木、赤沼智善（一八八四—一九三七）、山辺習学（一八八二—一九四四）らとともに創設した。

鈴木は一九二一年に真宗大谷大（現在の大谷大）へ着任している。真宗大谷大において人間関係が築かれ、その関係性の中で浄土教思想が受容されていったと考えられる。鈴木は一九二六年に“The Development of Pure Land Doctrine in Buddhism”<sup>10</sup>という英文論考を刊行している。一九二〇年代までの論考を比較すると、時間の経過とともに扱われる文献や概念はより専門的なものになっていくといえる。というのも、一九二六年の論考では、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の浄土教の基本文献が紹介され、他力信仰の阿弥陀、浄土、本願、罪業の観念、念仏について解説されている。浄土教の経典が扱われ、阿弥陀や念仏といった浄土教における概念の説明を通して、鈴木の中で浄土教の理

解が深められている過程をみると、その論考はそれまでのものと比べるとより専門性が高くなっていくといえる。

以上、一九二〇年代までの鈴木の略歴を概観した。

## 第二項 真宗大谷大学着任について

真宗大谷大学が東京巢鴨から現在の京都市北区小山上総町へ移転されたのは一九一三年九月十五日のことである。一九二〇年九月に真宗大谷大学学則の改変により大学の修学年限を予科、本科、研究科三年と定められ、学科科目の「宗乘」「余乘」の名称が「真宗学」「仏教学」と改められた<sup>二二</sup>。

一九二一年三月二十二日、真宗大谷大学の開講科目には「英語、印度哲学 学師鈴木貞太郎」と「英語、欧州近代語 マスターオブアーツ鈴木ビアトリス」とあり、当時学習院大学教授であった鈴木は、妻ビアトリスを伴って真宗大谷大学へ着任した。同年十月二十一日には、文部大臣より公立専門学校規定第七条によって、鈴木は英語と印度哲学、妻の鈴木ビアトリスは英語教員として採用されている。

一九二二年五月二十日に大谷大学設立が文部省より認可され、同年九月一日のその開講科目には「禅の本質、英語 鈴木大拙」、一九二三年には「英文学、英語、大乘仏教学 鈴木大拙」が確認できる。いずれの開講科目も鈴木の約十年間のアメリカ生活と、それまでの禅仏教研究が結実したものだといえよう。鈴木は『楞伽経研究』で大谷大学第一号の文学博士を取得するなどの研究業績を残し、また浄土教に關しての研究を發表していく。鈴木において深まっていく浄土教への理解は、のちに『浄土系思想論』（一九四二年）、

『宗教経験の事実（庄松底を題材として）』（一九四三年）、『日本的靈性』（一九四四年）、『妙好人』（一九四八年）として著されていくことになる。

ところで、一九二一年の大谷大学設立以降、鈴木が実際に身を置く大谷大学は真宗大谷派教団と対立するような形で激動の時代を迎えることになる。

一九二一年二月十五日の「宗報」では、「上局に直属せしめ、宗意を闡明し学解の貫綜を期するを目的」<sup>一三</sup>として、「真宗大谷派の最高の宗意安心決定機関」<sup>一四</sup>である侍董寮が本山内に設置されたことが報じられている。侍董寮への出仕が命じられた「講師」には「南條文雄、池原雅寿、石川了因、豊満春洞、斎藤唯信、廣瀬守一」で、「嗣講」には「中島覚亮、内記龍舟、上杉文秀、鬼頭覚道、河野法雲、住田智見、佐々木月樵、山田文昭」の名が連ねられている。侍董寮の活動報告は「宗報」第二三二号（一九二一年二月発刊）以降、継続して報告されており、出仕命令が下った全員が例会に出席するのではなく、三ヶ月ごとに出仕者が交替して出席することが取り決められている。一九二三年三月には「内記内事局長逝去」、同年八月には「石川講師逝去」、一九二四年十月には「中島講師逝去」として侍董寮出仕者の逝去が伝えられる一方で、出仕者の増員を伝える記事はみられない。

一九二三年に大谷大学設立の認可が下されることを目指して、一九二〇年頃から大学の拡充が図られることになるが、認可前後三年間の開講科目と担当者を見ると一九二二年と一九二三年（以下ハイフンで繋いだカギ括弧の前者は二二年の開講科目、後者は二三年の開講科目である）では、

「唯識学・豊満春洞」―「大乘仏教学 豊満春洞」

「真宗学・唯識学斎藤唯信」―「大乘仏教学・仏教概論・斎藤唯信」

「真宗学・中島寛亮」―「真宗学・中島寛亮」

「真宗学・大乘仏教学河野法雲」―「真宗学・華嚴学・河野法雲」

「經典研究・佐々木月樵」―「大乘仏教学・佐々木月樵」

とある<sup>一五</sup>。宗意に基づいて宗門における最高決定機関である侍董寮出仕者は、同時に大谷大学の真宗学を担う教授でもあった。一九二七年十一月二十九日、侍董寮総会において金子大栄（一八八一―一九七六）の論述が宗意を破壊するものであり、また宗意に反するという議論が「豊満春洞、斎藤唯信、広瀬守一、河野法雲、上杉文秀」ら講師たちが出席する中で行われている。その後、この議論は一九二八年に金子が大学へ辞表を提出する事態にまで発展することとなる。金子の問題に対して学生たちは学生大会を開催し、金子の「辞表撤回」に関して、一時は学生ストライキになるような形勢であった。

一方、一九三〇年の春、今度は曾我量深に対して「宗義違反」の声が高まるようになる。同年三月二十四日に曾我は辞職を決意し、翌日に当時学長であった稲葉円成に辞表を提出している。このときも金子のときと同様に学生たちは全学学生大会を開催し、また本山教育学部長の会見を要求する抗議行動に入る。曾我の辞職をめぐる問題は、大谷大学が専任教授会を開き、教授陣総辞職、また全職員会も職員総辞職を決定し、稲葉学長へ辞表を提出した。さらには、学生にも総退学の決意を固めさせることとなる。鈴木はこの騒動の中で、どのような態度であったのか。

一九三〇年『大谷大学新聞』に掲載された「大学大学のストラキキ事件に対する談話」<sup>一六</sup>で、鈴木は「今度の問題に就いては私は別段意見は持つてゐない」と冒頭で発言して

いる。しかし、この鈴木が発言は公に向けられたものであり、実際には異なった発言があったようである。そのことを伝えているのが、岩倉政治（一九〇三―二〇〇〇）である。岩倉は鈴木の子・アランが思春期頃に、いわゆる家庭教師として面倒を見ていた人物である。岩倉は金子・曾我の大学辞職の騒動があったとき、学生ストライキの最前線で活動していた。そのころの鈴木とのやりとりを以下のように述べている。

先生は、しばしば、本願寺当局の頑愚さを「困った連中さ！」と文字どおり唾棄することがあった。だから、私たちが金子大榮氏や曾我量深氏の「異安心」のかどによる大学追放に抗してストライキに立ち上がったとき、先生は私に対して、「大いにやれ」と激励した。「やらねば連中はわからんのだ」ともいった。そういうときの先生のこ  
とばは断言的で実に烈しかった<sup>一七</sup>。

学生総退学の事態に際して「数日間ほとんど不眠不休のあげくにやってきたこの打撃で私は前後の見境もなく、みずから退学を決意した」岩倉に対し、指導教授であった鈴木は、ハワイで行われる仏教青年学生国際会議への参加を促す。さらには、その旅費のかなりの部分を鈴木が負担したとある。この鈴木の子にしている発言と、岩倉に向けた発言は一致しない。しかし、退学を決意した岩倉に対する旅費の援助があったことをみると、岩倉が直接に見聞きした鈴木の子は、より実際の態度に近いといえるではないだろうか。鈴木が本願寺当局に対して「困った連中」と評価し、学生の子を後押ししたことは、少なくとも鈴木の子の態度と、金子や曾我の大学辞職を決定した本願寺当局の態度には相違があったことを示唆している。以上、大谷大学を中心として行われた教員排斥、それに対する学生ストライキなど、いわば大学内での政治的な動きに対し、鈴木がどのような意見を



有していたのかということを確認した。

これらのことから明確なように、鈴木は権威からの圧迫を容認せず、個々の内面から沸き起こる自主性を重んじていた。本項でみてきたように、一九二〇年代における大学内での激動の中で、鈴木は七里語録の翻訳に着手している。鈴木が七里へ注目していく過程には、このようが背景あることを確認した。

### 第三項 『教行信証』への批判的態度

本項では、鈴木による『教行信証』への批判的態度について触れておきたい。一九二〇年代においては七里語録への注目がみられる一方で、鈴木は『教行信証』を厳しく批判している<sup>一八</sup>。まずは、その批判的な態度がみられる鈴木の論説を確認していく。一九二八年の「真宗雜観」で、鈴木は以下のように述べている。

一、『教行信証』は何と云ふても学者の著述だ。それ故これは専門の人でないとかわらぬ。『歎異抄』なら、普通に宗教意識の働くものが読んでもわかる。そしてそれに動かされ得る。別に思索力が鋭くなくても、学問が深くなくてもよい。<sup>一九</sup>  
また、

一、講釈に囚はれ、『教行信証』に縛られて、自釈の文字のみを詮議するものを賢者と云ふ、又博士たちと云ふ。そんな人には宗教の「妙趣」がわかる理屈がない。『歎異抄』の云ふ通りである。それでわしは親鸞聖人に『教行信証』がなかつたらよいと云ふのだ。<sup>二〇</sup>

まずは、こうした批判的態度の前提として、鈴木が批判が浄土真宗全体に向けられたものではないということを押さえておかなければならない。というのも、鈴木が批判対象は、あくまでも『教行信証』だけに向けられたものだからである。事実、鈴木は「別に人のために説法しようともせず、又学匠仲間で哲学の議論をやるものでもない、唯円坊なら唯円坊が、平生先生から、折にふれて偶爾にその心持ちを表白せられたのを、その耳に留めておいて、異安心のもの出来たのを嘆きつつ、その一、二を書きつけた」<sup>二</sup>ものとして、『歎異抄』を高く評価している。

鈴木が激しく向けた批判は、『教行信証』のいかなる点に対してであるのか。鈴木が『教行信証』は「専門の人でない」とわからぬ、「文字のみを詮議する」と述べるように、こうした批判的な態度が向けられるのは、鈴木が『教行信証』を学者然とした銜学的な性格を有するものであると考えていたからであろう。また、こうした批判的な態度は、前項で確認してきた権威的な立場からの圧迫への鈴木による反発的な態度にも相通じるといえよう。

では、鈴木が『教行信証』への批判的態度は、鈴木の生涯を通して固持されていたものであったのか。これに対する結論を先に述べるならば、鈴木において『教行信証』に対するこうした捉え方には、より積極的な方向への変化がみられるのである。この問題は、後に考察する鈴木が妙好人観の特徴とその範囲、そして、その限りを克服するという本研究の目的と密接に関係するものである。結章での議論は、この問題を起点としている。

#### 第四項 鈴木 of 宗教理解

鈴木 of 宗教に對する基本的態度はいかなるものであつたのか。まずは鈴木 of 比較的初期 of 著作<sup>三</sup>から、彼の思想を紹介していこう。周知 of 通り、鈴木自身は禅宗 of 修行者であつたことから、一九一〇年代から一九二〇年代 of 著作には禅に關するものが中心を占めてゐる。

鈴木大拙 of 永い一生における宗教的關心はさまざまな分野に及んだ。：（中略）：しかし、その基本的流れは大乗仏教 of 般若・空 of 思想、一口に言つて、禅思想であつたと言えよう。禅思想家としての出発点をなしたものは言うまでもなく二十六歳 of 時に鎌倉円覚寺で釈宗演 of 膝下において得た見性体験であつたことは疑いを容れぬ事實である。<sup>二三</sup>

坂東によると、多岐に及んだ鈴木 of 宗教的關心 of 出発点となつたのは「禅思想」であつた。では、鈴木は禅についてどのように考へていたのだろうか。鈴木は『禅 of 研究』（一九一六年） of 冒頭で「修禅 of 初一步は取り敢へず悟りに在るとせねばならぬ」<sup>二四</sup>と説明し、そして、この書 of 目的が「その悟りに到らんとする方法・手段・又は途行は、如何にして変遷して來たかと云ふことにつきて一言」することであると述べてゐる。

禅 of 特色は何かと尋ねたら、一言に「悟り即ち是れ」と道はねばならぬ。さうして此悟りとは疑に對する言葉である。故に禅に入る始めには疑なるものが何か of 形式で這入つてを つたに相違いない。さうして疑は智慧分別上 of ことであるから、禅 of 第一歩は分別力を仮りて踏み出されるものとすべきである、即ち悟りを開く方法 of 所依は此分別力である。<sup>二五</sup>

鈴木によれば禅には「悟りを開く」ための修養的な方法があり、その方法の最初の段階として「疑」の段階がある。「疑」が生じてくるのは、人間の「分別力」によって物事を差別的にみるからである。つまり、「悟りを開く」ために必要な過程には「疑」と「分別」がある。また、鈴木は「智慧分別」に含まれる「智慧」に関して二つの側面から説明している。

智慧と云ふものを、大体二に分けて、一の智慧は、学問の上で我々が学ぶ、他人から伝へられ、そしてそれを学習することの出来る智慧、——例へば我々が数学を学ぶにしても、誰か前に数学の先生があるとすれば、その先生に教はれば、二年三年の間には、その智慧を伝へられる、さうして、それを受取ることが出来る。：（中略）：然しながら世の中にはさう云ふ風にしては修得することの出来ないも一つの智慧がある。これは人から教へられる、他から伝へられると云ふよりも、自分の中から自然に開発するところの智である。二六

智慧とは、ここでいわれる「学習することのできる」能力である。たとえば禅は「自から漢文学の素養を要求」<sup>二七</sup>し、「いくらかの文学を知つてい居なくてはならぬ」と、鈴木は述べる<sup>二八</sup>。なぜなら「仏教全体のたてかたにも何にも通じないで、いきなり隻手の音声も聞いても此事実と教理との関係が充分に分からぬ」<sup>二九</sup>とされるように、禅の修養的訓練において「隻手の音声」とは何であるかと突然問われたとき、禅に必要な知識の学習がなければ問われている内容がわからないからである。もう一つは「自分の中から自然に開発するところの智」である。この「智」とは、禅宗に特徴的なものでもいうべきものであり、さらに、先述した学習によって習得される能力とは異なるものである。「自分の

中から自然に開発する」とは、つまり、人間を内的に深化させるということであろう。しかし、学習能力では、その深化へと導くことができない。そのため、禅宗では、人間の内的深化へと繋がる修養的方法が提示されるのである。それが「公案」である。禅宗における修養的方法として提示される「公案」は、いかなる方法をもって人間の内的深化を目指すのであろうか。

禅は分別力を超越してをると云ふけれども、其超越の事実を自覚せしめんとするには、此分別力の根底を尽して見ねばならぬ。かくの如くわが分別思慮の根底を尽さしむるもの、これを公案と云ふ。禅は公案によりて向上の途に進む階段を得るものとしてよい。三〇

鈴木によれば、「公案」は、「分別力を超越する」、または「分別思慮の根底」を尽すことを目指した修養的方法である。「分別力を超越する」、または「分別思慮の根底」を尽すといったことについては後で考察するとして、ここではその修養的方法としての禅の「公案」は「向上の途に進む階段」とされている。つまり、鈴木は禅思想を基盤とし、以下のような過程によって宗教理解を試みている。禅が目指す「悟りを開く」<sup>三二</sup>ための第一歩目には「疑」がある。「疑」があるという認識は、「分別」によってなされる。しかし、「分別」は「分別」のままに留まらない。その「分別」は悟りへの「階段」として重要な役割を果たすからである。それを、鈴木は「智慧分別」と表現するのである。またその点では、「公案」も「分別」を尽くさせるための「階段」と考えることができるだろう。このように、鈴木は宗教に対する基本的態度は、「分別」と「智慧」の両輪による「悟り」、すなわち人間の内的深化を突き詰めていく姿勢である。そうした姿勢こそが、鈴木

にとって、「禪」であり「宗教」である。

#### 第五項 「信仰的神秘主義」と浄土真宗との関係

前項で述べたように、鈴木 of 宗教理解は「禪」を起点としている。しかし、その宗教観における「禪」とは、教義や宗派という意味においていわれる禪ではない。それは、「疑」を破って人間存在の内奥に迫っていくような性質を有する事柄である。それゆえ、鈴木 of 言説は、禪に留まらず「宗教」一般に対する理解へと広がっていく。その宗教理解の一つとして、鈴木 of 神秘思想あるいは神秘主義理解が挙げられよう<sup>三三〇</sup>。

序章で述べたように、本研究の目的は、経験主義だけには留まらない真宗理解における「人」思想の原型として、鈴木 by 七里への言及に注目することである。そこでの前提となるのは、鈴木 by 七里を他力神秘家として紹介しているということにある。それゆえ、本項では、その前提となる鈴木 of 神秘主義理解を確認しておかねばならない。

鈴木 is 神秘主義を多面的に捉えている<sup>三三一</sup>。そして、それらの多面的理解の中には、「信仰的神秘主義」という概念が存在する。鈴木 is、その「信仰的神秘主義」には、浄土真宗が該当すると考えているのである。では、「信仰的神秘主義」とはいかなるものであるのか。

これは神なら神と云ふものを自分の外に立てておいて、之を宇宙の本体、運命の主人公、善悪の標準、生死の支配者、殊に愛の発源などと観じ、おもに信仰の力を以てこれと一体にならんとする神秘教である。おもに信仰の力と云ふが、此中には愛を捧げ

るとか、祈念を凝らすとか云ふことをも含んでをると見てよろしい。とに角、超人的・超自然的一物を自分以外において、自分を之と対比させ、自分の罪あること、力なきことを感じ、相手の愛・恩寵・慈悲に縋りて、最後の慰安を得んと云ふのが、信仰的神秘主義の定義である。三四

「信仰的神秘主義」の特徴とでもいうべきものは、「宇宙の本体、運命の主人公、善悪の標準、生死の支配者、殊に愛の発源などと観じ、おもに信仰の力を以てこれと一体にならんとする」ことにある。つまり、これは信仰の力によって体得される、人間の存在を超えた者との「一体」であるといえる。そして、その「一体」が成し遂げられるまでには、「超人的・超自然的一物を自分以外において、自分を之と対比させ、自分の罪あること、力なきことを感じ、相手の愛・恩寵・慈悲に縋りて、最後の慰安を得ん」とする過程がみられるのである。このような「信仰的神秘主義」が浄土真宗の中にもみられると鈴木は述べる。では、鈴木は具体的には浄土真宗のいかなる点においてこの神秘主義を認めるのか。次ぎに信仰的神秘主義の下に入るべきは真宗である。真宗を神秘を云ふには反対の人もあるかなれど、真宗の極意をする所、即ち阿弥陀救済は神秘主義に外ならぬのである。信心決定して南無阿弥陀仏を唱ふれば、そのとき即時にその光明に攝取せられると云ふこと、摩訶不思議にあらずや。念仏は「無義を以て義となす。不可称、不可説、不可思議の故に」と云ふは、神秘主義の原則ではないか。また「念仏は行者のために非行非善なり、わがはからひにて行ずるにあらざれば、非行と云ふ、わがはからひにて造る善にもあらざれば、非善と云ふ、ひとへに他力にして自力を離れたる故に、行者のためには非行非善なり」と云ふ如き、又「念仏を信ぜん人は、たとへ一代の法を

よくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じくして、智者の振舞をせずして、唯一向に念仏すべし」と云ふ如きは、何れも善悪を超越し、智慧分別を絶滅したる境涯に入れんと勤むるものである。或は既に此の如き絶對の境涯に入りて、そして云ひ出したる処の文字である。自力に甄別して他力なるものを建立するやうになりたる動機は神秘主義の真中から出て居る。<sup>三五</sup>

鈴木は、浄土真宗でいわれる「信心決定して南無阿弥陀仏を唱ふれば、そのとき即時にその光明に摂取せられる」ところ、つまり摂取不捨というところに「信仰的神秘主義」の「一体」がみられると考えていたようである。しかし、前項で述べた「分別」というものは、この「信仰的神秘主義」でいわれる「一体」という考え方と、一体どのように連関してくるのであるかという問いは当然生じてくるであろう。換言すれば、「一体」の中に「分別」は存在するのかという問いである。それを明らかにするには、鈴木による七里への言及の考察が重要であると考える。したがって、次節において、鈴木がなぜ七里を他力神秘家として紹介し、また、いかなる点において七里を評価するのかということについて考察しなければならないのである。

一 一八八四年一二月、釈宗演によって「吾参学居士鈴木大拙氏」と書かれたものが初出であるとされる。

二 「私の履歴書」『全集』二十六、五一—

三 「也風流庵自伝」『全集』二十九、一四八—一四九

四 『全集』二十九、一四九

五 「私の履歴書」には「この兄の亡くなったことは、母にとつては大変な打撃であつたやうだつた」（『全集』二十六、五一—）、「也風流庵自伝」には「二年続いて、自分の夫が亡くなり、自分の子供の一人が亡



くなるといふことは、母親にとつては大変な経験になつたに相違ないと思ふ」（『全集』二十九、一四九）と述べている。

六 『全集』二十九、一四八

七 北野一九九〇、一七二

八 鈴木の母親による影響が、鈴木が真宗信仰や妙好人研究へと進むきっかけとなっていたとする指摘はいくつか確認できる。大桑・福島一九八三は以下のように指摘する。

大拙のこの真宗の妙好人への感動には、真宗の地金沢の土徳の裡に生育した彼の宿業を考えぬわけにはいかない。即ち、それは篤信の母の懐から、長じて禅者として出発し、「大乘起信論」の英訳から、

禅仏教の研究で既に存在を認められていた大拙が、大正十年、青年時代からの知己佐々木月樵や西田「幾多郎」との縁によつて、大谷大学へ招かれる因縁の中で、真宗をも深く研究の視野に入れる。

また、北國新聞社編集局二〇〇六、一七九―一八〇には以下のようにある。

大拙の仕事が語るとき、忘れてはならないのは「妙好人」に光を当てたことである。浄土真宗の在家信者で純粹無垢な信仰心を持つ人々、その多くが特段、学問に秀でたわけではない無名の人々を「妙好人」として大切にした。威儀を正して仏の道を説く高僧、仏典の深い知識を身につけた学問僧ではなく、悩み、苦しみの中で念仏を唱える人の心に「本物の信仰」を見出した。空理空論でなく地に足が着いた大拙の思想や「妙好人」の原型は、祈る母の姿であった。

このように、鈴木妙好人への関心には、生まれ育った金沢という土壌と母親の信仰からの影響がみられると指摘されている。

九 大桑・福島一九八三、一八一

一〇 初出は、楠沢一九五〇 a、六一―一三八である。当該の論考、『全集』十一、三五二―四〇〇に所収。

一一 大谷大学百年史編集委員会二〇〇一、六四二

一二 大谷大学百年史編集委員会二〇〇一、二七四

一三 真宗大谷派宗務所出版部一九九七、四〇〇

一四 大谷大学百年史編集委員会二〇〇一、二六六―三四〇

- 一五 大谷大学百年史編集委員会二〇〇一、二七六―二八〇
- 一六 『全集』三十五、一四八―一四九
- 一七 岩倉一九八七、五三―五四
- 一八 鈴木はまた「妙好人の流は『歎異抄』から出るが、『教行信証』からは湧いて来ない」とも述べている。『全集』十、一五〇。
- 一九 『全集』三十一、三八六
- 二〇 『全集』三十一、三八七
- 二一 『全集』三十一、三八五
- 二三 本節第五項で取り上げるのは鈴木のみ神主義理解についてである。そのことについて、蓮沼二〇二〇、吉永二〇二一は、鈴木のみ神主義理解においてスウェーデンボルグ著文献の翻訳を含む研究との関連を述べている。スウェーデンボルグ研究は一八八〇年代後半―一九〇〇年代においてみられる。さらに、蓮沼二〇二〇は、鈴木のみ神主義理解の展開がみられるのは一九〇〇―一九三〇年代としている。したがって、本研究では、便宜上、鈴木のみ神主義の初期の思想を一八八〇―一九三〇年代後半までとし、後期の思想を一九四〇年代以降と設定する。彼の後期思想を『無心といふこと』（一九三九）以降とするのは、鈴木のみ神主義において、実際に一九四〇年代を境に浄土系思想の展開がみられるからである。務台一九九二、二九は「『無心といふこと』と『浄土系思想論』は、禅思想と浄土系思想、とくに真宗系思想とが、究極において共通するものをもっていることを明らかにされたものであって、それが『日本の靈性』として見られる」と述べている。
- 二三 坂東一九九三、二二三
- 二四 初出は『禅の研究』丙午出版社、一九一六年。『全集』十六、一八九。
- 二五 『全集』十六、一八九―一九〇
- 二六 『全集』十四、四三―四四
- 二七 初出は『仏教の大意』法藏館、一九四七年。『全集』七、七三。
- 二八 『全集』七、七三

二九 初出は『禅の立場から』光融館、一九一六年。『全集』十六、五三一。

三〇 『全集』十六、一九〇

三一 『全集』十六、一九〇

三二 Sakamoto 一九七七、五六、兵頭一九七五は、鈴木の禅思想と神秘主義理解の繋がりを指摘している。

三三 鈴木は『禅の立場から』（一九一六年）において、神秘主義を分類して、その体系的な説明を試みている。蓮沼二〇二〇によれば、その分類は「第一の信仰的神秘主義、第二の瞑想的な神秘主義、第三の知的な神秘主義、そして第四の禅的神秘主義」である。鈴木は禅思想とも関わりがみられるのが「四、禅的神秘主義」である。この第四の禅的神秘主義のみ、一九四七年に再版され『神秘主義と禅』において加筆された部分であると蓮沼によって明らかにされている。つまり、第四の禅的神秘主義については、第一の信仰的神秘主義、第二の瞑想的な神秘主義、第三の知的な神秘主義からは時間的な隔たりを経た後に著述されたということを前提とする。鈴木が第四の禅的神秘主義を説明する際、それまでに自身が述べていた第一から第三までの神秘主義と、第四の神秘主義との相違点を取り上げて説明する。

三四 『全集』十六、四〇九

三五 『全集』十六、四一四

## 第二節 鈴木の他力神秘家論の概要

本節第一項では、七里の半生の来歴を確認する。第二項では、鈴木が七里語録のいかなる点を評価しているのかについて簡略に纏める。

### 第一項 七里恒順について

七里は、一八三五年に越後国三島郡飯塚（現在の新潟県長岡市飯塚）の明鏡寺の次男と

して生まれた。一八四五年、七里は十一歳のときに得度し、一八五四年二十一歳のとき、筑前国博多下祇園町萬行寺に入寺、一八六五年に住職となる<sup>一</sup>。

七里が萬行寺の住職になったころは、一八六八年の明治元年に発布された神仏分離令により廃仏毀釈運動が起り、全国の寺院が破却される情勢にあった。その頃の萬行寺に入寺した七里の「苦心と云ふものは中々並々ではなかつた」<sup>二</sup>ようである。七里は、こうした状況の中で寺の再興を図り、さまざまな事業に携わっていく。たとえば、孤児院の設立事業<sup>三</sup>、数百人規模の児童教化事業<sup>四</sup>、坊守講の開設、また元寇記念碑建設事業の発起人<sup>五</sup>の一人としても名を連ねていた。萬行寺では「甘露窟」と称される私塾が開設され、そこで七里は子弟の教育に携わっていた。一八七六年には「要藉会」が創立される。毎月十一日と二十六日に会が開催されると、多いときには一五〇人ほどの人々が集ったといわれている<sup>六</sup>。その会では遠近各地より教えを七里に請う人々が彼にその領解を述べ、不審な点を七里へ尋ねるといふことが行われていた<sup>七</sup>。また、毎月の常例法座は、七里が病に倒れる五十九歳（一八九三年）のときまで、一日も休むことなく続けられたようである<sup>八</sup>。

このように、多くの門徒たちが七里に教えを請うために、また自身の信仰に関わる事柄を七里へ尋ねるために萬行寺を訪れている。門徒たちが聞いていた七里の言葉のいくつかは記録され、言行録として編纂・刊行された。これら七里の法話集や語録は、一九〇〇年代初頭において立て続けに刊行された。

## 第二項 鈴木による七里への関心

鈴木の他力神秘家論において中心となるテキストは、七里語録を扱った「『七里老師語録』を読む」とSMTMである。

「『七里老師語録』を読む」は一九二四年四月から全五回にわたって『中外日報』紙上で連載された。その後、一九二五年に中外出版社から刊行された『百醜千拙』に収録されている<sup>九</sup>。

『七里老師語録』とは、赤沼智善によって編纂され、浩々洞の流れを汲む無我山房（代表・原子広宣）より一九一二年一月に出版されたものである。『七里老師語録』の構成をみると、赤沼による「序」があり、赤沼の編纂によって「一六六篇（「一、称名怠らざれば信心愈々増上す」から「一六六、火吹達磨」まで）の七里語録が収録されている<sup>一〇</sup>。『七里老師語録』の他にも、無我三房からは『語録』が出版されている<sup>一一</sup>。鈴木は、無我三房から出版された他の語録も読んでいたようであるが、そのなかでも赤沼編の『七里老師語録』に関心を寄せたようである。その理由を鈴木は以下のように述べている。

とに角、七里老師の『語録』（赤沼智善編）なるものを読んで見ると、如何にも其の人の有難さが偲ばれる。これほどに信仰が出来れば、異安心もあつたものでない、其の人の往生は疑ひない、人間の小競合はさもあればあれである。それから又自力も他力もないのである、禅宗も真宗も問題にならぬ、耶蘇も釈迦もあつたものでない。

一一

鈴木は語録として残された七里の言葉を通して、何をみるのであろうか。まず、鈴木は七里の他力信仰を「これほどに信仰が出来れば」「往生は疑ひない」と評価する。このよう

な信仰においては、宗派の違いや、仏教、キリスト教などの信仰の違いも問題とならない。つまり、鈴木によって七里の信仰は宗教宗派を越えるものとして捉えられているのである。

序であるが、こんな語録風のもので議論よりも深く面白く、又人を感化する点も多大だと思ふ。真宗の宗祖には、消息類は沢山あるが、語録は少ないのか知らん。近世のものでは無我山房出版のものを二、三見た外、寡聞のわしは知らぬ。ここに亦真宗の宗風が読めると云へぬだらうか。一三

本章第一節第三項すでに述べたように、鈴木は『教行信証』のような理論展開されている漢文典籍ではなく、七里語録のような「語録風のもの」を参考にしていたことがわかる。「語録風のもの」は、「人を感化する点多大」だと鈴木は考えていた。真宗信仰の内容が素朴な日常関心のもとに、具体的な経験で語られているという点で語録を評価し、その点が鈴木に七里への関心を抱かせたと推測することができる。

### 第三項 『七里語録』に「自我の意識」をみる鈴木の見解

SMTM では、阿弥陀への「絶対的な信頼 *an absolute reliance*」「絶対的な確信 *absolute confidence*」「絶対的な依存 *absolute dependence*」という表現が多く用いられている。これらの用語と同じくらしいに、「救済 *salvation*」という語が多く用いられていることがわかる。鈴木が「救済」という語を用いるのは、自力による救済が説明される文脈においてである。そして、鈴木が「絶対的な信頼」あるいは「絶対的な確信」という表現を通して検討しているのは、他力信仰における救いについてである。

前項で述べたように、この論考の冒頭で鈴木が提示する第一部のテーマは「真宗信仰が

他力といわれるのはなぜか」ということであった。鈴木は、七里語録を通して、阿弥陀への「絶対的な信頼」あるいは「絶対的な確信」という表現で真宗信仰の救いを示そうとしていたことがわかる。

他力の教説は救済の手段としての「自力」の効力を否定するので、その教説は唯一必要なものとしての絶対的な依存の感覚を自然に養わせるのである。逆に、信者の主観的な視点からすると、自己性に関する全ての考えを捨てること、そして浄土に生まれる条件として道徳的な完全さを求めない阿弥陀仏の無限の愛で意識を満たすことによって、この感覚は最もよく心に抱かれるのであろう。反省と自己批判が混じっていないこの単純な信仰が、他力信者に要求されている全てなのである。（本稿資料一一九頁）<sup>一四</sup>

鈴木は「念仏がただ一つの救済への方法だと十分に理解しているにもかかわらず、『私は今大丈夫か？もつとすべきことがあるのでは？』と考えて念仏をためらうが、これは全く正しくない」<sup>一五</sup>と、七里語録を引用する。

「『七里老師語録』を読む」<sup>一六</sup>で引用される七里語録中にある「考へ」は「自我の意識」だと鈴木は解釈している。鈴木は *SMTM* 第一部の末尾で「真宗の教えの要旨」として七里の語録から以下のように引用する。

それは聞くことではなく、考えることである。考えることはここで必要ではない。信仰は聞くことよって呼び起こされる。ここで捕まるな。もしあなたが反省して、信仰をもっているかどうかを自問し始めれば、あなたは阿弥陀に背を向けているのだ。

（本稿資料一三〇頁）<sup>一七</sup>

一九二〇年代に書かれた二つの論考において、鈴木は七里語録を引用し、真宗信仰における救いと他力のはたらきの解説を試みていた。その際、鈴木は七里語録にある「聞其名号と聞の字を置き給ふたは考ふることに非ず」<sup>一八</sup>の「考ふること」に注目する。

鈴木は、七里のいう「考ふること」を「自我の意識」と解釈していた。鈴木によれば、「信心が直覚」であるとは、すなわち「自我の意識」が信仰のうちに、見出されないことであり、真宗信仰における救いとなる他力がはたらくのは「自我の意識を容れ」<sup>一九</sup>ないということに關係する。

一九四〇年以降に展開される鈴木の妙好人研究で、妙好人の信仰の特徴として、他力によるはたらきに対する疑いを持たないことが挙げられる。鈴木は、才市を妙好人の最たる事例として取り上げる。鈴木が注目する妙好人の特徴である他力のはたらきに対して疑いをもたないという態度は、七里の「考ふることに非ず」に共通するといえる。また、七里は才市にとって影響のある人物であったといえる。しかし、鈴木の妙好人観から才市と七里を比較したとき、七里が学者の立場にあるということが際立つのである。

以上、本節では、七里語録をめぐる概要を簡略的に述べた。

一 浜口一九一二、七

二 浜口一九一二、八

三 金見二〇二〇

四 神根一九二七、一九は「明治十三年頃、博多萬行寺の七里恒順師毎月七日に少年会を、毎月四日に少女会を開き、児童に対して真宗教義を平易に講話せられた」ことを報告している。

五 田鍋二〇一九、四六



六 浜口一九一二、二二二―二四

七 浜口一九一二、二二三

八 浜口一九一二、二四

九 『全集』十七、一九三―三二六

一〇 七里の法話を聞いた七里の甥の子息より手記を借り受け、その手記から七里の言葉を抜き出して編纂したものが本書であるとして、赤沼は「序」において『七里老師語録』が出版された経緯を記している。出版当時、赤沼は大谷大学卒業後、浩々洞の同人となり（一九〇八年）、山辺とともに尚羊社という結社を立ち上げている（一九〇九年）。尚羊社については、名和二〇一八、五一―六八において、一般大衆への仏教伝道を志して立ち上げられた出版社であったことが伝えられている。この時期の赤沼は、出版活動を精力的に続けて、そうした中で出版されたのがこの『七里老師語録』であった。

一一 播磨赤穂真宗大谷派の萬福寺の住職であった「一蓮院秀存」の語録を佐々木月樵が撰述した『秀存語録』（一九〇八）等も無我山房から出版されている。

一二 『全集』十七、二六七

一三 『全集』十七、二六七

一四 原文は以下の通りである。

As a Tariki doctrine denies the efficacy of "self-power" as a means of salvation, it naturally cultivates the feeling of absolute dependence as a one thing that is needed. Negatively, or from the devotee's subjective point of view, this feeling may best be cherished by abandoning all thoughts of selfhood and feeling his consciousness with the infinite love of Amida, who does not ask for moral perfection as a condition of rebirth in his pure land. The simple faith unadulterated by reflection or self-criticism is all that is demanded of Tariki follower. (95-96)

一五 原文は以下の通りである。

Therefore says Kōjun Shichiri: "Even when you understand that the Nembutsu is the only way to salvation, you often hesitate reflecting within yourselves, 'Am I all right now? Is there something more to be done?'. This is not quite right [...]" (96)

一六 『全集』一七、二六六―二七五

一七 これは、赤沼編『七里老師語録』に収録された七里の語録を鈴木が英語へ翻訳したものを筆者が日本語へ翻訳した。赤沼編の原文は「今は胸の穿鑿〔詮索〕して考へ出すに非ず、聞くより起る信心なり。茲にひつかかるなよ。その信心があるかないか穿鑿するは阿弥陀さまにうしろむきになるなり」(赤沼一九一二、五九)とあり、引用中の亀甲括弧は引用者による補足である。鈴木による英語翻訳は以下の通りである。

"No thinking is needed here. Faith is awakened by hearing. Don't be caught here. If you reflect and being to ask yourself whether you have faith or not, you turn your back towards Amida." (105)

一八 『全集』十七、二七一

一九 『全集』十七、二七一

### 第三節 七里語録の英語翻訳

本節第一項では、本研究の根本関心の契機となった諸論考の言説を紹介し、本研究で SMTM を中心的に扱う理由を述べる。第二項では、SMTM において七里語録が英語翻訳されていった経緯と、SMTM が収録される雑誌の書誌情報などを確認する。

#### 第一項 原著テキストの設定とその理由

本研究において七里を妙好人論の中で扱うに至ったのは、古田一九八七、Blum 二〇〇八、Dobbins 二〇一五、による解釈を契機とする。古田一九八七は、SMTM と妙好人研究の関連性を以下のように指摘する。

『イースタン・ブツディスト』誌のセクレタリーの訳を荷つた大拙は、その第一巻第

一号〔一九二一年五月刊行〕に載っている佐々木月樵の *Philosophical Foundation of the Shin Sect.* の一文、赤沼智善、山辺習学のそれぞれの一文についても、おそらく和文から英文に綴るに手がけたものがあつたのではないかと推測される。このことについては一九一〇年に大谷派本願寺から刊行された *The Life of the Shonin Shinran.* は、大拙の訳になるものともいわれていることに通じる。大拙のこうした真宗教学への接近はつどにあつた。殊に一九二四年刊、同誌〔『イースタン・ブツデリスト』〕第三巻第二号に見られる *Sayings of a Modern Tariki Mystic.* の一文は、真宗信仰に深く触れるものがあつたことが知られる。大拙が晩年に妙好人の信仰に深く傾倒する遠由も、ここにつながるように思える。<sup>一</sup>

古田は、一九一一年四月、佐々木と鈴木は覚如編『本願寺聖人伝絵』（御伝鈔）の英語版 *The Life of the Shonin Shinran* (Godensho) 二の共同翻訳を行うなどし、また、鈴木には佐々木・赤沼・山辺を通じて真宗教学に接近する機会があつたことを指摘する<sup>三</sup>。ただし、古田の指摘は、鈴木の妙好人論への「遠由」が SMTM にみられる可能性を示しているだけにすぎないのである。

また、「Tariki mystic」と「妙好人」とは名称が異なるものの、同義として用いられる見方がある。Blum 二〇〇八は「妙好人七里恒順」<sup>四</sup>と記し、七里を「妙好人」として扱っている。また、Dobbins 二〇一五は鈴木 of SMTM の執筆目的を次のように捉えている。

この文章には二つの目的がある。一つ目は、鈴木が赤沼智善（一八八四―一九三七）から学んだ妙好人、七里恒順（一八三五―一九〇〇）を紹介することである。…（中略）…この文章の第二の目的は——実際にはテキストの前半に構成されているが——

神秘主義の典型的な例として七里を提示することである。これは鈴木が七里を“Tariki mystic”と呼ぶ理由である。<sup>五</sup>

Dobbins によれば、鈴木がこの英文論考を執筆した目的は二つあり、その目的の一つは、「妙好人、七里恒順を紹介すること」、二つ目の目的は「神秘主義の典型例として七里を提示すること」である。

「神秘主義の典型例として七里を提示すること」において、Dobbins が典拠にするのは、本章第一節第五項で確認した「信仰的神秘主義」という概念であろう。鈴木は、浄土真宗の中に「信仰的神秘主義」をみている。しかし、その具体的な事例は提示していなかった。ただ、Dobbins は、鈴木が七里を「信仰的神秘主義」の具体例として捉えていたと考えていたようではある。

「妙好人、七里恒順を紹介すること」という Dobbins の見解は、“Tariki mystic”をそのまま「妙好人」に置き換えて解釈している点でブラムの見解と一致している。両者は“Tariki mystic”と妙好人とを同義として捉えているが、七里を「妙好人」であるとする根拠を SMTM に基づいて詳細に論じているわけではない。こうした見解は、一九四〇年代以降に鈴木が展開する妙好人論との類似性を、“Tariki mystic”に見出すためであろう。では、なぜ従来から“Tariki mystic”と妙好人との接点が指摘されているにもかかわらず、詳しく論じられてこなかったのか。本章は、この問いを出発点にしている。七里を妙好人に含めるためには、この SMTM への検討が重要であると考える。鈴木は“Tariki mystic”のいかなる点を評価しているのか、また、どのように扱われているのかを明らかにした上で、妙好人論へと繋がる可能性を模索していく。

## 第二項 SMTM 成立の経緯

SMTM は一九二五年刊行の *The Eastern Buddhist* Vol. 3, No. 2 に掲載された。これが発表されたのは、鈴木が真宗大谷大学へ一九二一年に着任してから4年ほど経った頃である。鈴木は真宗大谷大学への着任後、*The Eastern Buddhist Society*（東方仏教徒協会）の創設に関わっている<sup>六</sup>。また E.B.S. において「仏教並びに真宗教義を欧米各国の人士に領解せしめ」、「毎月英文雑誌を刊行し、別に仏教の関する単行本をも発行して、これを欧米の図書館を初め有識階級に贈りて大に宣伝に努むる」<sup>七</sup>ことを目的に、英文仏教雑誌 *The Eastern Buddhist*（以下 E. B.）を創刊する。鈴木は E. B. の第一巻一号目から論考執筆を担っており、SMTM もこの機関紙に掲載されたものであった。

刊行当初、掲載された鈴木 of 英文論考の主題は、禅や大乘仏教に関するもの、華嚴經の英語翻訳などであった。また一方で、鈴木は佐々木や山辺らとともに『歎異抄』研究会を行っていたことが記録されている<sup>八</sup>。浄土真宗の宗門大学に在籍し、また佐々木や山辺とも交流していた様子から察するに、鈴木が浄土真宗関連の書籍を容易に手に取る環境にあったことは想像に難くない。E. B. へ掲載された鈴木 of 英文論考の中で、浄土や阿弥陀仏、他力信仰などが扱われた最初期のものが、この SMTM なの<sup>九</sup>である。

明治後期から大正初期にかけて諸々の七里語録が刊行されたと前節第一項でも述べた。このことは、この時代、多くの人が七里語録を後世へ残そうとしたことを意味する<sup>九</sup>。鈴木もその一人といえよう。鈴木が幾種も出版された七里語録を収集し、それらを参照しつ

つ英語へ訳出していた態度からは、七里語録に対する強い共感が伺えるのである。

SMTM の第一部で扱われるテーマは「真宗信仰とは何か、そして、なぜそれ「真宗信仰」が『自力』に対しての『他力』と呼ばれるのか」ということである。「真宗信仰」がなぜ「他力」と呼ばれるのかについて、鈴木は七里語録から多く引用しながら説明している。このように鈴木が七里語録から多数引用するため、七里語録の紹介がこの論考の主題であるような印象を与える。ただし、七里語録の他にも、福田義導（一八〇五―一八八一）の訓令、神秘家ゲルハルト・テルシュテーゲン（Gerhard Tersteegen 一六九七―一七六九）の著述、また古代エジプト人の格言が引用されている。福田による訓令では、母と子の関係が阿弥陀と我々との関係に喩えられ、子供が母親に対して絶対的な信頼を置くように、阿弥陀仏を信仰する真宗信仰者もまた、阿弥陀に対して絶対的な信頼を置くことが述べられている。そのような福田による訓令、テルステーゲンの著述、古代エジプト人の格言は、いずれもが「自己の力」を否定し、「他者の力」による信仰について記すものである。

鈴木は七里語録から三十八節を抜粋し、英語へ翻訳している。その語録の翻訳部分は、第二部に相当する。鈴木がその際に典拠としたのは、主として赤沼編『七里老師語録』であるが、小泉了諦編『七里恒順師語録』と浜口恵璋編『七里和上言行録』も参照している。SMTM は、以下の書籍に収録されている。

① "Sayings of a Modern Tariki Mystic." *The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 2, Kyoto: The Eastern Buddhist Society, 1925: 93-116.

② "Sayings of a Modern Tariki Mystic." *A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism*, Kyoto:

Shinshū Otaniha Shumusho, 1949: 92–121.

③ "A Tariki Mystic" *Collected writings on Shin Buddhism*. ed. the Eastern Buddhist Society, Kyoto: Shinshū Otaniha, 1973: 92–110.

④ "Sayings of a Modern Tariki Mystic" *Selected Works of D. T. Suzuki: Pure Land, Vol. II*, ed. James C. Dobbins, Oakland: University of California, 2015: 130–146.

本研究では、原著テキストとして①を用いた。①は一九二五年に刊行され、②は①の再刊行である。③を収録するこの論集はE.B.S.が編纂し、真宗大谷派宗務所から一九七三年に刊行された。③では、タイトルが "Sayings of a Modern Tariki Mystic." から "A Tariki Mystic." へと改変されている。タイトルの改変以外では、①、②と③のテキストそのものはそれぞれ大きく異なる箇所はみられない。また、この論集は、鈴木没後七年目に刊行されていることから、出版に際しては、鈴木が直接関わっていなかったと考えられる。

④は、二〇一五年～二一年に、*Selected Works of D. T. Suzuki* として刊行された四巻本のうち、第二巻目に収録されたものである。第二巻目は、浄土教をテーマとして James C. Dobbins により編集された。Dobbins は、本書く SMTM を収録する際に、解題に相当する解説文を付している。Dobbins は、①の SMTM にある原注を加筆、原著テキスト内にある誤植の修正などの校訂を加えている。

なお、本稿に付した「資料 近代他力神秘家の言葉」は筆者による訳出である。訳出の際には①を参照し、訳注においては④の Dobbins による修正箇所を参照して示している。

一 古田一九八七、二七四は、SMTM の刊行を一九二四年としている。というのも、『イースタン・ブッデイスト』第三巻第二号のクレジットは「一九二四年七・八・九月号」とあるからである。しかし、桐田二〇〇五、三二一は、実際に本号の刊行は一九二五年二月であるとする。したがって、本論稿においてはSMTMを一九二五年発表のものとする。

二 三の共英訳書は、The Buddhist Text Translation society, Tokyo より出版された。

三 鈴木は山辺や佐々木らとともに一九二五年七月より『歎異抄』読書会を行っている。(桐本二〇〇五、五三三)。

四 Blum 二〇〇八、五六では、「たとえば、一九二四年に、彼〔鈴木〕は英語で妙好人七里恒順 (1835-1900) に関する「近代他力神秘家のことば」を『イースタン・ブッデイスト』に刊行している」とある。

原文は以下の通りである。"For example, in 1924 he published "Sayings of a Modern Tariki Mystic" in English about the myōkōnin Shichiri Gōjun 七里恒順 (1835-1900) in The Eastern Buddhist".

五 Suzuki 二〇一五、一三〇-一三三

六 鈴木は一九一一年四月に親鸞聖人の生涯を描いた覚如編『本願寺聖人伝絵』(御伝鈔)の英語版 *The Life of the Shinin Shinran (Godensho)* を佐々木月樵とともに共同翻訳している。

七 一九二一年五月七日発行「宗報」(第二三五号、五月号) (『宗報』(十一)「宗報」等機関誌復刻版十九所収、一九九七年、真宗大谷派宗務所出版部、四七三頁)

八 桐田二〇〇五、五三-五四は、The Eastern Buddhist Society の創立ならびに真宗大谷大学着任に至るまでに、真宗大谷派の英語翻訳事業を通して、鈴木と浄土真宗教団には関わりがあったといえる。一九二五年七月から八月にかけて計五回の歎異抄研究会が行われていた。

九 七里語録として編纂・刊行されたものには、三原暁照編『七里恒順言行録』(教学報知支社、一九〇〇)、佐竹智應編『七里和上法話聞書』(顯道書院、一九〇一)、小泉了諦編『七里恒順師語録』(顯道書院、一九一〇)、清水精一郎編『七里和上遺芳』(興教書院、一九一二)、浜口恵璋編『七里和上言行録』(興教書院、一九一二)、赤沼智善編『七里老師語録』(無我山房、一九一二)などがある。これらの語録は、一九



〇〇年代初頭に立て続けに刊行されたようである。

#### 第四節 邦訳「学僧の見た真宗」にみられる問題点

本節第一項では、SMTM の日本語翻訳の概要と、翻訳者である楠恭の翻訳目的を確認する。そこで、そもそもSMTMとSMTMの邦訳「学僧の見た真宗」には、対象とする読者や意図には若干の相違があることを指摘する。第三項から第五項までは、原文と翻訳との間において確認された諸問題を項目別に考察している。第六項では、七里が「学僧」としても扱われた既訳邦題を再検討し、改訳を試みた。以上の項では、七里を妙好人とする指摘があるにもかかわらず、注目されてこなかった要因を模索する。それらを踏まえた上で、第六項では、七里を妙好人の範疇に含めるいくつかの理由を提示する。

#### 第一項 SMTM の日本語訳について

①の日本語訳については、鈴木 of 英文日記に翻訳者である楠との会談が記載されているため、鈴木が楠とともに校正・刊行したものだといえる。これ以降の議論においては、SMTM の日本語翻訳を参照する場合、筆者訳出から引用し、併せて Suzuki 一九二五の原文頁を示すこととする。

SMTM の日本語翻訳の初出は、楠恭（一九一五―二〇〇〇）によって「学僧の見た真宗」（『日本仏教の底を流れるもの』所収）として訳出され、大谷出版社より一九五〇年に刊

行された。いくつかの書籍に収録されているため、書誌情報を纏めると以下のようなになる。

「学僧の見た真宗」 『日本仏教の底を流れるもの』 大谷出版社、一九五〇年、

「学僧の見た真宗」 『日本仏教』 『鈴木大拙選集』 追巻一、春秋社、一九六一年

「学僧の見た真宗」 『鈴木大拙全集』（増補新版） 岩波書店、一九九九年

楠沢「学僧の見た真宗」は、『日本仏教の底を流れるもの』、『日本仏教』に収められている。『日本仏教』は、『日本仏教の底を流れるもの』に掲載された楠沢五編と、他の翻訳者による三編を併せた合計八編で、訳出された鈴木英文論考が収録される。

『日本仏教の底を流れるもの』と『日本仏教』には若干の相違がみられる。その相違点は、以下のようなものである。

SNTM 第二部で、鈴木は七里語録を三十八篇訳出している。『日本仏教の底を流れるもの』ではそのうち三十二篇、『日本仏教』（一九六一年刊行『鈴木大拙選集』所収）も同三十二篇、『日本仏教』（一九九九年刊行『鈴木大拙全集』所収）では三十八篇の日本語訳が記載されている。このように、文献によっては七里語録の訳出数に差がみられるのである。

楠は「訳者序」において、訳出の意図として以下のように考えていた。

日本人の精神分野の半分は確に禅によつて耕されたと云つてよいが、後の半分は未開拓に残されたと云へるのである。そうして其の半分を耕し、其処から日本独特の個性的な花を咲かせたのが法然——親鸞の浄土系思想であつた。それは庶民の中へ深く入つて行き、庶民の精神生活を深く動かし、現在に至つて居る。浄土的な思想感情は上下を問はず元来日本人の考へ方、感じ方の中に生来的に潜在して居たのである。所謂

理智的なものよりも、ヒューマニテイの横溢した本願の宗教感情にマッチするものが生来的に日本人の精神の中にあるのである。そうして、この生活感情が仏教を消化した時、そこに生れて来たものは日本浄土教——浄土真宗であつた。その本来的性格から云つて、浄土系思想が一般庶民を動かしたことは極めて当然な成り行きであつたと云はねばならぬ。訳者が此処に五つの論文を訳出編輯のも、其の意途は、日本人の根底には、キリスト教的宗教感情に勝るとも決して劣らぬ深いヒューマニテイの感情、即ち本願の宗教感情があるのだと云ふ事実を目覚めて、それを自覚して貰ひたいことなのである。二

楠によれば、日本人の「精神分野」に影響を与えた、また精神面を育んだものとして「禅仏教」があり、また日本人の精神面のみならず生活面において影響がみられものとして「日本浄土教——浄土真宗」があるという。数ある日本仏教の宗派の中でも、とりわけ「禅仏教」と「浄土教——浄土真宗」に注目するこの見方は、鈴木の数ある著作でもみられることであり、楠は鈴木を考えを踏まえた上で述べているのだと考えられる。

訳者による訳出の「意途」を確認する。楠は訳出「意途」として「日本人の精神の根底には、キリスト教的宗教感情に勝るとも決して劣らぬ深いヒューマニテイの感情、即ち本願の宗教感情があるのだと云ふ事実を目覚めて、それを自覚して貰ひたい」ということを考えていた。また、この楠の訳出の「意途」にみられるのは、キリスト教に相対する仏教、そしてキリスト教の教えには劣らない日本仏教の提示、その日本仏教を讀者へ自覚させるということであつた。このように、楠においてキリスト教に対する日本仏教という構造がみられる。以下では、楠訳の問題として、キリスト教の用語の翻訳箇所を焦点を当て

た「キリスト教用語が意識される用例」と「キリスト教用語が翻訳されない用例」を確認する。

## 第二項 日本語訳の問題性 (一) ——キリスト教用語が意識される用例

楠によってキリスト教用語が意識されている用例の確認である。なお、以下の引用は鈴木六の原文、楠による訳出部分の順に示している。

while the Other-power School teaches an absolute reliance on the grace of Amitabha Buddha; for finite beings are not by themselves able to attain to a state of perfect freedom and saintliness. What is needed of a Tariki devotee is therefore an unqualified and whole-hearted faith in the love of the Buddha, and in the absolute efficacy of his Original Vows. (93) 四

一方他力派は、我々有限な存在は自分だけの力では完全な自由と清浄とを獲得できないから、阿弥陀仏の慈悲心に絶対の信頼をおくのだ、さうすると、そこから救済の道がおのづと聞けてくると教へるのである。他力信者に要求されることは、阿弥陀仏の愛、即ち弥陀の本願の絶対的な力を、無条件に、全身全霊を以て、信ずることである。五

"the grace of Amītabha Buddha"を「阿弥陀仏の慈悲心」とし、"saintliness"を「清浄」とする楠六の語句選択を検討したい。鈴木は七里語録からの引用「御恩ありがたやありがたや」六に對し、"how grateful I feel the grace of Amida!"七と英訳している。"grace"の訳語として楠は「慈悲心」を充てている。"grace"の意味として、たとえば"the grace of God"が「神の恩寵」と訳されるように、この語句はキリスト教でいわれる神が有限な存在へ何かを与え

る、あるいは注ぐといったはたらきが表現されたものだといえる。このように鈴木がキリスト教用語を使用するのは、キリスト教文化圏の読者を想定してこの英語論文が書かれたためであろう。つまり、鈴木はキリスト教の考えやニュアンスを含む語句を意図して用いたと考えられる。ただし、楠がそうした鈴木の意図を理解せず、またキリスト教用語を知らなかったというわけでは決してない。それというのも、楠は鈴木によるテスルターゲン著述からの引用部分において“grace”を「恩寵」と訳出しているの<sup>八</sup>である。<sup>九</sup> “The grace of Amitabha”も同様に、キリスト教的なニュアンスを含めて訳出するならば、「アミターバ〔無量光〕仏の恩寵」とする方が、鈴木<sup>の</sup>意図を反映し、かつ厳密に訳出した語句だといえるだろう。

次に、“saintiness”の訳語として「清浄」が適当であるかを考えてみたい。鈴木はアメリカ宗教哲学に代表される宗教哲学者のウイリアムズ・ジェイムズの書籍と出会い、その感動を旧友である西田幾多郎（一八七〇―一九四五）への書簡に綴っている<sup>九</sup>。この書の中に“saintiness”の用語が確認でき、その邦訳として「聖徳」<sup>一〇</sup>あるいは「聖者性」<sup>一一</sup>が充てられている。以上のことを踏まえた上で、本稿筆者は、この引用部分を以下のように改訳した。

一方の他力派はアミターバ〔無量光〕仏の恩寵に対する絶対的な信頼を説く。なぜなら、有限な存在が自分自身で完全な自由の状態や聖者性に達することができないからである。他力信者に求められることは、それゆえに仏の愛への無条件かつ心からの信仰であり、つまり、それは阿弥陀の本願の絶対的な効力への信仰である。

第三項 日本語訳の問題性(二)——キリスト教用語が翻訳されない用例

キリスト教用語が全く訳出されない用例を確認したい。

While Amida or God or The Other stands all by himself asserting his absolute independence, the "I" symbolising all that is mortal, finite, imperfect, sinful, and bound for Naraka or eternal annihilation is made to find the meaning of its existence in The Other only. (95) 一一

真宗では弥陀仏といふ他者は、対を絶した独尊者なのであり、一方、死を免れず、有限であり、罪業深く、地獄に堕ちること必定の「私」は、ただ他者の中に含まれてのみ、自己の存在の意義を発見するものなのである。一三

鈴木原文出处にある"God"が、楠の訳出部分には訳されていないことが確認できる。筆者は、この部分を鈴木重要な主張点であると考え。その理由として、この原文にもあるように、鈴木は「他力」を、仏教やキリスト教「他者」に含まれるという宗教経験として捉えているからである。「他力」とは、キリスト教や仏教といった固有の宗教に限定されない。こうした鈴木の見解を考えれば、"God"は「神」として翻訳されてもいいはずであろう。そこで筆者は、この部分を以下のように改めた。

阿弥陀や神のような他者は絶対的独立を明らかに示して自分一人で立っている一方、死から免れず、有限で、不完全で、罪深く、奈落もしくは果てしない消滅へ向かう一切を象徴する「私」は、他者の内にもみ存在する意味を見出すのである。

以上、楠による翻訳の用例を確認した上で、訳出する際の楠の態度は以下のようなものであった。楠訳で"the grace of Amida"を「阿弥陀仏の慈悲心」、「saintiness」を「清浄」と訳出されるように、楠はキリスト教の専門用語を仏教的な意味を持つ言葉へ意識する。

また、楠沢で“God”が「神」と訳出されなかったように、楠はキリスト教の専門用語を翻訳しない。

#### 第四項 日本語訳の問題性 (三) —— 未訳出の用例

以下に SMTM 原文と楠訳を並列し、楠によって翻訳されなかった箇所を検討する。

Theologically, Christian faith and the Tariki seem to be irreconcilably opposed, but psychologically I am inclined to think that the Tariki Buddhist will not hesitate to accept whole-heartedly everything that is quoted below from one of the sermons delivered by the German mystic, Gerhard Tersteegen. Even the terminology may not stand in the way. (98)

この引用中、楠は“Even the terminology may not stand in the way”を全く翻訳していない。筆者訳出では以下のように改めた。

神学的には、キリスト教信仰と他力信仰とは決定的な対立があるようにみえる。しかし、心理学的には、他力仏教徒は、ドイツ人神秘家のゲルハルト・テルシュテゲンによってなされた説教の一つから以下で引用する全てをためらいもなく心から認めると私は考えたい。専門用語でさえ、このやり方では耐えられないであろう。

(本稿資料一二二頁)

“Even the terminology may not stand in the way”と述べた鈴木の間意図はいかなるものであったのか。それは、ここで引用されるテルシュテゲン著述に対する理解には、「神学」や「心理学」といった専門的な議論がその理解の妨げにはならないと主張するためであった

と考えられる。

また、別の一節には以下のようにある。

[T]here is no way to go further, it is a blind alley, we beat against the wall, when suddenly we turn backward and lo! there lies an open field with an ever-receding horizon and with nothing to hinder one's freest movements (103)

楠訳には、

我々は、この進退谷まつた所において、最後の力をふりしぼつて障壁を打ち叩く、するとそこにおいて突然大転換を経験するのである。壁はおのづから崩れて、そのうちらへ行つても手をふさぐものがない、広々とした、限りない曠野が開けてゐるのである。一四

とある。楠訳の「障壁を打ち叩く」と、「壁はおのづから崩れる」とある。ここで鈴木は、「他力」への絶対的信頼を妨げるような「自力」をもつことを“we beat against the wall”つまり「壁を叩く」として喩えている。仮に、この壁が人によって打ち叩かれて崩れるようなものであるならば、「自力」によって壁が崩され、「自力」によって物事が成されるという意味になる。しかし、鈴木が繰り返し主張するのは、「自力」の放棄と「他力」への絶対的信頼であった。

また、この引用以降の箇所において、鈴木は以下のような七里語録を一部引用する。

However self-confident a man may be in his power to go ahead, it is in vain. It is best for him to turn backward where he will see an extensive field. (140)

… (中略) … 人が先へ行く力にどれほど自信をもっているても、それは無駄である。後



ろを向いて野原を見ることが、彼にとって最良なのである。学習、記憶あるいは知性は、救済に関する限りは助けとならない。自力的な努力の道を捨て、阿弥陀が本願と無量の愛をもってあなた方を待つ他力の道へ向き直るのだ。(本稿資料一二九頁)

鈴木論旨に整合性をもたせるならば、原文“we beat against the wall, when suddenly we turn backward”には壁が崩れるというニュアンスはなく、人が自分で壁を打ち叩くのを放棄し、まさにそこで後ろへ振り返ったときに何にも妨げられない広野があることに人が気づくと改めることが穏当であろう。そこで、筆者訳出では以下の通りに改めた。

そこには、さらに行く道はない。それは行き止まりである。我々は壁を叩く。突如、後ろを振り返れば、見よ！そこにはどこまでも広がる地平線と、人のもっとも自由な動きをも妨げない広野がある。これは、他力神秘家がまるで背負っていた全ての荷物が阿弥陀の肩へ突然移ったように感じる、まさにその時なのである。(本稿資料一二八頁)

以上、楠の訳出意図には、英文論考の厳密な訳出ではなく、日本人読者に対して日本仏教を共有することにあると楠は考えていたのである。こうした楠の訳出意図を踏まえたところで、次に、なぜ楠が SMTM の邦題を「学僧の見た真宗」としたのかを検討したい。

#### 第五項 楠による論文タイトル「学僧の見た真宗」の検討

「学僧の見た真宗」という楠訳のタイトルを察すると、「学僧」の原語は“Tariki Mystic”であろう。しかし、この原語を厳密に訳出すれば、原文にある語彙と楠による邦訳は異なる。“Tariki”は「他力」をローマ字表記にしたものである。“mystic”は、通例では

「神秘的な」という形容詞として訳す場合と、「神秘主義者」、「神秘家」という名詞として訳す場合がある。ここで用いられる“Mystic”は名詞であるため「神秘主義者」あるいは「神秘家」となるはずである。楠はなぜ“Tariki Mystic”を「学僧」と邦訳したのか。

この本が出版された時代（昭和二十年代）を考えると、「神秘家」とは一般読者に耳馴染みがない言葉であり、七里に対して特殊な思想家というイメージを抱かれかねないと危惧したためであると考ええる。しかし、一方で「学僧」という翻訳は、必ずしも誤りとは言えないのである。たとえば、佐竹智應編の『浄土真宗七高僧七席法話』に「七里恒順老和上、或年の彼岸会、七日間に、七高僧の法話、七席あり」<sup>二五</sup>とある。七里は彼岸会という法要の際に、七日間に渡って親鸞によって讃えられる七人の高僧について法話を行って。七里は「第一龍樹菩薩（第一日）」の法話冒頭で、はじめに「正信念仏偈」の一節を示し、その一節の語句説明を行っている<sup>一六</sup>。その説明では、インドから日本に伝わった浄土教の歴史をも解説しているため、七里が実際に学識ある僧侶であったことが見て取れる。「学僧」という訳出は必ずしも誤訳であるとはいえないのである。

後の第二章第四節において述べるが、楠の SMTM の訳出意図は、鈴木英文論考を厳密に訳すことではなく、日本人読者に対して日本仏教を共有することにあった。それゆえ、楠はキリスト教用語を厳密に翻訳せず、さらに七里を「学僧」として紹介したのであろう。これは、楠の翻訳者としての「意図」から考えてみても整合性が取れているといえる。しかし、鈴木は英文論考において七里のことを以下のように紹介している。

Shichiri was also a great scholar and left quite a few learned writings; but what interests us here is his practical faith and not his scholarly discourses filled with technicalities, which

generally marks those of the learned followers of the Shin sect. (95)

七里は偉大な人格者であつたばかりでなく、又、博学多識の学者であり、幾多の学問的著作をも遺してをられる。然しここで特に我らの関心を惹くのは師の信仰であつて、あの難解な真宗独得の術語で埋つてゐる学問的議論ではない。<sup>一七</sup>

楠訳によれば、鈴木による原語“practical faith”は「信仰」と訳出されている。しかし、ここでは単なる「信仰」ではなく、鈴木があえて“practical faith”とした意味を考えたい。そこで、本稿筆者は、以下のように改訳を行った。

七里は偉大な学者でもあり、かなり多くの学問的な著作を残している。しかし、ここでの我々の関心は彼の実践的な信仰にあつて、一般には真宗の博学な門徒として位置づける、専門用語を駆使した彼の学問的論説にはない。(本稿資料一一八頁)

鈴木は、七里が「学者」であり、かつ「学問的な著作」を残している点で優れていると考へていたのではない。七里語録には「実践的な信仰」がみられると考へ、その点において、七里は鈴木によって評価されているのである。

以上のことから、欧米諸国の読者を対象としたこの鈴木 of 論文は、キリスト教用語の使用が認められ、そのニュアンスを残した邦訳として“Mystic”を「神秘家」と訳すことができる。なおかつ、鈴木が七里を「学僧」としてではなく、彼の「実践的な信仰」の側面を評価していることから、「神秘家」と訳すのが妥当であると考えられる。

#### 第六項 他力神秘家論にみられる鈴木 of 真宗理解

鈴木は「他力神秘家 (Tariki mystic)」をどのように説明するのであろうか。結論を先

に述べるならば、鈴木は「他力神秘家」が何であるのかを詳細に論じているわけではない。一八。鈴木は七里のことを「他力神秘家」と呼ぶが、その理由を明確にはしていないのである。

前項で述べたように、鈴木が評価するのは七里が学僧だったからではなく、七里の「実践的な信仰」な側面を評価するからであった。このように鈴木が述べる理由をもう少し踏み込んで考えてみたい。

鈴木が取り上げる七里語録には、『教行信証』を参照したであろう箇所がみられる。なお、楠の邦訳にある七里語録の部分に対しては、赤沼編の七里語録をそのまま引用している。

"When the founder tells us to place reliance upon Amida, it means to make his power my own. It is like a child being carried on the back of its parent. The strength of the latter is the strength of the former." (100)

「他力のたのみは、御開山はヨリカカルナリ、ヨリタノムナリと宣ふ。向うの丈夫の力が我が力とするなり。子供が十里の道も行けるは、親の背中を我がたのみとし、我が身体を丸で親に任せたから遠路も苦勞なきなり。親の力を我が力とするなり。」

一九

引用文中の「御開山はヨリカカルナリ、ヨリタノムナリと宣ふ」にある「御開山」は、親鸞を示す場合に用いられる別称である。「ヨリカカルナリ、ヨリタノムナリ」の文は、『教行信証』「行巻」いわゆる六字釈における「帰説」の左訓として親鸞が振っている言葉である。楠による訳出部分とされる引用は、赤沼編七里語録を参照しているため、

鈴木の原文に沿って本稿筆者が改訳すると以下のようになる。

「開祖が阿弥陀に信頼を置くようにわれわれに言うとき、それは阿弥陀の力を自分のものにすることを意味する。それは親に背負われている子供のようなものである。親の強さは、子の強さである」。 (本稿資料一二四頁)

このように鈴木は、七里語録に見られる『教行信証』の一部分に対して、かなり達意的に英訳を行っていることがわかる。このことから、鈴木が真宗教義を学問的に検討しようとしているわけではないと理解できるのである。

鈴木によれば、七里語録には「実践的な信仰 (practical faith)」がみられ、その点で鈴木は七里を評価していた。しかし、「実践的な信仰」は具体的にどのような信仰であろうか。このことを実例に基づいて説明するために、鈴木は七里を取り上げ、彼の経歴について簡単に述べたあと、以下のようなエピソードを紹介する。

*He had a large following, and his spiritual influence was great among all classes of people. A burglar once broke into his house and demanded of him to give up his valuables. The way however the intruder was treated by the follower of the all-merciful Amida moved him greatly. When he was later arrested, he confessed everything and told the police how he came to be an entirely new man after his encounter with Shichiri. (95)*

七里を支持する者は大勢いて、あらゆる階層の人々の間で七里の宗教的な影響は大きいものであった。泥棒がかつて七里の家に押し入って、貴重品をよこせと要求したことがある。泥棒であるにもかかわらず慈悲に満ちた阿弥陀の信者〔七里〕によって手厚くもてなされたこと〔方法〕が、泥棒の心を激しく動した。泥棒はのちに捕られた

とき警察にすべてを告白し、そして七里に出会ってからどのようなようにして完全に新しい人間になったのかを語った。(本稿資料一一八頁)

このエピソードは、赤沼編、小泉編、浜口編の七里語録のいずれにもみられない。さらにいえば、「『七里老師語録』を読む」においてもみられないのである。鈴木がこのエピソードを、七里を代表するものとして提示しているという点は、注目しておかねばならない。というのも、わざわざ七里語録外から抜き出して冒頭に据えるのであるから、ここには鈴木の意味が表れていると見なくてはならない。つまり、このエピソードこそ、七里を「他力神秘家」と呼ぶ所以であり、このエピソードに七里の「実践的な信仰」が表れていると鈴木は考えたのである。

以上、鈴木がいかなる点において七里を評価していたのかを検討してきた。では、次章に向けて議論を進めるために、本項までで検討したことを筆者なりに簡略に纏めておきたい。

第一に、鈴木は、素朴な日常関心のもとに、具体的な経験で語られているという点で七里語録を評価し、それはまた、鈴木が七里語録にみられる『教行信証』の典拠を示してはいなかった態度にも表れている。なぜなら、鈴木自身は親鸞の著作に触れていたはずであるが、真宗の教義を学問的に理解しようとはしていなかったからである。

第二に、鈴木は、真宗文化を土壌として滲み出てきたものとして、つまり浄土真宗の中で見いだされる「実践的な信仰」から真宗を理解しようとする。そして、鈴木は七里語録の中に、この「実践的な信仰」を認めている。そのことが、鈴木に幾種も出版されていた七里語録を収集させ、英語へ訳出させるほどまでに、七里に対して強い関心を抱かせる動機

となったのであろう。

第三に、七里は「学僧」と称される人物であった。鈴木は、七里の学者的側面を認めつつも、「実践的な信仰」者としての側面を重要視する。「実践的な信仰」者と認めるがゆえに、鈴木は七里を「神秘家 (mystic)」と呼ぶ。しかし、鈴木は「神秘家」が何であるのかということを論証しない。もし「神秘家」を定義すれば、それは「学問的論説」となるからである。そこに、鈴木が「近代他力神秘家の言葉」を取り上げた意図がみられるのである。そこで、鈴木はあえて「実践的な信仰」を詳述することに終始するのである。

鈴木の七里に対する関心はわずかな時期に限定される。しかし、この関心は、「実践的な信仰」を追求する姿勢へと還元される。そして、この姿勢は、鈴木の生涯を通して貫かれた。鈴木は、真宗文化の中に滲み出る「実践的な信仰」のより純粋な表れを追求した。こうした追求こそが、一九四〇年代以降にみられる妙好人論として結実したといえる。このように、鈴木が妙好人に着目したことは、いわば必然だったのであり、七里語録はその先駆だったのである。

以上の理由により、本論稿では七里を妙好人の範疇として含め、これ以後に七里の言説を引用する際には、それを妙好人の言葉として扱うこととする。

一 古田紹欽「後記」(『全集』十一、四八二―四八四)

二 楠一九五〇、二二三

三 鈴木の主著『日本的靈性』においても、日本人の宗教意識をとりわけ禅と浄土教の二側面から検討され

ている。

四 Suzuki 一九二五、九三

五 『全集』十一、四〇一

六 『全集』十一、四一七。なお、この箇所は、七里語録をそのまま引用しているようであるが、典拠箇所は不明である。

七 Suzuki 一九二五、一〇八

ハゲルハルト・テスルシューゲンは、ドイツ人のキリスト教神秘主義家といわれる人物である。楠は、キリスト教の文脈において「恩寵」と訳出する。原文は以下で示す。

All that is our own is worthless, and everything else is free grace, for which we must every moment wait and receive. But We can never trust too much to our gracious Redeemer; to Him, the most miserable may approach on the footing of free grace, cordially seek His favour and friendship, pray to Him without ceasing, filially depend upon Him, and then boldly venture all upon Him. Suzuki 一九二五、九八

我々自身のものは如何なるものでもすべて価値なきものである。一切のものは神の自由な恩寵であるのだ。我とは常に神の恩寵を求め、計らひなくそれを取るやうにしなければならぬ。常に恵み深き救ひの神を信ずるのだ。さうして、その自由な恩寵に近づかんがために、一心に神の恵みと愛を求め、絶えず神に祈り、深く神を頼み、さうして、全身全霊を思ひきつて神の前に投げ出すのだ。『全集』十一、四〇六)

九 西田への書簡では、鈴木はジェームズの書籍に出会ったときのことを以下のように伝えている。「近頃ハーヴァト大学のジェームズ教授の講義せる *The Varieties of Religious Experience* (ジェームズの著作『宗教的経験の諸相』の英語タイトルのこと) を読む (君も此書は既に知れるならんと信ず) 頗る面白し」「頃日ゼームス氏の書を読むに至りて、予の境涯をそのままに描かれたる心地し、数年来なき命の洗濯したり」(『全集』三十六、二二二)。

一〇 榊田訳一九七〇、一〇一―一八一を参照。

一一 堀二〇〇二を参照。

一二 Suzuki 一九二五、九五



二三 『全集』 十一、四〇二

二四 『全集』 十一、四一二

二五 佐竹一九二二、一四四

二六 佐竹一九二二、一一四によれば、その一節とは、「印度西天の論家、中夏日域の高僧、大聖興世の正意を顕し、如来の本誓、機に応ずることを明す」である。この部分は「正信念仏偈」が解説される際、「龍樹章」として分類される。「龍樹章」とは、二世紀頃のインドで中観派の仏教僧侶であった龍樹について説いている部分であることを示している。七里は以下のような説明を加えている。「印度とは、お釈迦様が御誕生あらせられた天竺の事、其天竺は大国にして、東西南北の四と、其中央との五天竺に別れる、其中の西天竺にお生まれになされた、龍樹菩薩や天親菩薩が、智度論や浄土論など、御作りになりたから、論家と申す」。

二七 『全集』 十一、四〇三

二八 当然のことながら、楠による翻訳には、“mystic”を「神秘家」とはせず、たとえば「七里は次の如く語っている」などのように訳出する。鈴木が“mystic”を用いている箇所を、筆者は「神秘家」として訳出し、その用例を確認すると鈴木は「ドイツ人神秘家のゲルハルト・テルステーゲン（ママ）」と述べている。つまり、鈴木は神秘家と呼ぶ対象を七里だけに限っているわけではないことがわかる。

二九 楠訳一九五〇及び『全集』 十一、四〇八にある七里語録の引用が翻訳された箇所は、赤沼一九一二、八一―八二を参照したものである。

三〇 『教行信証』「行巻」（『真宗聖教全書 二宗祖部』大八木興文堂、一九七二年、二二頁）で確認できる文言だが、本稿では、親鸞が振ったこの文言の分析はしない。親鸞の著述に対する鈴木の見解について、また改めて検討したい。

## 第二章 鈴木妙好人論

### 第一節 妙好人の成立

本節第一項では、妙好人という言葉の由来を確認する。第二項では、妙好人という言葉が広く一般に流布されるきっかけとなった近世妙好人伝の成立、第三項では、近代妙好人伝の編纂についてみていく。第四項では、妙好人に対する否定的評価、第五項においては、それにもかかわらず、現代に至るまで出版され続ける妙好人関連の書籍の中に、鈴木の妙好人論の影響があることを確かめていく。

#### 第一項 妙好人という言葉について

本項では、妙好人という言葉の由来と、また浄土真宗において、それがどのような意味をもつのかということについて確認していく。

妙好人という言葉は、浄土三部経（『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』）の一つである『観無量寿経』『流通分』にみられ、「もし念仏する者、この人は此人中の分陀利華なるを知るべし」とある「分陀利華」に由来している。「分陀利華」とは白蓮華（蓮の花）を指すサンスクリット語の *pundarikā* の音写語である。浄土真宗の七祖として知られる善導（六一三―六八一）が『観無量寿経』の注釈書として著した『観経疏』『散善義』の中で「分陀利華」を以下のように記している。

若し能く相続して念仏する者、此の人甚だ希有なりとす。更に物として以て之に比ぶべきこと無きことを明かす。故に分陀利を引きて喩えとす。「分陀利」と言うは、人中の好華と名づく、亦希有華と名づく、亦人中の上上華と名づく、亦妙好華と名づく。

此の華、相伝えて蔡華と名づくる、是なり。若し念仏の者は、即ち此れ人中の好人なり、人中の妙好人なり、人中の上上人なり、人中の希有人なり、人中の最勝人なり。

三

ここでいわれる念仏とは、阿弥陀仏の名を念ずることである。善導は、「念仏する人」は、他のものとは比べるできないほどの「希有」な存在であり、その「希有」であることを白蓮華に喩えて説明する。白蓮華は泥の土の中に根を張り、その根からは泥の色に染まらない白い花を咲かせる。善導はいかなるものにも染まらない白蓮華の美しさを讃えた意味を含ませて、白蓮華を「好華」「希有華」「上上華」「妙好華」と呼称するのである。そして、その呼称を念仏の行者に対して用いて、善導は「念仏の者」を「妙好人」であるというのである。

親鸞の著作においても、「分陀利華」や「妙好人」の語が散見される。親鸞の主著『教行信証』「行巻」には「正信念仏偈」が記されている。「正信念仏偈」は浄土真宗の法要では必ず読まれ、真宗僧侶や門信徒の間で大切にされてきた偈文である。

一切善悪の凡夫人、如来の弘誓願を聞信すれば、仏（釈尊）、廣大勝解のひとのたまへり。この人を分陀利華と名づく。<sup>四</sup>

また、親鸞による門弟への手紙には以下のようにある。

この信心の人を真の仏弟子といへり。この人を正念に住する人とす。この人は、撰取してすてたまはざれば、金剛心をえたる人と申なり。この人を上上人とも、好人とも、妙好人とも、最勝人とも、希有人ともまふすなり。この人は、正定聚のくらゐにさだまれるなりとしるべし。<sup>五</sup>

妙好人とは、親鸞によれば煩惱をそなえる「一切善悪凡夫人」でありながら、如来に摂取され、「弘誓願を聞信」する者である。それゆえ、彼らは「真の仏弟子」であり、「金剛心をえたる人」であり、「正定聚の位に定まれる」人である<sup>六</sup>。

このように、善導、親鸞のいう「妙好人」は、「弘誓願を聞信」する一切の「凡夫人」を意味する。近世近代以降に成立する典型的な妙好人像は当然のことながらここにはみられない。

次項では、妙好人にいかなる条件が近世以降に付加されていったのかを確認していこう。

## 第二項 近世妙好人伝の成立

浄土教において用いられる「妙好人」という語句が、広く一般に流布されたのは近世後期のことである。『妙好人伝』は、江戸時代後期に仰誓（一七二一―一九四）によって編纂されたものである。近世に成立した妙好人伝は、最初期は伝記の形で残されていた。その後、増広されていき、明治、大正、昭和から現代に至るまで、様々な形式をもって製作されているのが妙好人の伝記である。

まず、仰誓が最初に編纂した『親聞妙好人伝』は版行されることはなく、現在は、その写本だけが残っている。仰誓の死後、仰誓の子である履善と交流のあった美濃（現在の岐阜県）出身の本願寺派僧侶、僧純（二七九一―一八七二）は仰誓編の『親聞妙好人伝』を一部改変し、それを初篇として『妙好人伝』を版行する。

僧純編『妙好人伝』は五巻本である。その二篇が版行された約十年後に、松前（現在の青森県）出身の大谷派僧侶の象王（生没年不詳）が『続妙好人伝』を版行している。仰誓

撰・僧純編『妙好人伝』・象王編『続妙好人伝』で紹介される妙好人の総数は百五十七人である七。

以下、それぞれの妙好人伝の刊行年を列挙する八。

仰誓撰・僧純編『妙好人伝』初篇、一八四二年三月

僧純編『妙好人伝』二篇、一八四二年四月

僧純編『妙好人伝』三篇、一八七五年五月

象王編『続妙好人伝』一篇、一八五一年正月

僧純編『妙好人伝』四篇、一八五六年十一月

僧純編『妙好人伝』五篇、一八五八年十月

象王編『続妙好人伝』一篇、改訂補刻版、一八五九年五月、

そもそも、仰誓が妙好人伝を撰述した目的はどのようなものであったのだろうか。伊賀の学僧であった仰誓が真宗教団内部の教義論争の解決のために本山から要請を受けて、石見（現在の島根県）へ派遣されたのは一七四六年であった。伊賀在住時代に妙好人に関する聞き書きを始めた仰誓は、派遣先であった石見の浄泉寺においてもそれを継続している。一七四九年、仰誓は和州吉野郡鉾立村（現在の奈良県吉野郡大淀町鉾立）の光蓮寺の門徒であった「大和の清九郎」と面談する。仰誓は清九郎の生き方に感動し、それを書き留めて、さらに他の妙好人伝を十話加え、『親聞妙好人伝』を編纂した。

近世『妙好人伝』で紹介される妙好人の総数は一五〇人を越え、登場する人物の職業・性別・出生地はさまざまである。言い換えれば、近世の『妙好人伝』は近世の真宗門徒の行状を知る資料として豊富な情報量を有しているといえる。近世妙好人の共通する特徴は

近世の社会体制に対する従順さが指摘され、そうした特徴に対しては近代以後になると批判的な評価を与えられることになる。そうした批判的な評価があるにもかかわらず、現代においてもなお妙好人関連書籍は多数刊行されている。

### 第三項 近代妙好人伝の編纂

明治の早い時期に出版された妙好人伝に『教海美譚』があり、副題には「一名新妙好人伝」とある。編者である平松理英（一八五五—一九一六）は真宗大谷派の僧侶である。平松は、寺田福寿（一八五三—一八九四）らとともに仏教講談会を設立し、また本願寺派の島地黙雷（一八三八—一九一一）の勧めで令知会九に入会するなど、関東を中心に教化活動に力を入れていた<sup>10</sup>。

平松は『教海美譚』の「稟告」として、読者に対し以下のように伝えている。

- 一 投稿者は事實をありのまま、に記し、決して文飾すべからず、又た文字は楷書を以て認め（用紙は半紙二ツ折）地名、人名、等一種の読法ある者は、ふりがなを写して送らるべし、
- 一 投稿者は妙好人の生年月、住所、姓名、法名、往生の年月、宗派の名、特別に教化を受けし人あらは其の僧の住所、派名、寺号、姓名等を詳細に認め、次に本人真俗に就ての美事善行及び其の人の性質（例せば寡言、溫柔、剛毅、忍耐等の類）境遇（例せば貧富、病羸、父母若しくは良人の虐待の類）は可成丈細大漏さず報道あるべし、
- 一人、仏菩薩に非ざる限りは、分毫の過失なきを保すべからず、念仏の行者は、其の

過失あるに當て返て妙味の其の間に存するあり、古人の所謂日月之食の如き者は是也、投稿者往々其の人の美を挙ぐるに僻して、此の妙味を失ふ者あり、自今投稿者は、特に其の人の長所を報ずるのみならず、併せて其の人の短所をも報ぜられたし、

一如何に美事善行あるも、安心上異解の嫌ひある者は、断じて掲載せず、

平松は「本編の材料を輯めて、投稿せられん事を請ふ」と稟告を始め、投稿者からの報告形式をとって妙好人伝の制作を行っている。また、その凡例には「美事善行なるも、生存者を此の篇中に加へず」として編纂時代に生存が確認されている者については「美譚」として扱わないこと、「美譚」は寄稿されたものであるため編者は読者が読みやすいように文章を改めること、それぞれの「美譚」には寄稿した者の氏名が明記されていることが定められている。読者から投稿を募る平松の「稟告」には、妙好人本人の「美事善行及び其の人の性質」は「寡言、溫柔、剛毅、忍耐等の類」とし、妙好人の置かれた境遇は「貧富、病羸、父母若しくは良人の虐待の類」であるなど、これらの属性をそなえる妙好人を限定して、募集していることがわかる。

こうした投稿報告型の妙好人伝の制作の前提となるのは、平松の稟告を目にした読者たちに明確な妙好人像があることである。この前提は平松たちによって新たに提示されたものではなく、明治以前、全国的に流通した僧純編『妙好人伝』〔五卷本〕・象王編『新妙好人伝』からの影響があると推測される。

#### 第四項 妙好人に対する否定的評価

安丸一九九九は「近世中期以降の民衆的諸思想の展開過程を調べてゆくと、あたらしい思想形成の努力は、…（中略）…通俗道徳の主張に結果している」「述べている。この通俗道徳とは勤勉・儉約・謙虚・孝行などといった生活における規範のことである。「生活規範を中核」とした思想が民衆の間に展開しはじめるのは元禄期（一六八八年）や享保期（一七一六年）以降である。そうした思想が民衆の間で展開していく過程を安丸は次のような例を挙げて説明する。

近世後期以降に封建権力と商業高利貸資本による過酷な収奪が激化していったことにより、無数の荒廃した村々が出現した。村の状況は「すさまじい貧困、欠落」の様相を呈しており、そこで生活する民衆へ迫ってきたものは「生活態度の樹立」であった。

きわめて多様なこの時代の民衆思想も、実践道徳としてみれば、勤勉・儉約・和合に要約されようが、人々に否応なく思想形成をうながしたのは、こうした徳性を身につけなければただちに自分の家なり村なりが没落してしまうという客観的な事情であった。二二

民衆は村々を荒廃状況へ至らしめた原因が生活態度の問題にあると考え、この生活態度の改善が「生活態度の樹立」である。近世後期以降にすさまじい貧困環境にあった民衆への課題は、これ以上不和を起さず貧しい環境に陥らないための勤勉な態度や和合といった「徳性」を身につけることであった。

貧しい状況の中での民衆の仕事や勉強に対する惜しみない態度は、生活の規範となって、民衆に安定をもたらした。つまり「勤勉」や「和合」の思想を通して実現される生活態度



が、当時の民衆にみられる労働への態度であったといえる。そして、安丸は生活の規範となった諸思想は「全国的な規模で展開し、明治二十年以降に最底辺の民衆までまきこんだ」<sup>二三</sup>と述べて、最底辺の民衆の事例の一つとして「真宗史における妙好人」<sup>二四</sup>を挙げている。このように、妙好人は、貧しさの中でも道徳性を保つ者として紹介されているのである。

妙好人という存在を否定的に評価した最初の言説として、野々村一九二二が挙げられよう。野々村は近世の妙好人像に対して「多くは順次（順次生・来世）の極楽往生を好餌として、現生的には全く去勢せられたる安全人物の羅列」<sup>二五</sup>と妙好人を厳しく批判的に捉える。あるいは、妙好人に対して、家永一九四七は「封建社会の重圧を甘受して、歴史の進展に力をつくそうとする積極的意欲に欠けた人間ばかりである」<sup>二六</sup>としている。

小栗純子（一九四五）や柏原祐泉（一九一六―二〇〇二）は、妙好人伝誕生の背景にある真宗教団を含む社会において、当時の民衆、妙好人の精神にどのように影響が及ぼされたのかを分析している。小栗一九七五は、仰誓の妙好人伝編纂の第一の目的は教団内の秩序維持と、教団内を乱す言説が横行しないようにするためであったと評価している。

『妙好人伝』は清九郎を江戸時代の社会で要求される「忠」と「孝」、それにもう一つ、「信」をそなえた理想的な念仏者として記している。：（中略）：清九郎は幕藩体制の要求に対しては、まさに馬鹿正直ともいえる態度で順応する人間であった。したがって、支配する側からすれば農民の模範と考えられ、善行のゆえをもって表彰される。<sup>二七</sup>

このように小栗は同じく、藩体制下の浄土真宗・本願寺教団内で期待される理想的な念

仏者、人間像として妙好人を捉え、またそうした真宗門徒を称賛することで真宗教団内の秩序の安定化を目指したのだと考えているのであろう。

また、柏原一九九二は、妙好人伝成立当時、本願寺には、本末・檀家制度による本願寺の権威化と、本山と末寺の関係の固定化への動きがみられると考えている。小栗の評価を受けて、柏原は真宗門徒を「体制順応的」な性格を具える人物として教化していくことで、教団内の秩序を保とうとしたと指摘する<sup>一八</sup>。このように、小栗や柏原も近世妙好人伝の成立と妙好人像の形成の要因を、当時の社会構造が民衆に影響を及ぼしたという点にみた上で、彼らの特徴を「非社会性」、「体制的」、「順応的性格」としてみる<sup>一九</sup>。

小栗や柏原によって位置づけられた近世の妙好人像は、近世教団内において理想的とされる人物像であった。その人物像は、広い意味では当時の幕藩体制、狭い意味では真宗教団という組織に対して順応的であると特徴づけられるものであった<sup>二〇</sup>。

以上のような妙好人に対する批判的な評価がある一方で、浅原才市や因幡の源左といった特定の妙好人が肯定的に評価されるものもある。鈴木や柳宗悦（一八八九―一九六一）らは、才市が実際に書き留めた詩などを通じて、彼らの「実存的」、「主体的」<sup>二二</sup>なあり方を分析する。鈴木は石見（現在の島根県）の温泉津出身である浄土真宗の門徒であった浅原才市についての妙好人研究を行い、国内外を問わず妙好人・浅原才市の存在を周知させることになる。しかし、鈴木も社会への参画に対する受動的・消極的態度を妙好人の一側面として認め<sup>二三</sup>、その態度については批判的に捉えている。

浄土系思想はいふところの他力宗であるから、信者の受動的態勢を、その生活の各方面に強調するのは自然である。妙好人には、特にこの傾向がある。普通に忍苦の生活

と認められる生活状態でも、彼等は何等の不平をも訴へないで居る、或は却つてこれ  
を感謝すると云ふ気分さへ見える、所謂法喜禅悦である。彼等の生活は、「ありがたい  
・「勿体ない」・「かたじけない」など云ふ一連の感情で貫かれて居る。たんなる「無抵抗」とか「無害」とか云ふだけでなく、積極的にこれを楽しむとさへ云ひ  
得るものがある。このやうな態度は、個人的には頗る妙を得て居るとも云はれるが、  
集団生活の全体から見て、どれほどに歓迎すべきであらうか、尚ほ思考の余地があら  
う。二三

鈴木もまた、道徳的な人物像を描く近世妙好人伝に対しては、かなり批判的な態度を示し  
ている。そのことについて、楠は以下のように伝えている。

大拙先生は妙好人が好きだったといわれるが、妙好人と世間から云われる人は全部好  
きだった訳では勿論ない。有難屋や道徳家に近い信者は昔から今まで沢山いるが、ま  
たそう云う人物が例の江戸時代末に本願寺末寺の僧侶の仰誓・僧純・象王の三人によ  
つて編纂された『妙好人伝』の中に入っているが、そう云う人達を先生は妙好人とは  
認めておられなかった。二四

しかしながら、鈴木はその批判は、先に挙げた先行研究とは異なつた視点からの批判で  
ある点には注意しなければならぬ。同じく楠は、

先生が真個の妙好人と認めておられたのは、外面に現れる善行美德や時の権威者の眼  
鏡になつた念仏者と云われる者ではなしに、内に確たる宗教体験を持っている人、  
信の中核とでも云うものを掴んでいる人、そう云うものがその人の言行の中に十分に  
窺い知ることの出来る人、つまり安心決定して内に不動の信心をいだいている人、そ

う云う信者を妙好人として認めておられた。<sup>二五</sup>

と述べている。実際の信仰から妙好人を見るというこの視点は、妙好人像を総じて変化させ、それは今に至るまで強い影響を及ぼしたと考えられるのである。

#### 第五項 現代にみられる鈴木の妙好人論の影響

現代では、妙好人はどのような人物として描かれているのであろうか。

二〇〇〇年以降に刊行された妙好人関連書籍は二十冊以上にのぼる<sup>二六</sup>。そこで扱われる内容は、以下のようなものが挙げられる。

① 地域に限定した特定の人物を妙好人として扱うもの。

例・大須賀秀道編・尾田武雄編『砺波庄太郎―明治の妙好人』、尾田武雄編『両堂再建の妙好人 砺波庄太郎』、川井学絵『田原のお園 まんが妙好人伝』、西山郷史『妙好人千代尼』、岸田緑溪『妙好人列伝―なぜ熊谷守一は妙好人なのか』、太田浩史『妙好人棟方志功』など<sup>二七</sup>。

①の書籍の特徴として、タイトルに個人名が使用されていることが挙げられる。たとえば、「砺波庄太郎」（一八三四―一九〇三）は、越中国砺波郡般若村（現在の富山県砺波市）出身で、明治期に行われた東本願寺両堂再建時に、砺波からの奉仕人の宿泊所である砺波詰所において番頭であったとされる。また、「千代尼」（一七〇三―一七七五）は、加賀国松任（現在の石川県白山市）出身で、江戸時代の女流俳人として名が知られている<sup>二八</sup>。他にも、日本の近代画家として知られる「熊谷守一」（一八八〇―一九七七）や「棟方志功」（一九〇三―一九七五）までもが妙好人として扱われているのである。

② 数名の妙好人の中でも、特定の妙好人達を重点的に取り上げるもの。

例…「浅原才市」、「讃岐の庄松」、「因幡の源左」、「赤尾の道宗」、「大和の清九郎」、「有福の善太郎」、「六連島のお軽」などが取り上げられる<sup>二九</sup>。

たとえば、仏教を扱った文芸大衆雑誌『大法輪』二〇〇六年第七号では、「妙好人へその純朴な信仰世界」の特集号であり、九人の妙好人<sup>三〇</sup>が紹介されている。目次の構成は「鈴木大拙と柳宗悦の妙好人」「生き方十ヶ条」「妙好人伝案内」である。梯實圓（一九二七―二〇一四）による記事「妙好人とはどんな人か」では、妙好人は「主として在家の念佛者で、その言行がとくに有難く、周囲の人々に大きな影響を与えた方々」と説明し、以下のように述べている。

とくに讃岐の庄松さんとか、因幡の源左さんなどは、読み書きもできない人でしたし、浅原才市さんなどは、仮名の読み書きができる程度の学識しかありませんでしたが、彼等が語る宗教的な領域は、古今の高僧たちが到達されている境地と変わらない透徹したものがありません。三二

このように、②に関連する書籍で扱われるのは、先に挙げた特定の人物が多くを占めている。

現代において注目される妙好人像はとりわけ讃岐の庄松、因幡の源左、浅原才市が選ばれていることに関して、菊藤二〇一七は以下のように述べている。

三人「鈴木や柳や楠」が取り上げた妙好人は、江戸時代に編集された『妙好人伝』からは、赤尾の道宗、大和の清九郎、田原のお園ら数人にすぎない。それも江戸時代に編集された『妙好人伝』からの紹介ではなく、他の資料によるものであった。その理

由として、近世の『妙好人伝』は、その多くが篤信者の言行の紹介にとどまり、個人の宗教心の内実が十分には記されていないからと思われる。三人が取り上げたおもな妙好人は、讃岐の庄松、和泉の物種吉兵衛、石見の浅原才市、因幡の足利源左、石見の小川仲造、丹波の三田源七ら、近世末から近代にかけて生きてきた人たちであった。とくに石見の浅原才市の念仏詩と讃岐の庄松、因幡の源左の言行録は思想化・体系化され、彼らの霊性的自覚が宗教的究竟的真理であるとして世に紹介されたのである<sup>三三</sup>。菊藤が指摘するように、庄松、源左、才市などが取り上げられるのは、鈴木による妙好人への再評価が大きく影響を及ぼしている。鈴木は妙好人論は、彼らの信仰内容に注目したものであった。そうした視点こそが、特定の妙好人を重点的に扱わせる要因となったのである。それは、現代の我々が妙好人とは何かと思いつかべるとき、そのほとんどの場合は、才市が思い起こされることと理由である。そういう意味では、才市や源左といった特定の妙好人が今なお取り上げられ続けるのは、鈴木は妙好人論の功績によるところが大きいといえよう。

本節で扱った妙好人成立の背景から、妙好人の言葉にはイメージされる内容に幅があり、それゆえ多様な広がりを持つということが明らかとなった<sup>三三</sup>。というのも、妙好人という言葉は、近世妙好人伝の成立から現代に至る中で、様々な人物に充てられてきたものだからである。このように、この言葉の持つ柔軟さは、ある一面では、名もなき人々に名前を与えるような豊かさを有しているといえるかもしれない。その柔軟さ故に、本論稿での妙好人の再検討が可能となったのである。

一原文は「若念仏者。當知此人即是人中分陀利花」[T. 12, No. 366, 346b12-13]

ニインドの龍樹、天親、中国の曇鸞、道綽、善導、日本の源信、源空（法然）の七人。

三原文は「若能相續念仏者、此人甚為希有、更無物可以方之。故引分陀利為喩。言「分陀利」者、名人中好華、亦名希有華、亦名人中上上華、亦名人中妙好華。此華相伝名蔡華是。若念仏者、即是人中好人、人中妙好人、人中上上人、人中希有人、人中最勝人也」(『真聖全』一、五五八)

四原文は「一切善悪凡夫人、聞信如来弘誓願、仏言広大勝解者、是人名分陀利華」(『真聖全』二、四四)

五『真聖全』二、六六〇

六菊藤二〇一七、七一

七柏原一九九二、八四によって統計された『妙好人伝』全編の総数、在世年次、所属国別、職業は以下のとおりである。「総数——一五七名(うち各篇目次に載せるもの初篇二十一名、第二編三十七名、第三篇十九名、第四篇二十七名、第五篇二十一名、続篇二十四名、計一四九名、目次に載せずに文中に併説するもの計八名)」、「在世年次(または没年)——天正—元禄年間(一五七三—一七〇四)三名、宝永—享和年間(一七〇四—一八〇四)四十二名、文化—安政年間(一八〇四—一八六〇)八十名、不詳三十二名。計一五七名」、「所属国別——石見国十一名、美濃国十名、越後・摂津国各九名、越前国八名、和泉国・但馬国・陸奥国各七名、三河国・出雲国・播磨国各六名、越中国・安芸国・山城国・豊後国各五名、能登国・加賀国・武蔵国・伊賀国・出羽国・薩摩国・肥後国各三名、長門国・信濃国・伊勢国・尾張国・伯耆国・大和国・筑前国・近江国・讃岐国・備後国各二名、周防国・豊前国・伊予国・若狭国・飛騨国・常陸国・河内国・紀伊国・肥前国・遠江国各一名。計一五七名」。「職業別——農民六十四名(うち貧農十五名、富農五名、半農半商一名)、商人二十七名(うち貧商一名、富商四名)、漁師一名、武士十名(うち大身三名、武士の妻二名)、幼児十名、医師四名(うちその妻一名)、僧侶四名、坊守および尼六名、乞丐者と賤民三名、「遊女」二名、其他十名(乳母・下女・相撲取・船頭・馬方・博勞各一名など)、不詳十六名。計一五七名」

八成立年表は『大系真宗史料伝記編八妙好人伝』を参照した。

九 中西・近藤二〇一七

一〇 『教海美譚』で紹介される妙好人のなかでも、とりわけ女性妙好人に注目した岩田二〇一八b、八四一八五は、『教海美譚』で妙好人として紹介される女性は十五名であったと言及している。「吉田松陰先生（寅二郎）の妹なり」として、上流階級出身の女性であった杉希子が妙好人として紹介されていたことに触れている。

一一 安丸一九九九、一八

一二 安丸一九九九、三一

一三 安丸一九九九、二三

一四 安丸一九九九、二三

一五 野々村一九二三、十六の妙好人批判に対し、柏原一九九二、二三二は「妙好人に対する批判の最初のものかと思うが、浄土教の来世主義に対する批判の一環としてなされたものとはいえ、鋭い指摘である」と評価する。

一六 家永一九四七

一七 小栗一九七五、二七

一八 柏原一九九二、三二―四八

一九 柏原一九九二、二二九

二〇 本論稿では取り上げていないが、妙好人に関する研究には、土井や朝枝による妙好人伝の書誌学的研究、『新続妙好人伝』の編纂者象王に関する史跡調査を行う菊藤二〇一九などがみられる。

二一 柏原一九九二、二二九

二二 『全集』十、一三六。初出は『妙好人』大谷出版、一九四八年。

二三 『全集』十、一三六

二四 楠一九八八、三―四

二五 楠一九八八、四

二六 妙好人を主題とするもの、ないし妙好人に関する言及がみられる書籍のうち、二〇二〇年以降の刊行



物だけでも、岸田緑溪『妙好人列伝——なぜ熊谷守一は妙好人なのか』(二〇二〇、湘南社)、太田浩史『妙好人棟方志功』(二〇二〇、響流選書)、佐藤平賢明訳『真宗とは何か』(二〇二一、法藏館) 森越博『妙好人が生きる…とやまの念仏者』(二〇二二、桂書房) などが挙げられる。

三七他にも、関連書籍ではないが、妙好人への言及がみられるものがある。たとえば、ブータンにおけるチベット仏教の信仰を研究する本林二〇〇八、一八八は、「念仏の信仰に生きた真宗の篤信者である妙好人とブータン人の宗教生活が似ている」と前置きし、以下のように述べている。

「源左」とは因幡の源左のことで一八四二年に因幡国気多郡山根村(現在の鳥取市青谷町山根)の農家に生まれ一九三〇年まで生きた人物である。源左については、鈴木の影響を強く受けた民芸運動家の柳宗悦が昭和一九六〇年に百華苑より『妙好人因幡の源左』を刊行している。源左に関しても才市と同様に言行がまとめられている。

三八鈴木は「朝顔やつるべとられて貰ひ水」という千代尼の詩を『禅と日本文化』で紹介している。『全集』十一、一三三

二九また以下ではそれぞれの略歴を挙げる。

- ・ 讃岐の庄松(一七九九―一九七二)、讃岐国大内郡土居村(現在の香川県東かがわ市土居)に、谷口清七の子として生まれる。
- ・ 三河(田原)のお園(一七七六―一八五三)、農家の出身。三河国田原藩(現在の愛知県東部、渥美半島)の藩医の鈴木家に下働きとして奉公をしていた女性である。
- ・ 物種吉兵衛(一八〇三―一八八〇)、和泉国泉北郡浜寺村船尾(現在の大阪府堺市西区浜寺船尾町)に生まれる。吉兵衛の父は物種利兵衛といい、吉兵衛の生まれた頃は中流もしくは豪農といわれるほどの資産を持っていたようである。
- ・ 赤尾の道宗(生年不詳―一五一六)、越中(現在の富山県)の南端にある五箇山と呼ばれる山村に生まれる。道宗は自省の文章として『二十一箇條』を遺している。
- ・ 有福の善太郎(一七二八―一八五六)、下有福(現在の島根県浜田市下有福町)の農家に生まれる。善太郎は手記を残しており、僧純編『妙好人伝第四』(巻下)でも紹介される。

・ 小川仲造（一八四二—一九二二）、石見国嘉久志（現在の島根県江津市嘉久志町）に生まれる。

三〇 因幡の源左、浅原才市、讃岐の庄松、赤尾の道宗、物種吉兵衛、大和の清九郎、三河のお園、有福の善太郎、長門のお軽の九人である。

三一 梯二〇〇六、五七

三二 菊藤二〇一七、一四七

三三 直林二〇一九、十一—三十九

## 第二節 鈴木の妙好人論の成立背景

本節では、鈴木 of 妙好人論の前提となる宗教的概念を確認していく。鈴木 of 妙好人論は、換言すれば、鈴木 of 宗教理解における具体的事例の表現と見てよい。その鍵概念となる「霊性」概念については、『日本の霊性』において述べられている。したがって、第一項では、感性的・知性的世界と霊性的世界について、第二項は、霊性に含まれる大智的側面と大悲的側面を確認しながら、そうした概念が妙好人論の成立根拠となっていることを述べる。

### 第一項 霊性概念の前提——感性的・知性的世界と霊性的世界

『日本の霊性』（一九四四年）では、霊性と「精神」および「心」とが対比的に扱われている。そこにおいて「精神」と霊性とが比較されることによって、後者の特徴が明らかにされている。

つまるところ、精神が話されるところ、それは必ず物質と、何かの形態で、対抗の勢を示すやうである。即ち精神はいつも二元的思想をそのうちに包んで居るのである。物質と相剋的でないとすれば、物質に対して優位を占めるとか、優越性をもつとか云ふことになるのである。精神は決してその中に物質を包むと云ふことはないのである。精神が物質、物質が精神だとか云ふやうな思想は、精神の側からは決して云はれぬのである。二

精神は物質との「対抗」を示し、また「物質と相剋的でないとすれば、物質に対して優位を占める、優越性をもつ」。「精神」が論じられる際には、物質との対比といった諸々の対立関係が生じる。すでに確認したように、われわれが「分別」によって一切を差別的に判断することから、こうした対立関係は生じるのである。それゆえ、鈴木は精神の概念を成立させるのは分別意識を基礎とする「二元的思想」であると考えている。そしてそれを、「二元的思想のないところには精神はない」<sup>三</sup>と説明するのである。

『仏教の大意』（一九四七年）において、鈴木は「仏教も一つの宗教」<sup>四</sup>であると述べた上で、宗教を必要としない人、または宗教をわれわれの日常においてではなく別の世界のものとして考えている人に対して語ろうとする。鈴木は、宗教の必要性を問うとき、人間は「感性的・知性的」に宗教を捉えていると述べている。人間が感性的・知性的に物事を捉えるとはどういうことであろうか。同書では、そのことは明確には区別されていない。そこでは、感性和情性は共に「感性的」なものと呼ばれている。

しかし、『日本の靈性』（一九四四年）では「感覺性」<sup>五</sup>が「感性」<sup>六</sup>、「感情性」<sup>七</sup>が「情性」<sup>八</sup>とされている。鈴木によると感性は「花を紅と見る、柳を緑と見る、水を冷た

く、湯を熱いと感ずる」<sup>九</sup>働きを担い、および情性は「紅い花は美しい」「冷たい水は清々する」<sup>一〇</sup>と感ずる働きのことである。また知識によって物事を判断し分析するのが「知性的」<sup>一一</sup>なものとなされ、感性的と知性的をまとめて二元的思想を基礎とする「感性的・知性的世界」<sup>一二</sup>と説明している。

さらに、こうした世界を「差別の世界」<sup>一三</sup>や「相対性の世界」<sup>一四</sup>とも呼び、「実際はこのやうに対象的な世界であるか、ないかはわからぬにしても、吾等人間の目に映つて、さうして人間によりて働きかけられる世界は、差別性を持つて居る」<sup>一五</sup>と述べている。そうした二元的思想を基礎とする「感性的・知性的世界」<sup>一六</sup>と対比されるのが「靈性的世界」である。次に靈性的世界をみていくことにする。

靈性的世界という表現に含まれる「靈性」とは何であろうか。鈴木は『日本の靈性』において「靈性 (spirituality) <sup>一七</sup>」を論じる際に「精神とか、又普通に云ふ「心」のなかに、包みきれないものを含ませたい」<sup>一八</sup>と述べている。

二つの世界の一つは、それで、分別と差別でできて居るのです、これは合理性で支配されます。今一つの世界は無分別と無差別の世界です。前者を感性的（或いは知性的）世界、後者を靈性的世界と申します。吾等の生活は差別の世界で営まれて、吾等はこれを真実の世界だと思ひこんで居ます。<sup>一九</sup>

鈴木はわれわれが物事を感性的・知性的に判断することは現実的な経験であるが、そうした判断によって「真実の世界」だと考えられる世界は実際のところ「真実の世界」ではないと論じている。「人間は元來知性的に出来て居るので、吾等は何かにつけ理屈づけをします、さうしてこの理屈づけの故に一つが二つに割れるのです」と、鈴木は述べる。つま

り、鈴木という「真実の世界」は知性的に事物を捉える仕方では捉えられず、知性的な判断を媒介しないことによって捉えられた世界にこそ「今吾等が現に住んでいる世界よりも真実性に富んでゐて、別途の価値をもつもののやう」<sup>二〇</sup>なものがあるのである。それが「靈性的世界」（同上）である。また、鈴木が「精神的など云ふときは、物質的なるものと対蹠的立場に在るとの義にとられる、必ずしも宗教性を持つたものとは限らぬ」<sup>二二</sup>と述べていることから、靈性的世界は「宗教性」をもつものであるともいえる。ここで注意すべきは、一般的に宗教が誤って理解されているという鈴木的主張である。

一般に解して居る宗教は制度化したもので、個人的宗教経験を土台にして、其上に集団意識的仕事を加へたものである。靈性的問題は、そこにも固よりこれあるのであるが、多くの場合、単なる形式に墮するを常とする。宗教的思想、宗教的儀礼、宗教的秩序、宗教的情念の表象など云ふものがあつても、それらはかならずしも宗教経験それ自体ではない。靈性はこの自体と連関して居る。<sup>二三</sup>

ここで鈴木は、我々が関わる宗教が制度化された宗教であり、それを宗教自体と誤解していると指摘する。元来、宗教は、個人的な経験に基づくものであり、「宗教的思想、宗教的儀礼、宗教的秩序、宗教的情念」は、我々の「集团的・社会的生活」<sup>二三</sup>に適應する形で「工作」されたものであると鈴木は述べている。

鈴木は『宗教経験の事実』（一九四三年）で「宗教の二義」について説明している。

一つは赤裸裸の人間性から出るもの、今一つは集団的生活をしなければならぬ人間に對して社会的・制度的にその生活の上に加へられる一種の力である<sup>二四</sup>

とし、鈴木はここで二種類の宗教のあり方について説明している。一つは、「赤裸裸の人

間性から出るもの」と、もう一つは、「集団生活」から加えられたものである。

そして、以下のような注意を促している。

此の力は主として外面から加へられるのであるから、必ずしもその人の人間性から出たものと一致しないこともある、唯々一種の力の故に形式上随順するだけに止まることもあり得る。而して当事者は此の随順を以て自らは宗教的生活をして居ると考へることもある。：（中略）：併しそれは、一種の錯覚と云ふべきもの、或は未だ深く人間性の奥底に徹した経験を有せざるが故にとも云ふべきものである。何れにしても、宗教と云ふ概念の中に二種のもものが這入つて居るので、その混淆を避けねばならぬ。

二五

鈴木は人間へ「社会的・制度的」な「一種の力」加えられ、そこに形式的に随順することだけが宗教的生活であると、我々が誤って理解することを危惧して、それを「一種の錯覚」と述べる。

では、鈴木は「宗教経験それ自体」であるとする「靈性」をどのように考えているのであろうか。

今までの二元的世界が、相克し、相殺しないで、互譲し、交歓し、相即相入するやうになるのは、人間靈性の覚醒にまつよりほかないのである。いわば、精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、たがいに矛盾しながら、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。二六

すでに確認したように「人間は元來知性的に出来て居る」二七がゆえに、我々は二元的思

想を基礎とする「二元的世界」から差別的・分別的に物事をみる。しかし、本来人間によって二元的に捉えられていたはずの世界が靈性的世界においては、「相克し、相殺しない」で、互譲し、交歓し、相即相入」するものとして、この世界の「裏に今一つの世界が開けてくることである。鈴木はそれを「矛盾」の関係として捉えている。そして、その矛盾の関係とは、「即非の論理」を念頭に置くものである。

鈴木は以下のように述べている。

これから『金剛経』の中心思想と考へられるものを取り上げてお話する。此は禪を思想方面から検討するということになるのである。まづ第十三節にある「仏説般若波羅蜜。即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」から始める。これを延書きにすると、「仏の説き給ふ般若波羅蜜と云ふのは、即ち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名付けるのである」、かういうことになる。：（中略）：これを公式化すると、AはAだと云ふのは、／ AはAではない、／ 故にAはAである。二八

ここで提示されるのが、靈性の無分別・無差別的世界を言語化した「般若即非の論理」である。

我々の通常の認識から考えれば、白は白である、故に白は黒ではないといったように物事は理解される。この例を般若即非の論理の公式に当てはめて考えると、「白は白だというのは、白は白ではない、故に白は白である」ということになる。また、「白が白である」のは「白」が即「非白」であるためだということになる。つまり「Aは非Aである」という矛盾がそのまま「AはAである」の根拠となるのが般若即非の論理である<sup>二九</sup>。

とはいえ、「これは一般の理論的思索では体現不能の事実なのです、互いに相容れない

ものが一つであると云ふことは論理の上では無稽のきはみ」と鈴木も述べているように、そうした論理は、我々、知性的・感性的世界に立つ者にとっては、その矛盾故に理解しがたいのも事実である。

しかし、靈性は知性的・感性的に捉えられるものではないが、そうした知性的・感性的に認識することが「限界に到達したときその境界線を思ひ切つて飛び越して、始めて得られる経験事実」<sup>三〇</sup>が靈性的世界である。また「此究境地に一たび到達して、絶対に相容れないものが、そのまま自己同一」<sup>三一</sup>という経験が「靈性的直覚」というのである。したがって「仏教者は無分別の分別を思弁の上で納得させようと云ふのでなくて、日常経験の上で無分別が分別の中に滲透して居ることを会得させようとする」<sup>三二</sup>のである。

鈴木は、矛盾し、かつ自己同一する世界を靈性的世界と呼ぶ。ただし、その世界はこの日常を離れたものではない。むしろ、その世界は日常を基礎とするが故に経験されるものである。鈴木の話する妙好人も、こうした概念が前提となっている。また、鈴木によれば靈性は二つの性格をもつ。一つは大智的側面、もう一つが大悲的側面である<sup>三三</sup>。特に二つ目の大悲的側面については、鈴木の妙好人論を語る上で重要である。次項からは、大智的側面と大悲的側面について考察する。

## 第二項 靈性の大智的側面と大悲的側面

鈴木によれば、靈性は元来一元的であるが、二つの側面をもつていとされる。二つの側面は「知性方面に出頭した」ものと「情性方面に顕現した」<sup>三四</sup>ものがある。前者は、その特徴から「日本人生活の禅化」とされ、主に禅思想にみられる。一方で、後者は「浄



土系的経験」とされ、主として浄土系思想にみられるものである。本項では、この二つの側面を、大智的側面・大悲的側面としてみていく。

鈴木によれば「禅は大智の面」<sup>三五</sup>を代表するとされ、大智の面に代表される禅は「否定の修業」<sup>三六</sup>であるともいわれる。人間は矛盾を矛盾のままにすることができない故に、その矛盾を解消しようとする。そのため、人間はその矛盾が感じられたところに立ち止まる。鈴木は「〔何故〕とか〔何のために〕と考え出せば」<sup>三七</sup>その矛盾から「そのまま出てゆくわけにはいかない」<sup>三八</sup>ことを「それが否定である」<sup>三九</sup>と述べ、「禅の修行というもの、つまり自由に動いていたものを、まず動けなくさせる修行だと言ってよろしい、即ち否定の修業である」<sup>四〇</sup>と説明している。

禅は此論理を論理の形式では取り扱はない、禅の特殊性がある。即ち生死の問題などに対してはかう云ふのである、「君等のさう逃れたいといふ生死なるものは何処にあるのか。離れたいという繫縛は何処にあるのか。誰か君等を縛っているものがあるか。誰が君等を動かないやうにしているのか」と、かういふ塩梅に逆襲して来るのが禅論理の特性である。<sup>四一</sup>

鈴木が「否定といふことを感じ得るのが人間である」<sup>四二</sup>と述べるように、禅の修行の狙いは、人間が物事に対して「矛盾」を感じた際にそれを受容するのが不可能であること、またその「矛盾」から「否定」が生じることを人間の特徴として認めることであった。我々の知性は物事からわが身を離して客観的にみる性質をもつため、鈴木は靈性の大智的側面の性格を「物を離れて見る」<sup>四三</sup>と説明する。

畢竟のところ、人間が矛盾といふことに気がついたときに、彼は既にその矛盾を解消

したといふことになつてゐるのである。併しそれは解消できてからの話で、矛盾が即ち矛盾だと気の付くまでには、なかなかの廻り途をやつてゆかなければならぬのである。禅者はこの廻り途を出来るだけ近道——もしありとすれば——させてやらうと云ふ……(中略)……四四

鈴木によれば、禅は人間に矛盾を解消させる近道をさせるものである。矛盾を感じて人間が動けなくなつてゐる状態では、まだ矛盾は解消されていない。おそらく、ここでいわゆる矛盾の解消とは、すでに確認したような二元性を基礎とする知性的な分析によるものではないであらう。

また、靈性の大智的側面は人間が「矛盾が矛盾だと気の付くまでには、なかなかの廻り途をやつてゆかねばならぬ」と述べられるように、人間が認識しえない矛盾を矛盾だと気づかせることだと鈴木は説明している。そして「宇宙苦を見るのは大智であるが、それからの離脱は大悲の能動で可能になる」<sup>四五</sup>と述べている。

では次に、「大悲」についてみていこう。

「浄土系は大悲の面」<sup>四六</sup>を代表するとされる。大悲とは、無条件の利他性を表している言葉であるが、人間の上にその「大悲」は、いかにしてはたらくのか。鈴木の説明は、以下のようにある。

世間には往往、人間は自利の塊だと云ふこともあるが、事實は自利と同時に利他の念のあるのが人間なのである。自利が人間の本性であると云ふならば、利他もまた人間の本性だ。人間は決して自利の塊りではない。<sup>四七</sup>

人間は自分のためだけに行動をするという利己的な存在であるとみなされる傾向にあるが、

「事實は自利と同時に利他の念のあるのが人間なのである」と鈴木は述べている。

われわれは利他的衝動をもっており、しばしばその証拠を示します。われわれは我を忘れて他人のために自分の命を賭けます。そしてそういう行動を遂行している最中には、何も考えていません。われわれは衝動的にこういう行動をとるのであって、これはわれわれの行為がわれわれの知らない本性から生起していることを示しています。

四八

こうした、人間のレベルにおいてみられる利他性は「自と他を分けて、自分はこうだ、そこで他人はどうだと言って、それを自分に引き当てて同情を出すのだというよりも、自と他は初めから区別せられない」（同上）とところにおいて生じてくるものである。

ここからわかるのは、鈴木は大悲的側面を自他と区別しないという点において捉えているということである<sup>四九</sup>。先に述べたように、靈性的世界においては、物事を二元的に区別せずに捉えるものであった。そして、利他的衝動も自他を区別しないという大悲的側面に支えられていると鈴木は考えていたのであろう。つまり、靈性概念の大智的側面とは矛盾に気づかせるものであり、大悲的側面とはその矛盾に関わっていこうとするものである。鈴木は妙好人のうちに、特に靈性の情性方面を見出すようになる。

浄土系のもっとも特色あるもの見るべきは、阿弥陀仏を親様と立てることである。才市の独白にも見えるように、彼は絶えず親子の關係をもつてみだに對するのである。浄土系思想の中心はもとより靈性的直覺の上におかれてあるが、この直覺は主として情性をとおして現われてくる。この点では禪の知性的なものと對照すべきであらう。

五〇

浅原才市の生涯をまた改めて少しく紹介せんとするのも、深意はここにある。才市の靈性的自覚の世界に這入ることは容易でないが、日本人の中にこのやうなものがあることを吾等は知っておいてよいのである。<sup>五一</sup>

このように、才市の「独白」にみえる「阿弥陀を親様と立て」という関係の中で綴られた彼の経験から、鈴木は「靈性的直覚」というものを捉えようとする。靈性概念の言語化を試みる鈴木にとって、才市を初めとした妙好人たちの存在は重要であったのであろう。

- 
- 一 『全集』八、一七
  - 二 『全集』八、二一
  - 三 『全集』八、二一
  - 四 『全集』七、七
  - 五 『全集』八、七六
  - 六 『全集』八、一〇四
  - 七 『全集』八、七六
  - 八 『全集』八、一〇四
  - 九 『全集』八、一〇四
  - 一〇 『全集』八、一〇四
  - 一一 『全集』七、四三
  - 一二 『全集』七、四三
  - 一三 『全集』七、九

一四 『全集』七、一〇

一五 『全集』九、三〇。初出は『靈性的日本の建設』大東出版社、一九四六年

一六 『全集』七、四三

一七 Waddell 一九七二による『日本的靈性』の翻訳 *Japanese Spirituality* において、「靈性」は "spirituality" と訳出されている。『日本的靈性』の鈴木自身による英訳は出版されていない。ただし、鈴木によって「靈性」という用語が用いられはじめたきっかけとなったのは主としてスウェーデンボルグの著作（原典はラテン語）の英訳語の翻訳からの影響であろう。鈴木が「靈性」の訳語を当てているのは、「spirit」ないし「spiritual」の用語に対してである。たとえば、一九一四年には鈴木によって *the Divine Love and Wisdom, by Emanuel Swedenborg* が『神智と神愛』として翻訳されている（なお、「神智と神愛」は『全集』二十五に所収）。『靈性』と訳されている箇所には「人の靈性 (spiritual) は深くその自然性の中に埋没し去りたるを以て」（『全集』二十五、五七、原文の該当箇所は Swedenborg 一九一二、三五。また「人間の靈性 (a man's spirit) におけるも亦然り」『全集』二十五、七五。この原文の該当箇所は、Swedenborg 一九一二、七五という表現もみられる。佐藤一九八三、一四三、桐田二〇〇五を参照し、浄土系思想に関する鈴木の主な英語論文を列挙すれば、

"Saying of a Modern Tariki Mystic" 1925

"The Shin Sect of Buddhism" 1939

"The Myokonin" 1949

"Infinite Light" 1971

"What Is Shin Buddhism" 1972

禅思想と浄土系思想に関する鈴木の英語論文は、

"The Development of the Pure Land Doctrine in Buddhism" 1926

"Zen and Jodo, Two Types of Buddhist Experience" 1927

である。これら諸論考において「靈性」と訳出される "spiritually" の使用が認められるのかを検討したところ、"spirit"、"spiritual"、"spiritually" のみの使用を確認でき、"spirituality" の使用は確認できなかった。高橋二〇〇一には以下のようにある。

スウェーデンボルグの新旧の種々の英訳書を見ても、「spirit, spiritual, the spiritual」等の語は頻出するものの、

“spirituality”はほとんど出て来ない。しかも神学著作の翻訳書中では、大拙博士は例えば、“spirit”に「霊」「靈性」「精霊」等の訳語を当てている。靈性概念の展開は、鈴木がスウェーデンボルグ研究を行っていた一九一〇年代においてはほとんど検討されていないといえよう。

一八 『全集』八、二二

一九 『全集』七、一〇

二〇 『全集』七、八

二一 『全集』八、二〇

二二 『全集』八、二四

原文の該当箇所は、Suzuki 一九七〇、一七。

Although spirituality can sometimes be found there, in most cases this degenerate into mere formality. Even though religious thought, ritual, systems, and sentimental appear, they are by no means religious experience.

二三 『全集』十、一五

二四 『全集』十、一五

二五 『全集』十、一五

二六 『全集』八、二二―二三

二七 『全集』六、一〇

二八 『全集』五、三八―三八一

二九 立川一九九四、二二―二五では、「般若即非」の論理は本来、論理的に矛盾のないものであると指摘されている。

三〇 『全集』七、一三一―一四

三一 『全集』七、一五

三二 『全集』七、一四

三三 『全集』七、四四

三四 『全集』八、二八

三五 『全集』七、七二

- 三六 『全集』五、三八六  
三七 『全集』五、三八六  
三八 『全集』五、三八六  
三九 『全集』五、三八六  
四〇 『全集』五、三八六  
四一 『全集』五、三八二  
四二 『全集』五、三八二  
四三 『全集』八、二二二  
四四 『全集』五、三八六―三八七  
四五 『全集』五、四五五  
四六 『全集』七、七二  
四七 『全集』五、四五四  
四八 佐藤訳一九八三、一九、当該箇所引用元は Suzuki 一九七〇、二六である。  
四九 佐藤訳一九八三、一九では、鈴木によれば、人間の他者に対する衝動的かつ非合理的な行為をするものである。そうした、非合理的な行為が他者へ向かうことを鈴木は「利他的衝動」<sup>四九</sup>と述べる。そして、「広く見れば、アミダ仏はこの利他的衝動を象徴する」とも鈴木は述べている。
- 五〇 『全集』八、二二二  
五一 『全集』十、一六二

### 第三節 鈴木の妙好人論

本節では、鈴木の妙好論について述べていく、第一項では、鈴木が妙好人を取り上げて

いった経緯を一九三〇年代からみていき、第二項では、鈴木の妙好人論を成立させる諸要素がいかなるものであるのかを確認する。第三項では妙好人論のなかでも重点的に扱われてきた浅原才市の来歴をみていく。第四項では、鈴木という言葉を通して、才市の労働観を論ずる。

#### 第一項 鈴木が妙好人を取り上げた経緯

鈴木による、妙好人自体への最初期の言及として、一九三一年六月、名古屋市信道会館での「予の真宗観」と題した講演録における讃岐の庄松に関するものが挙げられよう。鈴木は庄松について、以下のように捉えている。

この人の事を書くとき、もつと色々な事があつたらうと思ひますが、これだけでも沢山だと思はれる。箇条書にして、この人の時時の言行を書き取つてあるので、丁度孔子の弟子が『論語』を書いたやうに——あれは孔子の云はれた事を書き取つたわけですが——、この本もさう云ふやうに庄松の言行を書き取つたので、中に中々徹底した面白いことがある。一

一九四二年「宗教人と犠牲の心」では「妙好人として、真宗信者の間には能く知られて居る」として、大和の清九郎<sup>二</sup>を取り上げている。同年『宗教経験の事実（庄松底を題材として）』において本格的に庄松を扱い、また物種吉兵衛、三田老人、三河のおそのなどについても言及している。

一九四三年、楠恭宛の書簡において「井波付近の赤尾の道しゅうと云ふ妙好人があつたと岩倉君よりきく、ご存知か、調べられたら御通報希ふ」<sup>三</sup>として、岩倉から聞いた越中



五箇山赤尾谷出身の道宗（生年不詳「一五一六」）の詳細を楠に尋ねている。四四年刊行の『日本の靈性』では、「西谷啓治君から聞いて、その歌を見たいと思つたのは、もう一昨年にもなるか知らん」として「石見の国邇摩郡大浜村字小浜の人」であった才市を知ったことを述べ、四八年、大谷出版社から刊行された『妙好人』で、鈴木は主に才市の詩を取り上げている。

このように、鈴木が妙好人を主たる考察対象として論じた書籍の刊行は、一九四〇年代に集中している。ちょうどその前後に、鈴木は才市の詩と出会ったことで、妙好人という存在を研究対象として注目するようになったといわれている<sup>四</sup>。ただし、一九三一年に庄松を取り上げていたことは、すなわち、鈴木が一九四〇年代以前にはすでに妙好人への関心を示していたことを意味する<sup>五</sup>。この点については、ここで強調しておきたい。

鈴木はこれ以降、自身の書籍・論考・講演など多くのところで才市の詩を取り上げている。こうした鈴木の関心・研究は、晩年に至るまで継続された<sup>六</sup>。このように、鈴木の思想史においてみられる妙好人を扱った核となる議論は、一九四〇年代以降に集中し、それは、九十六年間の鈴木 of 生涯において齢七十を超えた後半生に位置するものといえよう。

## 第二項 鈴木における妙好人論の特徴

鈴木は靈性概念の一側面である「浄土系的経験」の現れとして妙好人を捉えている。鈴木にとって妙好人とは「日本の靈性的直覚が純粹の形で顕はれて居る」<sup>七</sup>ものであった。また、鈴木は次のように述べる。

浄土宗信者の中に「妙好人」の名で知られて居る一類の人達がある。殊に真宗信者の中にそれがある。妙好とは、もと蓮華の美はしさを歎称しての言葉であるが、それを人間に移して、その信仰の美はしさに喩へたのである。仏教では、印度伝来の故に分陀利華がその文学に能く引用せられ、色々の意味に使われる。

妙好人とは「もと蓮華の美はしさを歎称しての言葉であるが、それを人間に移して、その信仰の美はしさに喩へた」ものであるとしている。そして、鈴木は「妙」は「すばらしい」ことであり、「妙好人」は「すばらしく好人」を意味すると述べている<sup>八</sup>。鈴木はその妙好人を、どのような特徴を具えた人たちであると考えていたのであろうか。

：（中略）：妙好人と云はれる人たちの最も大なる特徴の一は、彼等の比較的文字に乏しいことである。：（中略）：何でも心に蟠りがあると、信仰の這入る余地がないのである。これはどの宗教でも同じことで、心に私念があつたり、抽象的概念で充たされて居たりすると、「他力」は素通りをする。受入れ体系が十分に整うて居ないからだと云はれる。：（中略）：兎に角、学問とか智慧才覚など云ふがらくたがあると、それは信仰に進むものの障礙となることは確かである。妙好人にはそれがないと云ふので、入信の好条件を具えて居るわけである。

他には、

他力宗の生命は実にいかめしい学匠達や堂堂たる建築の中に在るのではなくして、実は市井の人、無学文盲と云われ得る、賤が伏屋に起臥する人達の中に在ることを知つた<sup>九</sup>

ふつうこの種の信者は、善良であること、親切であること、脱世俗的であること、信

心深いこと、そして最後に文盲であること<sup>一〇</sup>。

などとも述べている。そして、ここで、鈴木は妙好人に抽象的概念を扱う能力がなく、文字も知らないことが却って信仰を受け入れる素地になるとしている。またそれを「入信の好条件」であるとするのである。楠も「妙好人の特徴とでもいふべきものを挙げれば、彼等は社会の下層階級に属している人だということ」「一般庶民の中から出てくるということ」「教育を受ける機会に恵まれなかったこと」さらに「文字に暗く、ほとんどが、文字を十分に読み書きもしなかった」<sup>一一</sup>と説明する。

さらに、鈴木は妙好人の労働を重んじる態度に対しても、次のように評価を下しているのである。

妙好人はまた比較的に社会的地位をもっていないのが、その特色となつている。それ故、婦人及び市井寒村の人々の中に最高級の妙好人を見いだし得るのである。それで彼らの信仰は自分のおかれてある地位に安んじて、その職業にはげむという方向に著しく傾いている。社会的に進出して、能動的行為に出づることは、大抵の場合少ないといつてよい。<sup>一二</sup>

ここでは「最高級の妙好人」の出現は「婦人及び市井寒村の人」にみられると述べている。また、鈴木は奥能登の「一婦人」に言及する際にも「日本でもまづ余り文化度の高からぬ、所謂る辺鄙な田舎」<sup>一三</sup>から出現したことを挙げていた。そして、妙好人の特色には「職業にはげむという方向に著しく傾いている」ことが指摘されている。

確かに、近世妙好人伝で取り上げられた人物の多くは農民であつた<sup>一四</sup>。たとえば、妙好人伝を最初に編纂した仰誓が紹介する清九郎は、呉服屋の奉公人として青年期を過ごし

ており、後に薪売りをしていた。才市も船大工の奉公に出てから下駄職人へ転職している。清九郎や才市はいずれも、社会を大きく改革するという意味で社会的に主要な人物であったわけではない。このように、鈴木は妙好人を外的条件によって特徴づけようとする言説をなしている。これらの言説は、第一節四項で検討した近世妙好人伝の妙好人像と部分的に重なるものである。

しかし、鈴木のみならず、外的条件でなく、信仰の側面から妙好人を評価する点がある。

霊性的自覚の世界は誰もかもの棲んで居る世界ではあるが、これが実際生活の上で自覚せられるには、深く内面に浸沈して行つた経験を持たなくてはならぬ。単なる学問でも得られぬ。普通の世渡りをして居るだけではない。お寺詣りとか教会行きだけを行つて居ても駄目だ。学問がなくても、思索がなくてもよい。人生そのものについて真剣な反省をやつた人々にのみ開けるのが霊性的自覚の世界である。<sup>一五</sup>

ここに鈴木は、霊性的自覚の生じる条件に、「人生そのものについて真剣な反省」をすることが必要であると述べている、また、それを「深く内面に浸沈して行く」ことであると述べている。

鈴木は親鸞については、以下のように述べている。

（一九四八年二月二十三日、橘隆宛）親らん聖人には妙好人の面と学匠風の面とがあった、今日までの真宗の学者達は何れも聖人の学匠気質だけを、その全体だと見て居るが、さうではあるまい、妙好人の面は秘事法門の中に流れ込んだ、また異安心者の間にも浸みこんで居る<sup>一六</sup>

(一九四八年二月十日、橘隆宛) 近頃妙好人のことを考へて見るが、真宗の学者は学問やら法理に囚われてすぎて居るやうである、真宗の本当の命脈は妙好人にあるのではないか知らん、兎に角、此種の人は存外市井の間に多く生存して居るらしく思はれる、原始真宗にも妙好人へ通ずる一脈絡があつたと信ずる、親らん聖人にも此辺の消息が見られるではなからうか<sup>一七</sup>

このように、鈴木は親鸞も妙好人であるとするのである。先に述べた妙好人の外的条件には、親鸞は当てはまらない。しかし、親鸞は比叡山での学びに自身の苦悩を超えられないことに絶望し、源空(一一三三―一二二二)のもとに赴いた。そこには、人生そのものへの反省があつたからであろう。鈴木は親鸞に妙好人の面をみるのは、そのような内面性を認めていたからである<sup>一八</sup>。

以上のように、鈴木は妙好人論には、外面性と内面的を特徴として認めていく言説がみられる。外面性においては、近世妙好人伝の妙好人像との共通性がみられる。しかし、内面性においては、むしろその範囲を広げていく方向を持つ。本論稿では結章において、鈴木は妙好人論の外的条件に含まれる問題点を指摘し、その問題について考察している。

### 第三項 浅原才市について——七里との関係に言及して——

浅原才市は石見国温泉津(現在の島根県)で一八五〇年に生まれ一九三二年に逝去している。才市は幼少の頃から丁稚奉公に出され、一八七九年三十歳のときに博多で船大工屋に就職、その後、一九〇七年に九州から引き揚げて、郷里の石見で履物屋を営んでいる

二十五歳（一八七四年）のときに同村のセツと結婚。二十九歳（一八七八年）のときに娘のサキが誕生し、この時期の前後で、遠くは九州まで出稼ぎに赴く。三十三歳（一八八二年）のときに帰敬式を受け、法名釈秀素を授かり、また妻セツも一八九五年に帰敬式を受けている。五十九歳（一九〇八年）頃から履物屋に転職し、下駄を作りながら、いわゆる念仏詩（「口あい」という湧き出る自身の信仰経験が表現されたものを書き残していた。妙好人としての浅原才市が誕生した経緯をみていこう。才市は六十四歳の九月頃より、下駄作りの合間に出た詩をカンナ屑に書きとめ、それらをノートに清書していた。

才市は自身の詩を清書したノートを自宅近くにある安楽寺の住職・梅田謙敬（一八六八—一九三八）に見せていたと伝えられている<sup>二〇</sup>。才市が詩を綴るようになった背景には梅田からの影響があったと考えられる。というのも、才市の詩には、

「才市よいか、今説教をしたのは誰か」「安楽寺の和尚さんであります」「そうではあるまい」「蓮如さまであります」「そうではあるまい」「弥陀の直説、南無阿弥陀仏であります」<sup>二二</sup>

と残されているからである。才市は梅田のことを敬慕していたのであろう<sup>二三</sup>。また、この詩にみられるように、才市は蓮如についてもたびたび取り上げている。たとえば、蓮如が真宗門徒に宛てた手紙として知られる『御文章』を「ごぶん正さま」、蓮如のことを「れん仁よさま」と表現するなどである。才市が蓮如を善知識として敬慕していたことは、浅原家の所属寺である涅槃寺に才市の遺品として読み込まれた『御文章』が保管されていることから明らかであろう<sup>二三</sup>。

さて、才市の詩を世に初めて紹介したのは寺本慧達（一八九六―一九五五）であり、梅田謙敬の甥にあたる人物である。寺本は才市から貰ったノート数冊をもとにした「生ける妙好人・浅原才市」を富士川游（一八六五―一九四〇）主宰の雑誌『法爾』第二十二号、二十三号（一九一九年十一月と十二月に刊行）に掲載した<sup>二四</sup>。これが、才市の詩を世間へ最初に紹介した論考である。寺本の論考を読んだ藤秀環（一八八五―一九八三）もまた、才市を含めた妙好人に関心を寄せた人物である。藤は、才市のノート二冊分の評論を個人雑誌『莊嚴』に掲載し、その後、一九三三年六月に刊行された『大乘相応の地』にその論考を「妙好人才市の詩」として収録した。四二年にこの論稿を鈴木に紹介したのが、当時、京都大学の教授であった西谷啓治である<sup>二五</sup>。

次に、七里と才市の関係について、筆者なりの見解を述べておきたい。

郷里である石見から離れて博多へ移り、才市が船大工として生活するのは一八七九（明治十二）年の三十歳のときである。石見地方は山が多く、農耕地のある平野が少ない。そのため、当時は職を求めて大阪や北九州方面に出る若い人々が多く、才市もその出稼ぎに行った人々の一人である。博多の祇園町には萬行寺があった。当時、すでに七里は学徳の高い僧侶として知られていた。才市の父・西教は、七里の下で教化を受けるようにと才市に勧めたようである<sup>二六</sup>。

才市と七里の出会い、才市が三十歳、七里が四十五歳のときであったという指摘がある<sup>二七</sup>。それによれば、才市は七里が主催する要藉会へ参加し、七里から「三十一まで生きて何がえらくなかった、子猿のような知恵ばかりがたったただけだ、そのような知恵から起こる浅はかな考えはやめて、南無阿弥陀仏をいうだけだ」<sup>二八</sup>という詩を貰ったという<sup>二九</sup>。

そして、才市は妻セツに「これは七里和上というえらいお坊さんに書いてもらったものだ」と説明したといわれている。才市が三十五歳のとき、妻セツを伴って浄土真宗にゆかりのある旧跡を巡った<sup>三〇</sup>。この時期の才市において、真宗信仰に対する態度の深まりがみられる。朝枝は、

：（中略）：明治の真宗の歴史に恒順師の存在は大きいものがある。村田静照師の上足であるが石見の地には、現在も村田和上の指導の跡が見られる。村田師の言行録を参照すると（高下恵著『村田静照言行録』）才市同行の詩に繰り返し繰り返し「なむあみだぶつ」が見られることの意味が理解される。これは、石見の地に恒順・静照両師に帰依した多くの道俗があったことを窺わせるものである。<sup>三一</sup>

才市が六十四歳の頃から綴った詩のほとんどは「なみあむだぶつ」で終わるものが多く、いわゆる「念仏詩」と表現される。念仏に関して、七里語録には、

口称をして居れば、その中だけは妄語の罪は造られぬ<sup>三二</sup>

口を念佛に寄附しなさい<sup>三三</sup>

とある。これは七里が念仏を日々口にすることを勧めていた言葉である。以上のことは、七里と才市の直接的な影響関係を示しているものでない。しかし、帰敬式を受ける、旧跡を巡るなどがみられる時期に、才市において真宗信仰の深まりがあったことは疑いない。そして、同時期に七里のように影響力のある人物がいたことは、少なからず才市に影響していたと考えるのはごく自然なことであろう。



#### 第四項 才市の労働観

近世の妙好人観には、「勤勉」が一つの特徴であった。ここで、才市の労働観とそれに対する鈴木の見解をみていこう。

『妙好人才市の歌一』には才市が六十五歳（一九一四年）のときから書かれた念仏詩が、六冊のノートに纏められている。ここで労働観を語る上で、才市の「びんぼ」に対する考え方を確認していこう。

びんぼ（貧乏）すりや、また、びんぼがたから、わしがたからわ、なむあみだぶつ  
三四

才市は「びんぼ」が宝であるという。こうした表現は、一見すると近世妙好人伝の妙好人像の一つであった「勤勉」に該当しているように思われる。また、「びんぼ（貧乏）」である「わし」は「たから」であるという表現は、才市が貧しい状況でありながら、その状況にある「わし」を肯定的に言い表そうとしているようにみえる。しかし、それは鈴木が、

普通に忍苦の生活と認められる生活状態でも、彼等は何等の不平をも訴へないで居る、或は却つてこれを感謝すると云ふ気分さへ見える：（中略）：どれほどに歓迎すべきであらうか<sup>三五</sup>

と批判していたような態度を指しているのであろうか。そうではないであろう。才市は、次のような詩を残している。

さいちよい。はたらけよ。はたらけば、こころがこゑる（肥える）。なむあみだぶの。  
才市は、働くことで「こころがこゑる（肥える）」と訴える。その心が「なむあみだぶ」

の心だからである。才市によって日常的に称えられていた念仏は、阿弥陀仏の声となり、その呼び声の主体である阿弥陀は「はたらけよ」と才市へ語りかけるのである。そして、才市はその阿弥陀仏の声に従い、「びんぼ」が宝とするのである。つまりそれは、阿弥陀と共に働くことの充足感の表現なのである。しかし、その充足感は、却って渴望する自身の心情に気づかせる。

あさまし、あさまし、じゃけん、京まん（驕慢）、あくさいち、  
じゃけん、京まん、あくさいち。

あさまし、じゃけん、京まん、あくさいち。

あさまし、あさまし、あくさいち。

ひとのものわ、なんぼでも、ほしい。

とうても、とうても、ほしい、ほしい。

ほしいのつ（角）がはゑ、

あさまし、あさまし、あさまし、あさまし、

じゃけんおもとわ、このさいちがことよ。

このさいちにわ、ひとがをそれてをります、

それに、ひとがしらんとをもをて（思て）をります。三六

このように、才市は「ひとのものわ、なんでもほしい」という。この歌は才市が自分と他者との所有量を比較し、自身の欠乏を訴えるのである。先に述べた充足感は、渴望する才市は消失させることを意味するのではない。

鈴木は才市の詩を引用して、以下のように述べている。

ありがたいな。

娑婆ですること、家業を営みすることが、

浄土の莊嚴に、これがかわるぞよ。

ふしぎだ、なにとふしぎであますな。

なむあみだぶわ、どをゆう、ゑゑくすりであるをかいな。

なむあみだぶわ、どをゆうよくすりで、あるをかいな。三七

娑婆でする仕事が浄土の莊嚴であるという考え方、一般に他力宗でいうことかどうか知らぬ。が、この書の著者から見ると、また「さいちや、なんで仕事をするか、さいちや、なむあみだぶで、仕事をするよ」というところから見ると、われら日常の行為が即ち浄土を莊嚴するものでなくてはならぬ。三八

ここで鈴木は、才市の労働が単なるそれとは異なることを指摘している。才市は、「はたらけよ」と阿弥陀に呼びかけられ、そして、そこでは、阿弥陀は才市とともにある。才市が「びんぼ」や「ひとのものは、なんでもほしい」というのは、阿弥陀とともにあるがゆえに、気付かされる感情なのである。

以上、鈴木という言葉を通して才市の労働観をみてきた。鈴木は、才市の労働にこのような特徴的な意義をみている。それは、近世妙好人伝で示されるような「勤勉」の態度を美德とする価値観とは異なるものである。このように、妙好人才市の特徴は、外的条件には特徴づけられないのである。

一 この講演では「七里和尚の語録」について「ああ云ふものを見ると禅宗の坊さんがやると同じやうな作略があります」と言及している。『全集』二十七、二〇二

二 一九二〇年代前後に刊行された「宗報」から「妙好人」の記述を拾い出して真宗大谷派教団の妙好人に関する発言を確認すると、「映画劇として本山特有のフィルムは単に『妙好人清九郎』全三巻があるに過ぎない」（真宗大谷派宗務所出版部一九九七b、二九四。初出『宗報』一九二二年十一月五日発行〔第二五三号、十一月号〕）という記事がみられる。真宗大谷派教団内に設置された映画制作の意図として「直接宗祖聖人御自からを映出するよりも間接に信者の内面生活を表現する方が寧ろ適切であるところから、曩に『妙好人清九郎』を脚色した」（同上）とある。『大和の清九郎』は立教開宗七百年記念として各地で上映されたとみられ、このような理由で鈴木が大和の清九郎と「真宗信者の間には能く知られている」妙好人として捉えていたのであろう。

三 『全集』二十六、三一四

四 末村二〇一八では、鈴木 of 仏教研究史において、妙好人研究が展開されたのは一九四〇年代以降だとされている。

五 安藤二〇二二、五七では、鈴木が一九四四年から妙好人の存在に注目すると指摘されている。確かに、鈴木は四〇年代以降に妙好人を主題的に扱うようにはなるのであるが、しかし、本論稿では一九三〇年代に妙好人について触れていたことを指摘しておきたい。

六 晩年の鈴木に接した佐藤一九六六、一三六は以下のようにその様子を述懐している。「矢鱈に「なむあみだぶつ」ばかりを書きつらねている妙好人浅原才市のノートを取り出して来て、自らの法悦を語られた」。

七 同上、一八二頁。ただし、この言説は、才市に対するものである。

八 佐藤訳一九八三、八四

九 『全集』十、一二七

一〇 佐藤訳一九八三、八五

- 二 楠一九八七、一七
- 三 『全集』、十、一三六
- 三 『全集』十、一三八
- 四 柏原一九九二は版行された『妙好人伝』全六篇に収められている妙好人の総数百五十七名のうち、農民は六十四名（うち貧農十五名、富農五名、半農半商一名）であると述べている。
- 五 『全集』十、一六一―一六二
- 六 『全集』二十九、四二八
- 七 『全集』二十八、二四八
- 八 学識と妙好人であることの両立を、本稿では七里にみている。
- 九 菊藤二〇一七、八〇
- 一〇 菊藤二〇一七、八一
- 一一 「才市よいへ／いませ京をし太わだれか／へあんらくしのわ上三であり／ますそをでわあるまへ／れん仁よ三であります／そをでわあるまへ／み太のじきせつ／なむあみ太ぶであります」引用中の「太」は、本文では濁点が付いて表記されている。（鈴木編一九七一、二八）
- 一二 菊藤二〇一七、一三一
- 一三 菊藤二〇一七、八六。また、かつて才市が生活していた「妙好人浅原才市の家」が現存する。これは、才市の孫にあたる人物が温泉津観光協会へ無償寄付したものである。所在地は島根県大田市であり、出雲市から在来線で西へ一時間ほど行ったあたりである。才市がかつて生活していたその家屋は、駅から一〇〇m歩いたところに位置する。才市の家には、才市が使用していた下駄作りのための道具が展示されている。また、その家屋の近くにある浄土真宗本願寺派安楽寺には、才市の遺品が展示されている。従来、才市は十分に文字が読めなかったとされる。しかし、遺品の一つには『歎異抄』の文章を書写したものや、角が黒く変色した勤行本などがある。実際に才市の遺品とするこれらの展示物は、才市が勤行本に記載される正信偈をかなり読み込んでいたことを示唆している。このことは筆者の才市観を大きく変えるものであった。そのことが、本研究を促す動機の一つとなっている。

二四 「生ける妙好人・浅原才市」は、鈴木が一九四八年に出版した『妙好人』の末尾にある「付録」および、一九五一年発行の寺本慧達の『一隅を照らすもの』（千代田女学園）と一九五二年発行の『浅原才市翁を語る』にも収録される。

二五 鈴木が才市の詩と出会い、『日本の靈性』で紹介するに至った経緯が以下のように述べられている。「この本（『日本の靈性』）に引用された才市の歌の資料は、広島大学の、もうお亡くなりになりました藤秀環先生のお書きになった『大乘相応の地』という本がございしますが、この『大乘相応の地』の中にノート二冊分くらいの数の歌が載っております。この本を京都大学の西谷啓治先生がごらんになって、それを鈴木先生のところへお持ちになったんですね。先生はそれをごらんになって非常に心を動かされたんです。浅原才市の歌のことを初めてお書きになったのは『日本の靈性』です。ですから浅原才市のことは『日本の靈性』に最初に出て来たと、こう言っていると思います」（楠・金光一九九一、二〇）

二六 高木一九九一、二二―二二、ただし、本論稿では、父西教が萬行寺での聴聞を才市に対して勧めたか否かについて、史実的検証を行うことはしない。また、この時期の才市の来歴に関する記述は高木（一九九一）だけであるが、それらの根拠は伝え聞きが多く、資料としての信頼性がいかほどのものなのかは判断としない。少なくとも、才市が九州へ出稼ぎに出かけていたことについては、鈴木編一九六七、四六二―四六三でも確認でき、また佐藤一九五二は、結果的に妻子を捨てることにはなったが、西教と才市は同村で生活していたことなどが示されている。しかし、本研究では、父西教が萬行寺での聴聞を才市に対して勧めたか否かについて、史実的検証を行うことはしない。

二七 高木一九九一

二八 「三十一まで なにが えろうなった こぎるのやうな ちゑばかり こぎるのやうな はからひやめて 南無阿弥陀仏を いふばかり」

二九 七里と才市の交流に関しては高木一九九一、新保一九九八などにまとめられている。

三〇 高木一九九一、二〇、菊藤二〇一七、七〇

三一 朝枝一九九一、四八、

三二 赤沼一九二二、五

- 
- 三三 赤沼一九二二、七  
三四 『才市の歌』一、一八〇  
三五 『全集』十、一三六  
三六 『才市の歌』一、一七三―一七四  
三七 楠一九六六、九四  
三八 『全集』十、二五三―二五四

## 結章

### 第一節 妙好人論の範囲とその限界の克服

本節第一項では、前章で確認した鈴木妙好人論の特徴の検討を通して導かれる限界の内容を確認する。第二項では、その限界の克服を目指すために考えられる妙好人の特徴の内的要因を探る。そして、第三項では、結論として、その限界の克服は、鈴木妙好人の思索の中で可能となることを示す。第四項は、残された課題を示す。

#### 第一項 妙好人論の範囲

本研究は、鈴木大拙の妙好人論の再検討を目的としてきた。その再検討の内実は、鈴木妙好人論の特徴と範囲を見定め、そして、その限りを鈴木自身の思索の中で克服しようすることを示すものである。そのために、第一章で鈴木妙好人の一九二五年の英文論考を分析対象とし、そこで展開される七里語録への言及を検証してきた。そして、第二章で鈴木妙好人論の範囲を明らかし、その問題へ答えうる可能性を模索してきたのである。

本節の目的は、その問題への応答となりうる見解を示すことである。しかし、その前に、前章で明らかになった妙好人論の特徴と、そこから生じる必然的な問題点を以下のような「欠落」という観点から指摘しておかなければならないだろう。

#### ① 知的能力の欠落



- 「宗教的教育といふものも受けてゐない」。
  - 「愚痴で無学と云はれる人々」。
- ② 社会的地位の欠落
- 「比較的に社会的地位をもっていない」。
  - 「社会的に進出して、能動的行為に出づることは、大抵の場合少ない」。
- ③ 生活全般の質的欠落
- 「文化度の高からぬ、所謂る辺鄙な田舎」で生活している。
  - 「賤が伏屋に起臥する人達の中に在る」
- 鈴木はこれらの条件に妙好人の特徴を認めている。そして、これらは、一般的な妙好人論として共有されている面もあり、それらは総じて欠落の方向をもつという特徴を有している点で共通している。しかし、そのような欠落をもたなければ妙好人たり得ないという言葉には問題があるのではないであろうか。前章までに指摘した七里や才市の特徴をこれらの欠落に当てはめていくことは、必ずしも適切ではないであろう。以下に①から③までの問題点を列挙する。
- ① 知的能力の欠落について
- 才市の念仏詩に記される文字はひらがなが多く、漢字の使用がほとんどみられない。漢字の使用も当て字が多く、また、表現の形式も稚拙なため、才市は十分に読み書きができなかったと指摘されてきた。また、妙好人の特徴に知的能力の欠落という要素を加えることで、妙好人は阿弥陀を無条件に信順する存在であることを示し、それを担保するために鈴木は彼らの特徴を「無学」としたのである。しかし、これらを理由として、筆者は、

才市の知的能力が低かったと断じることができないと考えるのである。このことは、結章第三項で改めて述べる。

## ② 社会的地位の欠落について

七里は社会事業に従事した人物であったことを第一章第二節で確認した。ここから、七里は「社会的に進出して、能動的行為に出づる」人物と捉えることができる。それゆえ、鈴木所述べる先の特徴からは、逸脱しているのである。なぜなら、当時、七里は著名で社会的に影響力のある人物であったからである。

## ③ 生活全般の質的欠落について

「貧しさ」を妙好人の特徴とした場合、それは、時代に限定された美德を基準に、特徴を規定しているといえる。しかし、価値基準は時代によって変遷するため、これを妙好人の特徴とすることはできない。

鈴木の妙好人論にみられるこれらの見解は、妙好人の特徴を世間的な事柄の範疇に落とし込むことで、却ってその妙好人観に限界を生じさせてしまう危険性がある。なぜなら、そうした観点から妙好人を取り扱うことは、妙好人を時代社会に限定された存在として扱うことになるからである。妙好人は欠落がなければ、妙好人たり得ないのであるか。筆者の関心は、妙好人の成立要因として、その特徴に欠落的な外的条件を認めることではなく、鈴木の妙好人論から時代を通じて成立する内的要因とは何かを探ることであった。第一章第一節第四項、第五項でも言及した通り、鈴木は宗教的「人」の内的深化を促すきっかけとして「分別」を挙げていた。筆者は、妙好人の成立においても同様の内的要因を想定することができるのではないかと考えている。「分別」は、時代に限定されないから

である。では、妙好人において「分別」はどのように考えられるであろうか。次項において、そのことを確認していききたい。

## 第二項 妙好人論における「一体」と「分別」の関係

本項では、鈴木における「一体」と「分別」の関係を検討する。それが前項で述べた妙好人成立の内的要因となると考えられるからである。その検討にあたって、本項では、鈴木の“identification”の用例と才市の詩に表現された「機法一体」に対する鈴木の解釈を参照していく。

まず「一体化 (identification)」について、SMTM における用例を参照してみよう。ここでは、「一体化の理論 (The doctrine of identification)」が挙げられている。

仏教におけるあらゆる学派のキリスト教と区別される特徴である**一体化**の理論は、真宗の神秘家によっても教えられる。「開祖が阿弥陀に信頼を置くようにわれわれに言うとき、それは阿弥陀の力を自分のものにすることを意味する。それは親に背負われている子供のようなものである。親の強さは、子の強さである」。<sup>二</sup>

鈴木は「一体化の理論」が仏教学派の特徴と考えられるとしていたようであるが、その「一体化の理論」の説明として「阿弥陀に信頼を置く」ことは「阿弥陀の力を自分のものにする」と述べる言葉を、七里語録から引用している。ここでの「一体化」において想定されるのは、「阿弥陀」と「自分」あるいは、その言い換えである「親」と「子」の存在である。「親」は「子」を背負うという比喻によって、鈴木は「他力」を“identification”の語で説明している。そして、このことは単に「親」と「子」の「同一」

を意味するものではないということに注意しなければならないであろう。

鈴木は次のようにも述べている。

真宗では、阿弥陀の呼び声に応じ、無条件に「はい」という者を、自分の内なる阿弥陀それ自身、すなわち「私」に相對する他者とみなす。一方、禪は「私」を他者に溶け込ませ、この統合的な融合が禪的な肯定の心理状態の基礎を形成するのである。禪において、この一体化の意識は目覚めた「私」という言葉で解釈される。一方、真宗では他者はつねに顕著に際立っていて、そして「私」は他者の全体性の内に包み込まれていると考えられる。(本稿資料一二四頁)<sup>三</sup>

少々くどいようだが、上記のものは真宗信仰とは何か、またなぜ真宗信仰が「自力」に対する「他力」と呼ばれるのかを要約している。阿弥陀または神すなわち他者は絶対的独立を明らかに示して独力で存立する一方、死から免れず、有限で、不完全で、罪深く、奈落もしくは果てしない消滅に向かう一切を象徴する「私」は、他者の内のみ「私」の「存在する意味を見出すのである。(本稿資料一一八頁)

鈴木はここで、禪と真宗を「私」と「他者」との「一体化」の仕方の違いから説明している。禪においては「私」を「他者」に溶け込ませるのに対して、真宗においては「他者(阿弥陀)」は常に際立っており、「私」は、その内において見いだされる。したがって、この“identification”は、「他者」に包まれていくという点での「一体化」である。

次に、一九五七年の『神秘主義』での“identification”の用例を確認していく。

真宗信仰は阿弥陀の本願に基づいているが、これは「名前」を意味する「名号」(サ

ンスクリット語の *namadheya*) として知られる「南無阿弥陀佛」に集約されている。名号という抽象的に響くかも知れぬが、これは主観と客観、信ずる者と阿弥陀、「南無」(礼拝する者)と仏(礼拝される者)、機と法とが一体となった形なのである。名号が称えられる時、不思議な一体化が行われるのである。<sup>四</sup>

「南無阿弥陀仏」を才市が称えるや、たちどころに「南無」(機)は、「地面」であり「支え」である「阿弥陀」(法)の体のうちに融け込んでしまう。才市はそれを理窟でいうことはできないが、「ここにをる」のである。そこに起こったところのことは、阿弥陀(法)と才市(機)の一体化である。しかし一体化したといっても、何も才市が消えてなくなってしまったわけではない。才市は依然として自己の個性を意識しており、「如来さん」という言葉で自ら阿弥陀仏に親しく呼びかけ、自分がこのしあわせな出来事について書き記すことができることを喜んでいたのである。<sup>五</sup>

ここで述べられる「不思議な一体化 (the mystic identification)」は「主観と客観、信ずる者と阿弥陀、「南無」(礼拝する者)と仏(礼拝される者)、機と法」の「一体化」であると鈴木は述べる。これらは名号を介して行われる「一体化」であり、また前者は後者に「融け込んでしまう」と鈴木は説明する。しかし、ここでの「融け込んでしまう」という「一体化」は、前者と後者が一つになるということと述べているわけではない。「南無阿弥陀仏」という「名号」に摂取された才市は消えてしまうのではなく、阿弥陀に話しかけ喜ぶという「自己の個性」をも保持しているのである。

以上、「identification」の用例を検討してきた。鈴木のいう「一体化」は「数的同一性」や「質的同一性」などと説明される「同一」であるという概念とは異なり<sup>六</sup>、その「一体

化」にみられるのは、それぞれの質的差異を保持しながらも、一方と他方が融合するか、あるいは一方が他方を包むという関係のことである。

ここからは「分別」について確認していききたい。鈴木は「妙好人の真宗」で、「分別」について以下のように述べている。

妙好人（又は神秘家）の陥りやすい、又一度陥ったら容易に抜け出すことのできない危険な筈がある。即ち、自己の有限性・罪業性をうしろへ押しやつてしまつて、自分を無限絶対なものだと思ひこむことである。これが危険な陥筈である。この分別／妄想を突破しないと、その人間の行為は、随分と、不羈奔放、我儘勝手になり、道徳的にも社会的にも有害なものとなつてしまふ。さうしてつひには反省なく狂言者となり終つてしまふのである。<sup>七</sup>

鈴木は、阿弥陀に出会つた「妙好人」または「他力神秘家」が、自身を「無限絶対」そのものとして思い込むことを「危険な筈」と表現する。なぜなら、その「危険な筈」は、自身の「有限性・罪業性」を消失させ、社会性を失わせてしまうという問題を有しているからである。鈴木は、そうした思い込みを「分別／妄想を突破」することで避けねばならないと明言する。この「分別／妄想」は、本項の主題としての「分別」とは意味を異にし、それは、「人」に「他力の現前」をさせないものである。

：（中略）：あらゆる罪障・罪業をもちながら、同時に他力の現前を意識するのである。さうすると、自己の有限性と罪業性を恥ぢながら、同時に他力を喜び、歡喜に包まれてしまふ。妙好人の心の中には、悲しみと喜び、恥しさと感謝、情なさと幸福といふ対照的感情が、独得の諧調を以て、まじりあひ、溶けあつてゐる。妙好人の意識

は、対立的な感情の戦場ではなく、両個の感情が相互に許容しあひ、巧みにまじりあひ、同時に溶和しあふ遊戯場である。八

鈴木が「罪障・罪業をもちながら、同時に他力の現前を意識する」と述べることは、「分別」と「一体」の協調性を意味する。鈴木はそれを「溶和しあふ遊戯場」とも表現する。

「自己の有限性と罪業性を恥ぢ」ることが「分別」なのであり、その「罪障・罪業」を意識する「分別」が、「他力」の摂取へと向かわせるのである。それが「一体」と「分別」の関係である。

以上、妙好人における「一体」と「分別」の関係について検討してきた。次項からは、その関係の内実を追うことによって、これまで述べてきた外的条件を中心とする鈴木の妙好人論の限界の克服を模索していきたい。

### 第三項 限界の克服

これまでの本論稿の考察を受けて、第三項では具体的な事例を挙げて、外的条件の有無は妙好人の成立には影響しないということを確認、本稿を終えることとしたい。

第一章第二節第一項で述べたように、七里が従事した社会事業の内容は、孤児院の設立、坊守講の設置などであった。それら以外にも、七里の活動には以下のような事柄も含まれていた。

博多柳町なる妓樓の主人達が、廓内の抱子達に真宗の御法を聞せて心の楽みを得させばやと、思ひ立つ志の篤きに愛でて、去年十一月廿九日に七里恒順師が其廓内なる翠糸校となんいへる物教場に臨まれて法の筵を開かれし折、おのれ幸に師の許しを得て

随行きしに、二百に余る芸娼妓が綺羅の袂を列ねて、耳傾けし様……（中略）……九

一八八七年十一月に、七里は博多柳町の遊郭内に設置された翠系校において、二百人の芸娼妓へ向けて話し、以降も月一回の頻度で訪問を継続したことが伝えられている。七里が社会事業に従事する中で、活動の対象者としたのは子供や女性であった。仮に、七里が彼らの境遇に対し共鳴するものが何もなければ、七里が彼らに対して目を向けることもなかったであろう。それゆえ、鈴木がいうような社会的地位を持たない存在であった女性や子供に思いを致すという仕方、七里は彼らの中に飛び込んでいけるような存在であったといえる。

次に、本節第一項の①で述べた「知的能力の欠落」に関して述べると、才市の詩には、「機法一体」を読んだものが多数存在する。そのことは、才市が詩を作成する上で、抽象的な概念操作を行っている証左だといえるであろう。また、それらは信仰の告白ともいえるが、難解な仏教用語を自身の体験と結びつけるという点では知性活動の産物といえ、それは知的能力の欠落を意味しているとまではいえないのである。鈴木自身も当初『教行信証』に批判的であったが、晩年には同書の英訳事業に携わった。そのことは、鈴木による知性の意義の再確認とも受け取れるのである。

最後に、本節第一項の③で述べた「生活全般の質的欠落」に関して述べると、鈴木は「文化度の高からぬ、所謂る辺鄙な田舎」で生活している人々を妙好人の条件とする傾向がある。しかし、妙好人の特徴を測る場合「文化度」を基準にすることは問題を有している。たとえば、第二章第三節第四項でみたように、阿弥陀に出会った才市は自身を「びんぼ」であると表現する。しかし、才市の「びんぼ」は文化資源なども含めた諸々の欠乏を



意味する言葉ではない。才市にとってその「びんぼ」とは、阿弥陀と出会う「たから」を内実とする充足感の上に生じる自身のあり方への気づきであり、「びんぼ」を契機として沸き起こる充足感ではないのである。その表現は、阿弥陀に出会った才市が「びんぼ」であった、すなわち、才市には何もなかったのだということが知られる充足感の発露なのである。

以上は、妙好人の特徴が外的条件の有無に依拠しないことの事例である。では、外的条件の有無を克服しうる言説を、鈴木思索の中に見出せるのであろうか。鈴木は一九六一年「自由について」<sup>一〇</sup>において、以下のように述べている。

大智といふと大悲を閑却する場合が大いし、大悲といふと大智を閑却する。さうではなく、両者が裏になり表になり、大悲と大智が円転自在きはまらないところ、そこを見きはめていくのだ。これが「宗教的」仏教者ともなるのだらうか。真宗の人には、学問をやる人と、働きながら信仰ばかりやる妙好人があるが、学者のほうは靈性的体験が欠けているし、妙好人は哲学的思索が足らぬ。この二つのものが折衷されてこそ本来の靈性的宗教といへるのだらう。<sup>一一</sup>

鈴木は「本来の靈性的宗教」を、大悲と大智、経験と思索のいずれかに偏ることない、「円転自在きはまらないところ」にみている。ここでは、鈴木によって与えられていた妙好人の外的条件はもはや意味をなしていない。そして、この「円転自在」の姿勢を起点とした鈴木妙好人論に依拠すれば、現代において妙好人の成立根拠は未だ失われていないといえるのである。

#### 第四項 今後の課題

本論稿を終えるにあたって残された課題を示しておきたい。

七里と才市以外の妙好人について触れられなかったことである。鈴木妙好人論では、彼らの他にも多数の妙好人が言及されている。しかし、鈴木妙好人に対する関心が最晩年に至るまで継続されたことや、両者の行実が確認できる資料が多く残されていることなどから、他の妙好人を才市や七里と同様には扱えなかったのである。今後の課題としては、様々な妙好人について考察し、引き続き検討していくことである。

一 「他力宗の長所はすなわち其の他力性の強調せられるところにあるので、特に妙好人なる人々は、絶対他力の温泉に、つかりすぎ、ひたりすぎるのである」(『全集』十、一三八)

二 引用内の括弧で括られた部分は、鈴木による「八八親の力を我が力とする」(赤沼一九二二、八一)の引用である。その典拠となる原文は以下の通りである。

The doctrine of identification which is characteristic of all schools of Buddhism as distinguished from Christianity is also taught by the Shin mystic: "When the founder tells us to place reliance upon Amida, it means to make his power my own. It is like a child being carried on the back of its parent. The strength of the latter is the strength of the former." Suzuki 一九二五、一一〇

三 原文は以下の通りである。

While Shin regards the one who responds to the call of Amida and says "Yes" unconditionally, as Amida himself in you, that is, The Other standing in opposition to "I"; Zen merges the "I" in The Other, and this synthetic merging forms the basis for the Zen psychology of affirmation. In Zen this consciousness of identification is read in terms of the enlightened "I", whereas in Shin The Other always stands out prominently and the "I" is considered to have been embraced in the wholeness of The Other. Suzuki 一九二五、九九一〇〇

四 坂東・清水訳二〇一五、二二二二、この翻訳に対応する原文は次の通りである。

The Shin faith is based on Amida's prañidhāna, which is summarised in the "Namu-amida-buts" known as myōgō

(namadheya in Sanskrit), meaning 'the Name'. The myōgō may sound abstract but it is the integrated form of subject and object, of devotee and Amida, of Namu (worshiper) and Buddha (the worshiped), of ki and hō. When the myōgō is pronounced, the mystic identification takes place. Suzuki 一九五七' 一一七

五 坂東・清水訳二〇一五' 二二三三' この翻訳に対応する原文は次の通りである。

As soon as the 'Namu-amida-butsu' is pronounced he as 'Namu' (ki) melts into the body of Amida (hō) which is 'the ground' and 'support'. He cannot reason it out, but 'Here I am!' 'What has taken place is the identification of Amida (hō) and Saichi (ki). Suzuki 一九五七' 一一七

六 "identification" の類語である "identity" の訳語「同一性」は「数的同一性 (numerical identification)」と「質的同一性 (qualitative identification)」の二種から説明されている。(『岩波哲学思想辞典』東京：岩波書店、一九九八)

七 『全集』十一、四四〇

八 『全集』十一、四四〇

九 松田一八九二、五。金見二〇二〇、九五は、七里の女性観には、やや女性蔑視的とも取れる考えがあったことを報告している。しかし、金見は、七里の女性観を断罪するのではなく、そうした思想をもつていたにも拘らず、そこには当時の「現実社会のなかでいかに救済教として具現化すべきか」といった恒順の問題意識が現れている」と指摘する。

一〇 なお、この「自由について」は、一九六一年に『中外日報』にて掲載された記事である。鈴木の『教行信証』英訳事業着手については、前田二〇一二、一七六―七七が報告している。前田によれば、鈴木は八十九歳（一九五九）年のときに『教行信証』「教巻」「行巻」の英訳に着手し、その後、同書四巻の翻訳に引き続き、おおよそ一九六二年に序文作成を開始した。つまり、「自由について」が書かれた時期は、鈴木が同書の英訳に着手している時期と一致するのである。

一一 『全集』二十、一一二

## 第二節 結語

筆者が鈴木妙好人論を研究してきたのは、ある一つの問いを始源としている。それは、妙好人は過去の遺物に等しく、それゆえ、現代においてはすでにその意義を失っているのではないかというものである。そうであれば、我々は妙好人なる存在に出会えないということになる。それは、真宗信仰において念仏の教えに生きて人たちの豊かな情景に触れ得なくなるということでもあろう。

本研究はそのような課題のもとに、新たな妙好人像に迫り得る視座を提示する試みであった。

資料 (翻訳) 鈴木大拙著 「近代他力神秘家の言葉 第一部」

"Sayings of a Modern Tariki Mystic." *The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 2, Kyoto: The Eastern Buddhist Society, 1925: 93-116. 収録

### 第一部

日本仏教は二種のグループ、「自力」と「他力」、言い換えれば「自己の力」と「他者の力」に分けられる<sup>一</sup>。自力派は個人的な救済を教義として説くのだが、それは道德的な純粹さや解脱<sup>二</sup>が解放の必要条件であることによる。一方の他力派はアミターバ「無量光」仏の恩寵<sup>三</sup>に対する絶対的な信賴<sup>四</sup>を説く。なぜなら、有限な存在は完全な自由の状態や聖者性<sup>五</sup>の状態に自分自身で到達することができないからである。他力信者に求められることは、それゆえに仏の愛<sup>六</sup>への無条件かつ心からの信仰であり、つまり、それは阿弥陀の本願<sup>〔九三頁、注一〕</sup>の絶対的な効力への信仰である。他力信者<sup>七</sup>は、道德的な欠点だらけであり、自分で制御できないほどの悪い情念(煩惱 *klesa*)を抱えているかもしれないが、しかし、他力信者の心がアミターバ「無量光」仏の慈悲深い抱擁への喜びと感謝であふれていさえすれば、欠点や煩惱を心配する必要がない。こうした心は、道德や知性を超えており、自分の道德の不完全さにわずらわされることはない。なぜなら、道德の不完全さが再び浄土に生まれる妨げでないということを知っているからである。

有限な存在への阿弥陀<sup>〔九三頁、注二〕</sup>の愛と、有限な存在のその愛に対する絶対的な確信は、

しばしば母と子の関係に喩えられ、近年の真宗学者の一人<sup>〔P. 94、原注〕</sup>によって以下のように具体的に挙げられている八。

- 一、 子供が全く判断をしないように、他力の信者は自分で決めてかかる（「自力」）考えを手放すべきである。
- 二、 子供が不純なものを何も知らないように、他力信者は悪い考えや行いから目を背けるべきである。
- 三、 子供が純粹なものを何も知らないように、他力信者は自分が大事にするかもしれないかなる善い考えにも無意識であるべきである。
- 四、 子供が母に何かをすることで特別な見返りを求めないように、他力に帰依する人はもらったものは報酬であるという考えを手放すべきである。
- 五、 子供が自分の母以外の他人を追い回さないように、他力に帰依する人はまさにその阿弥陀以外の他の仏や菩薩を追いかけないようにするべきである。
- 六、 子供がつねに母を切望するように、他力信者はただ一仏、すなわち無限な光の仏を思うべきである。
- 七、 子供が母の記憶をつねに大事にするように、他力信者は、一仏、すなわち阿弥陀についての考えを大事にするべきである。
- 八、 子供が母を求めて大声で叫ぶように、他力信者は阿弥陀の名を念ずるべきである。
- 九、 子供が母を絶対的に頼ることのできる唯一の人物として考え、全面的に母からの抱擁を願うように、他力信者はたとえ危機的状況にあつたとしても阿弥陀による抱擁のみを考えるべきである。

十、他力信者は、阿弥陀、つまり一仏の無限の愛について恐れや疑いはない。阿弥陀の本願は、その抱擁のうちにあるいかなる生き物も見捨てないのである。一度、その光に含まれると、誰も捨てられるという考えを抱く必要はないのである。

少々くどいようだが、上記のものは真宗信仰とは何か、またなぜ真宗信仰が「自力」に対する「他力」と呼ばれるのかを要約している。阿弥陀または神すなわち他者<sup>九</sup>は絶対的独立を明らかに示して独力で存立する一方、死から免れず、有限で、不完全で、罪深く、奈落<sup>〔九五頁、注一〕</sup>もしくは果てしない消滅に向かう一切を象徴する「私」は、他者の内のみ「私」の存在する意味を見出すのである。

七里恒順は、以下で再録される言行録<sup>一〇</sup>の筆者で、他力の宗派<sup>二</sup>に属していた。七里は日本の南西に位置する都市である博多に住み、一九〇〇年に六十六歳で亡くなった。七里を支持する者は大勢いて、あらゆる階層の人々の間で七里の宗教的な影響<sup>三</sup>は大きいものであった。泥棒がかつて七里の家に押し入って、金品を渡せと要求したことがある。泥棒であるにもかかわらず慈悲に満ちた阿弥陀の信者が厚遇したやり方に「よつて」<sup>三</sup>、泥棒の心は激しく動かされた。泥棒はのちに捕られたとき警察に全てを告白し、そして七里に出会ってからのようにして完全に新しい人間になったのかを語った<sup>四</sup>。七里は偉大な学者でもあり、かなり多くの学問的な著作を残している。しかし、ここでの我々の関心は彼の実践的な信仰にあつて、一般には真宗の博学な門徒として位置づける、専門用語を駆使した彼の学問的論説にはない。この論文の本節「本稿「第一部」」の以下の引用は、『七里老師語録』という小さい本から基本的に抜粋されたもので、一九一二年に赤沼智善

によりまとめられた。翻訳は、第八版からいくらか自由に「鈴木が」行ったものである  
一五。

他力の教説は救済の手段としての「自力」の効力を否定するので、その教説は唯一必要なものとしての絶対的な依存の感覚を自然に養わせるのである。逆に、信者の主観的な視点からすると、自己性に関する全ての考えを捨てること、そして浄土に生まれる条件として道徳的な完全さを求めない阿弥陀仏の無限の愛で意識を満たすことによって、この感覚は最もよく心に抱かれるのであろう。反省と自己批判が混じっていないこの単純な信仰が、他力信者に要求されている全てなのである。それゆえ、七里は以下のように言うのである。

「念仏〔九六頁 注1〕が救済へのただ一つの方法だと理解しているときでさえ、「私は今大丈夫か？もつとすべきことがあるのでは？」と考えて念仏をためらうが、これは全く正しくないのである。自分の業は「今のままでは」必ず奈落行きであるという考えを十分に確認した方がいい。これを十分に確認すれば、急いで進み出て阿弥陀の救いの手を掴むこと以外に何も「すべきことは」残されていないのである。そのとき、阿弥陀仏の浄土へ再び生まれることは保証される。阿弥陀の機嫌を取る方法やあるいは真に阿弥陀に抱擁されるかどうかを考えて、心のうちに疑念を持つべきではない。これらの疑念は自我に関わる考えを完全に捨てきれないことから起こる。阿弥陀の恩恵へ自分自身の身を任せ、阿弥陀にあなたについての選択を任せよ。すなわち、救われるのが全ての罪が拭いさられる後なのか前なのかは阿弥陀の仕事であり、あなたの仕事ではない〔一六〕」。

「ここに盲目の男がいて、山道に沿って進んでいる。彼は川に架かる丸太の橋を渡るとこ



ろである。男は、自分に自信があるので、杖を突いてまっすぐに前へ歩いている。彼が途中まで来たときに、その橋がひっくり返る。すぐさま杖を投げ捨てて、盲目の男は両手でその丸太に掴まる。今にも急流に落下してしまうという現実と、結果として確実に命を落とすことは彼をひどく怯えさせる。このときたまたま船に乗った慈悲深い男が、その可哀想な盲目の旅人を受け止めようと橋の真下で待ち構えている。「離せ!」「丸太を掴むのを離せ、ここでつかまえる準備はできている!」と船乗りは叫ぶ。けれども、盲目の男は船乗りにも耳を貸すことを拒み「できない!もし掴むのを離したら、私は確実に急流に押し流されてしまう」と言う。その船乗りは屈せず降りてくるように盲目の男を説得する。まだ決められずにためらいながら、盲目の男は片手を離そうとする。結局、しびれをきらせた船乗りは、私がするように言うことをしないのなら、もう邪魔はしないと盲目の男に伝える。これ以上ない絶望の中で、どちらにしても確実に死ぬと考えて、盲目の男は丸太から両手を離す。そして、最高に嬉しいことに彼は船の中で自分は安全で心地いいということに気づく。

同様に、阿弥陀の一本道へ至るまで、人々は最初に一つの神から他の神へ、「自力」という杖で道が無駄に探りながらさまよう。しかし、彼らはしつこくこの道に踏み留まり、そこから離れるのを拒む。阿弥陀は真下で本願という船で待ち構え、自身に彼らを受け入れる準備ができていて、自分の恩恵に向かって彼ら自身を明け渡せと言う。しかし、彼らは念仏にしがみつき、その効力を信じている。念仏それ自体が彼らの救済とは何も関係がないと再び言われても、人は信仰をもっているという考えに目下しがみつく。これは片手で丸太の橋を掴むようなものだ。しかしながら、自分を正当化する最後の糸さえも切れる

とき、彼らは間違いなく本願という船で護られ、阿弥陀の浄土に生まれることが確約される。そのとき、彼らは完全なくつろぎと名状しがたい幸福の感じを抱くのである「一七」。

それゆえ、この他力神秘家によれば、本当に信じるとは、阿弥陀を完全に頼ること、遠慮なく無条件に受け入れること、自己性や自己決定という考えの全てを捨てることを意味する。より専門的に表現すれば、信じることは、阿弥陀の本願に関して、わずかな疑いも持たないことである。その本願は、我々が阿弥陀の永遠至福の国へ生まれることを最も明確に保証している。いかなる条件もつけず、阿弥陀はいかなる自己犠牲や利益構築のための実践をも我々に期待しない。というのも、信仰が一度確立される場所では、我々の生命は完全に阿弥陀の自由になるからである。それはあたかも、我々の所有物全てを阿弥陀の手に委ねるようなものであり、その手は、阿弥陀が最も良いと思う方法でそれ「所有物全て」を分配するのである。我々が必要とするものを阿弥陀から受け取り、阿弥陀にも我々自身にも完全に満足するのである。ここに他力信仰の究極的な意味がある。

神学的には、キリスト教信仰と他力信仰とは決定的な対立があるようにみえる。しかし、心理学的には、他力仏教徒は、ドイツ人神秘家のゲルハルト・テルシユテーゲン<sup>一八</sup>によってなされた説教の一つから以下で引用する全てをためらいもなく心から認めると私は考えたい。専門用語でさえ、このやり方では耐えられないであろう。テルシユテーゲンは言う。「何にも信頼を置くな。あなた自身の心、あなたの勇氣、あなたの強さ、あなたの知性、あなたの美徳、そしてあなたの誠実さのどれにも。ただ、私のように、母からの世話がなければ死ぬにちがいない。我々のもの全ては無価値であり、それ以外の全ては無償の恩寵

である。その恩寵は、我々はどの瞬間にも待ち受け、受け取っているであろうものである。しかし、我々の慈悲深いあがない主を信じすぎるといふことはない。もつともみじめな者が無償の恩寵という立場で、あがない主に近づくことができる。心から彼の好意や友情を求めることができる。絶え間なく彼に祈ることができる。子として彼を頼ることができる。そして、彼に全てを大胆にかけることができるのだ。ああ、彼は誠実である。それ故、彼は我々のうちに、さらに我々を通して、人間やいかなる死すべき者も自発的に成し遂げることのできないことを実行するのだ<sup>一九</sup>。

他力に帰依する人々がこのようにして阿弥陀へ向かうとき、絶対的な依存の感情のみならず、彼らが陥るであろうあらゆる困難や情欲や道德の不完全さも伴っている。なんであれ阿弥陀が好む方法で、とりはからってくれるであろうという最も利己的でない信仰で、他力に帰依する人々は自分自身、身体と魂を主の足元へ投地してきたのだ。阿弥陀からやってくるものであれば、彼らは全てを受け入れる。他力学派の祖である親鸞によれば、彼は阿弥陀への信仰のために地獄に行くことさえいとわなかった<sup>二〇</sup>。肯定、すなわち「永遠のイエス」が他力信者の生活の特徴なのである。

世界に対するこの「イエス」の態度、善悪、苦楽の全てを受け入れ、そして「永遠の相の下に」<sup>二一</sup>生活を眺める態度は、あらゆる真の神秘家の性質の一つである。我々は、同じ一般的な心の態度を七里語録のうちに読み取る。七里はこのようにいう。「阿弥陀からの呼びかけをきくこと、もしくは阿弥陀の本願を信じることは、究極的には、この一語、すなわち返答の「はい」を発することになる」<sup>二二</sup>。「でも」というな、そして慈愛に

満ちた阿弥陀の抱擁から逃げるな<sup>二三</sup>」。さらにいう、「阿弥陀の本願を信じ、信頼を置くことは、あなたに与えられているものに同意する理解とうなずきを意味する。そして、ここにはいかなる考えや反省や熟考もない。その呼び声を聞くやいなや、「はい、行きま

す」といつてただちに応じるのだ。他力の教えにおいては、それ以上何も求められない。というのも、本願がそれ自身ではたらくことを我々がゆるすだけだからである<sup>二四</sup>」。

「それは、桶の中に映る月のようである。月を掴もうとすると、より激しくすればするほど、水はより波立ち、月影はより乱される。それらを放っておくことで、満月は水面で穏やかに輝くのである。まさにそのように、我々は喜びを感じようと切望しすぎるとき、このことがそれ自身の目的を挫折させる。そうした切望を持たず、単に本願のはたらきを信じるのがよい。そうすればあなたの幸福に必要な全てのことがおおのずとついてくるだろう<sup>二五</sup>」。

禅は、仏教の中の自力（自己の力）側<sup>二六</sup>として一般にみなされ、他力と筋向かいに位置している。しかし、両極端は一致する、なぜなら禅は「はい」ということにおいて真宗と同じだからであり、その「はい」は外界の変幻自在な変化に応じるものだからである。南陽の国師である慧忠<sup>二七</sup>が侍者を呼んだとき、その侍者が応じた。これが3度繰り返され、弟子が禅の理解に目覚めなかつたところ、師は言った。「今までお前にとって私はふさわしくないと思っていたが、お前が私にとってふさわしくなかつたのだと気づいた」と。これはそのままでは、知性的でないように聞こえるだろう。しかし、禅がここで我々に気づかせたいことは、もっとも単純かつ根本的な形で、「はい」という心の態度を我々に理解させることである。しかしながら、この点において形而上学的な違いが禅と真宗にある。

真宗では、阿弥陀の呼び声に応じ、無条件に「はい」という者を、自分の内なる阿弥陀それ自身、すなわち「私」に対する他者とみなす。一方、禅は「私」を他者に溶け込ませ、この統合的な融合が禅的な肯定の心理状態の基礎を形成するのである。禅において、この一体化の意識は目覚めた「私」という言葉で解釈される。一方、真宗では他者はつねに顕著に際立っていて、そして「私」は他者の全体性の内に包み込まれていると考えられる。したがって、禅は知性的な要素においてより豊かであり、真宗では情緒的あるいは感情的な要素においてより豊かである。孤立性が禅の特徴の一つであり、社交性が真宗の特徴の一つである。

仏教におけるあらゆる学派のキリスト教と区別される特徴である同一化の教説は、真宗の神秘家によっても教えられる。「開祖が阿弥陀に信頼を置くように言うとき、それは阿弥陀の力を自分のものにすることを意味する。それは親に背負われている子供のようなものである。親の強さは、子の強さである」<sup>二八</sup>。「我々が阿弥陀や生きとし生けるものについて話すとき、それらはそれぞれ互いに異なったもののように見える。しかし、一つの考えによって生き物たちが慈悲の火の中へ投げ込まれるとき、彼らは阿弥陀自身とでさえも一つである。燃えている炭のように、火は炭であり炭は火であり、それらは分離され得ないのである<sup>二九</sup>」。さらに、真宗神秘家の七里は次のように書いている。「私が一千劫の罪をもつと言うとき、他方、阿弥陀が一万劫の徳とともにある。しかし、言ってしまうば、これらの不完全さや徳―それらは同時に阿弥陀とあなた自身の両方に属しているのだ。我々がこれを理解するとき、絶対的な自由の状態が実現する。貧しい家族には、父と息子の両方が使う上着が一着しかないのだ<sup>三〇</sup>」。さらにいう、「一握りの雪を熱湯の中に投

げ入れると、その大釜の中に雪の痕跡は見えなくなっていくようなものである。あなたの心のうちに見いだせる全ての信仰、全ての喜び、全ての念仏を本願という鍋に投げ入れよ。そうすれば、一体となった水の中にいることに気づくだろう」。三二

しかしながら、我々が忘れてはならないのは、真宗信者にとって全てが一体となった水は、他者かつ「私」ではない、という言葉で常に表現されることである。「水で満たされた桶を見てもなさい、それはどれほど深くみえることか！そして、水晶が底でどれほど輝いていることか！しかし、立ち止まれ、仏教の他学派が、仏性は私のうちにある、阿弥陀は観念的産物である、浄土が私の心の内以外にはないという結論<sup>三三</sup>に飛びつくな。実際には、桶の水には深さはない、深くみえるのは空の反射である。桶の底に水晶はない、それははるか上方に輝く月の影である。それゆえ、真宗信仰の祖師は言っている。水が深くみえるのは阿弥陀の慈悲という計り知れなさの故であり、宝石が輝くのは阿弥陀の仏性という月光の故である。だから私はあなた方に言う、阿弥陀に信頼を置けと」。三三

この阿弥陀に全てを負わせるということは、道徳的無責任さを助長し、社会の幸福と発展に対して全く無関心になる習慣をつくるようにみえるかもしれない。しかし、我々が忘れてはならないのは、宗教には通常の経験を超える活動領域があり、そこでは様々な事実や出来事が宗教それ自体の基準によって判断され価値づけられるということである。それは、我々が表面的に推測するであろう単なる受動性を説いているのではない。絶対的な信頼の実現に至る前には、内的な苦悶を十分に経なければならぬからである。自我意識の最後の限界が手放されるまで他力の実現には決して至らない。受動性は極限の奮闘と緊張

の終わりを刻印しているのである。緊張がなければ、他力の経験は誰の靈的生活にも起こらない。エジプト人が言ってきたように、「射手は「弓の弦を」部分的には引くことよって、部分的には手放すことよって標的を打つ。船乗りは、「綱を」部分的には引くことよって、部分的には手放すことよって波止場に着く」<sup>三四</sup>。人間の魂の構造には、自己意識や批判的な哲学によつてはたらかせ得ない何かがある。

「救いだされるといふことは、あなたから逃げていく阿弥陀のあとを追いかけることを意味するのではなく、溺れている人々を船へ引き上げて死から救うことを意味する。船乗りが溺れているあなたを助けてやろうと言うとき、あなたは自分で彼の元へ泳いこうと試みるだろうか？あなたにそれほどの強さがあるだろうか？あなたの死がどれほど確実で、他者がどれほど慈悲深いかといふことを皆が理解していながら、どうしてためらうのだろうか？この場合、あなたができる唯一のことは、命を救ってくれる者が何であれ、あなたの幸福のために最もよいと知っていることをするに任せることである。後ろや前を確認して、念仏、信仰、喜びの心のような使い古したものを持つていく必要はない。罪深いあなたの存在の運命と、無限なもの、すなわち他者による無条件の愛に気づくやいなや、どんな形の自己主張の痕跡もすっかりなくなり、その救い主の元で、あなた自身、心も魂も手放すのである」<sup>三五</sup>。

自分のものを全てを手放し、他者に無条件に抱きつく前には、屈辱や無力がなければならぬ。屈辱や無力なしに、救いはあり得ない。屈辱とは無価値の感覚より生じ、無力とは有限性や限界の意識である。あらゆる面で、あらゆる意味で有限であり制約されている我々は、ここから抜け出す方法、自由の状態を実現する方法を知らない。徳性の無限なる

完全さに反省が向けられる時、すなわち全ての罪深さが完全に浄化された自己完成の状態に至ることの不可能さに反省が向けられる時、我々は失望と絶望の最終段階に置かれている。もし他者が浄土に再び生まれるための条件として純粹さ、完全さ、強さを要求したとしたら、一体全体、誰が救いを望み得ただろうか？全ての人間、我々の誰もが、奈落へ行くことを宿命づけられ、世界は極度な悲惨の谷となるだろう。このように、他力神秘主義の背景が血と涙で深く染められているということ、絶対的受動性の教説が無慈悲な自己批判の醜い傷で大いに裏打ちされていることを、我々は確認できる。「なすがままにせよ、そうすればあなたは水面まで上がってくる」<sup>三六</sup>というのは、日本のことわざである。しかしながら、放棄は我々がたどり着ける最後の手段であって、多くの無駄な努力が前もって我々の自己救済のために成されたということの意味する。我々は常に「私」と結びついてあるものに次々にしがみつき、この最後の所有物を放棄することができず、あらゆる自我意識が取り去られ、全てが脱ぎ去られた状態で阿弥陀へ至ることができずにいた。最後の所有物とは、手放すことが最も難しいものであった。富、名声、名誉、そして世間的な楽しみは捨てられた。しかし、「私」は捨てた、「私」は信仰を持っているという自我意識あるいは自負心は、いまだに我々にしがみついている。この「私」がいまだに我々とともにある限りは、我々は水面に上がることができず、浄土に生まれることもできない。というのは、我々はまだ絶対的受動性の状態にない、すなわち阿弥陀の本願を受け入れる準備が完全にできていないからである。神秘家の大望する手放しは、決して簡単な仕事ではない。しかし、これが一旦もつとも生き生きした形で起これば、阿弥陀の無量の光が我々の心の最も暗い隅を満たし、全ての不完全さ、弱さ、混乱は幾重もの無量光に変わる。



「茎が燃えるとき、それらの形が消えるだけでなく火に変わるのである。だから、阿弥陀の徳が我々を満たすとき、我々の邪な情念の茎が消えるだけでなく、それらは徳へ変換される。詩編<sup>三七</sup>には、より多くの氷ほどより多くの水をつくるように、より多くの業の障害ほどより多くの徳をつくる。なぜなら、阿弥陀の徳には限りがなく、障害を知らないからであると書いてある<sup>三八</sup>」。

放棄が果たされるのは、終わりへ達した行進の進路で我々が急転をなすときである。我々が探し求めるものが、ある方向にあると信じて、我々はそれに向かって地道に努力をする。我々は終着点に至る。そこには、さらに行く道はない。それは行き止まりである。我々は壁を叩く。突如、後ろを振り返れば、見よ！そこにはどこまでも広がる地平線と、人のもっとも自由な動きをも妨げない広原がある。これは、他力神秘家がまるで背負っていた全ての荷物が阿弥陀の肩へ突然移ったように感じる、まさにその時なのである。

ある僧が禅の師家のところへやってきて問うた、「私が何も背負っていないなら、あなたは何と言うだろうか？」すると師家は「それを降ろせ！」と言った。「しかし、師よ、私は何も背負っていないと言わなかったですか？」すると師家は「もしそうなら、それを背負っておけ！」と吠えた。その僧は個人的で自信に満ちた意志をもつ自我からまだ自由ではなく、手ぶらで広原を歩いていなかった。何も背負っていないと彼が言った時でさえ、まだ彼の「私」が肩先にあったのを、師家の熟練した目によって一瞬にして看破されたのだ。七里は書いている「ある日、唐時代の禅の達人である古霊神讚禪師<sup>三九</sup>が自室で座っていた時、障子を通り抜けようとする一匹のハエをみた。ハエはブンブン飛び回り、小さ

な羽を猛烈に羽ばたかせていたが、無駄なことであった。神讚禪師は一篇の詩を詠んだ。

なぜ汝は空いている戸を抜けて飛んでいかないのか。

汝はなんとひどく奇妙な考えをするものだ！

百年にわたって、古障子に向かつて体当たりしているのだろう。

しかし、汝の頭が通り抜ける時は決してないだろう。

神讚はここで以下のことを言おうとしている。人が先へ行く力にどれほど自信をもっても、それは無駄である。後ろを向いて野原を見ることが、彼にとって最良なのである。学習、記憶あるいは知性は、救済に関する限りは助けとならない。自力的な努力の道捨て、阿弥陀が本願と無量の愛をもってあなた方を待つ他力の道へ向き直るのだ」<sup>四〇</sup>。真宗の教えの要旨をまとめている教理問答のようなものがある。

問…真宗信仰とは何でしょうか？

答…全ての信仰の中でもっとも簡単「なもの」である。あなたは過去、十年間信仰のうちにいて、自分でそれに気づいていないだけなのだ。

問…その信仰をもつには何をすべきでしょうか？

答…聞くこと以外には何もない。

問…どのように聞くべきでしょうか？

答…他者がのぞむままに。語り部の話を聞くとき、あなたはただ聞く。労力の全ては語り部の側にある。彼が語るままにあなたは聞く。聞くことに特別な方法はない。あなたが聞き終わった時、それはあなたの心の中に南無阿弥陀仏が入った時なのである。

問..もしそうなら、聞くだけで十分でしょうか？

答..はい。

問..それでも、本当に聞いているのかについては不安があります。私は聞いたのでしょうか、もしくは聞いてなかったでしょうか？私はこれをどうすべきでしょうか？

答..それは聞くことではなく、考えることである。考えることはここで必要ではない。信仰は聞くことによって呼び起こされる。ここで捕まるな。もしあなたが反省して、信仰をもっているかどうかを自問し始めれば、あなたは阿弥陀に背を向けているのだ。<sup>四一</sup>

### 【原注】

〔九三頁、注1〕

サンスクリット語で *Purvapranidhana* 「本願のことである」。阿弥陀仏によってはるか昔に本願が立てられた。それは阿弥陀がまだ六波羅蜜を修する菩薩であったときである。阿弥陀は究極の悟りをついに実現し、仏になった。真宗信者によれば、その「仏になったという」事実は、全ての本願が果たされたことを最も決定的に証明するのである。それらは数の上では $\infty$ あり、もっとも重要なものが $1\infty$ 番目で、これは救われることと彼の土へ再び生まれることが、一度でも心から阿弥陀を思った全ての存在に約束されるというものである。

〔九三頁、注2〕

阿弥陀はサンスクリット語 *Amitabha* の日本語読みで、文字通りには「無限の光」を意味する。

〔九四頁、注1〕

義導<sup>四二</sup>。ときに、威力院（1805-1881）とも呼ばれる。「鈴木による」本翻訳は彼が弟子に残した訓令を自由に表現したものである。

〔九五頁、注1〕

*Naraka* あるいは *Nirriti*<sup>四三</sup> は仏教でいう地獄である。奈落は、多くの区画に分けられる<sup>四四</sup>。

「キリスト教の」地獄と奈落の主な違いは、奈落では、罪人は彼らの業が影響している限りのみ苦しむことである<sup>四五</sup>。というのは、彼らの魂は、キリスト教で伝統的に教えられるように永遠の苦しみを運命づけられることはないからだ。

〔九六頁、注1〕

阿弥陀の名を念じること。

一原文 *Jiriki* (自力) ' and *Tariki* (他力) ', or 'Self-power and 'Other-power"' (九三)

ローマ字表記された *Jiriki* (自力) 'と' *Tariki* (他力) 'と、その英語訳である "Self-power"、"Other-power" は同格を示す接続詞 "or" で繋がれており、それぞれを「自力」「他力」「自己の力」「他者の力」と翻訳したが、続く文にある "The Self-power school" と "The Other-power school" を「自力派」と「他力派」とし、"The Self-power" と "The Other-power" を「自力」と「他力」と翻訳する。

二原文 "emancipation" (93) を「解脱」とし、訳語の決定は佐藤二〇二一、八一／二四二を参照した。

三原文 "The grace of Amītabha Buddha"、"The grace of Amida"、"Amida's grace" の熟語は本稿において頻出する。これを「アミターバ」「無量光」「仏の恩寵」とした翻訳した。このように翻訳したのは、「近代他力神秘家の言葉」がどのような読者へ向けて書かれた文章であるのかといったことと関わる。この英文論考が掲載された雑誌 *The Eastern Buddhist* の刊行機関である *The Eastern Buddhist Society* (東方仏教徒協会) の

設立目的は、「仏教並びに真宗教義を欧米各国の人士に領解せしめ」、「毎月英文雑誌を刊行し、別に仏教に関する単行本をも発行して、これを欧米の図書館を初め有識階級に贈りて大に宣伝に努むる」（真宗大谷派宗務所出版部一九九七a、四七三、初出は一九二一年五月七日発行の「宗報」第二三五号）。ことにあった。つまり、この論考はキリスト教文化圏の読者を想定して書かれたものであるといえる。たとえば「the grace of God」を「神の恩寵」と訳すように、恩寵とは、キリスト教でいわれる神が有限な存在へ何かを与える、あるいは注ぐといったはたらきが表現されたものである。東方仏教徒協会の設立目的、欧米諸国の読者を想定して執筆された経緯を考えるならば、鈴木はこの論考執筆にあたってキリスト教信仰のニュアンスを含む語句を用いたと考えられる。したがって、ここでは「grace」を「恩寵」と翻訳した。

四原文「absolute reliance」（93）に類似する語句として、「absolute confidence」（93）や「absolute dependence」（95;98;101;112）がある。これらは全て阿弥陀仏に対する絶対的な帰依を意味する語句として用いられている。本稿では「reliance」を「信頼」、「confidence」を「確信」、「dependence」を「依存」と訳し分ける。

五鈴木はウィリアム・ジェイムズの宗教的体験に関する言説に影響を受けていたといわれている。この原文である「saintliness」（93）は、「聖徳」榎田訳一九七〇、一〇一―一八一では「聖徳」とあり、また塚本一九六八や脇本一九六九「聖者性」と翻訳するが、本稿では「聖者性」を採用する。

六原文「The love of Buddha」にある「love」を「愛」と翻訳する。SMTMに限れば、他にも「Amida's love」「the infinite love of Amida」といった表現がみられるが、いずれも阿弥陀を主体とした「愛」を表す語句である。同様の表現は Suzuki 一九二七にも確認できる。「love」とは本来キリスト教的な意味を含んだ「愛」であろう。本資料「注三」で記したように、鈴木は欧米キリスト教圏の読者へ向けて論考を執筆したと考えられるため、ここでは「愛」と翻訳する。なお、佐藤二〇二一は「the love of Amida」を「阿弥陀の愛」と訳しており、佐藤の翻訳に従う。

七本稿においては、「他力の信者」と訳出した原文は「the followers of tariki」、「他力信者」とした原文は「Tariki follower」、「他力に帰依する人」とした原文は「the Tariki devotee」であり、それぞれ同じ意味であるが原文が若干異なるため訳し分けをした。

八 禿一九一一、八七―八九

九原文“The Other”は本稿において頻出する熟語である。この語は、鈴木によって阿弥陀仏またはキリスト教における神と同格の“or”で接続されている。厳密にいうならば、鈴木という「他者」とは、阿弥陀の他力のことである。

一〇鈴木は第二部に相当する箇所で三十八篇の七里語録を英語へ翻訳した。第Ⅱ部の日本語訳については、別稿にゆずる。

一一「他力宗」とあるが、七里は浄土真宗本願寺派満行寺住職であるため、厳密に言えば、これは浄土真宗を指す。

一二原文“spiritual influence” (95) を「宗教的な影響」と訳した。“spiritual”には精神的と宗教的の意味がある。訳語を決定する際、七里の周囲の人々への影響がどのようなものであったのかを検討した。濱口（一九四一、二二―二九）には、七里が「要藉会」という法座会を開催し、その会が、そこに集う人々の信仰に関する意見交換の場であったことが記述されている。「要藉会」という法座会が、信仰、宗教について語られた場であったことから、人々に対する七里の影響は精神的というより宗教的であったといえよう。したがって“spiritual”を「宗教的」と翻訳する。

一三原文“The way however the intruder was treated by the follower of the all-merciful Amida moved him greatly” (95) “the intruder was treated”を「厚遇」とした背景には、鈴木が取り上げた泥棒と七里のエピソードの後日談がある。寺に押し入った泥棒に対し、七里は賽銭箱の金銭を明け渡すのであるが、後に捕らえられた泥棒を訴えることもせず、刑期を終えた日にその者を寺へ迎えたようである。このエピソードは「七里恒順と盗賊」として、加藤一九一〇、一七―一九、丸山一九一二、一五六―一五九、村田一九二二、一八九―一九三に収録されている。

一四このエピソードは、加藤熊一郎（一八七〇―一九四九）の「七里恒順と盗賊」『通俗講話資料集誌』第二卷第一輯、丸山小洋（一八八八―没年不詳）の「七里恒順と盗賊」『解脱の妙味』、村田何休「七里恒順の推量」『修養百話』で確認できる。『通俗講話資料集誌』第一卷第四輯の「凡例」で、加藤はこの書を編集するにあたっては資料収集を友人に任せたと述べている。さらに「偉人訓語」の頁を編集する際、その資料収集には丸山が関わっていたと明らかにし、加藤と丸山は交友関係にあったことが確認できる。

二五 原文"the translations" (95) を逐語的に訳せば「その翻訳」となるが、「その」が示しているのは鈴木による翻訳を意味するため、「翻訳は、第八版からいくらか自由に「鈴木が」行ったもの」として、語句を補って翻訳した。

二六 赤沼一九一二、一二一四、「一七伺ひ心はわるし」。

二七 赤沼一九一二、八八―九〇、「九七盲者の山道」。

二八 ゲルハルト・テルシュテーゲン (Gerhard Tersteegen, 一六九七―一七六九) はドイツの改革派の敬虔主義者、神秘主義者、詩人、讚美歌作者である。メーアスに生まれ、ルール地方のミュールハイムで没している (『キリスト教人名辞典』日本基督教団出版局、一九八六、九四六)。

一九 Tersteegen 一八三四、二〇一。

二〇 親鸞の言葉が聞き書きされたといわれる『歎異抄』には、以下のように記されている。

念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん、また、地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもって存知せざるなり。たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさうろう。そのゆえは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄にもおちてさうらわばこそ、すかされたてまつりて、という後悔もさうらわめ。いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし (『真聖全』二、七七四)。

二一 原文にあるラテン語"Sub Specie aeternitatis" (九八―九九) は英語では"under the aspects of eternity"や"under the forms of eternity"と翻訳される。Suzuki 一九五〇に"よるふ"これは Baruch De Spinoza (一六三二―一六七七) の言葉である。坂東・清水二〇二〇、一二六では同語句が「永遠の相の下に」と訳されているため、その翻訳に従う。

二三 赤沼一九一二、一二九、「二四〇アイといふ返事」。

二四 赤沼一九一二、一二九、「二四一けれどもと逃げるな」。

二五 赤沼一九一二、五二―五三、「六七たまものを呑み込む也」。

二六 赤沼一九一二、二九―三〇、「四〇月影」。

二六 原文"end"には、「一方の側」という意味があるため、ここでは「自力側」と翻訳した。

二七 慧忠(六七五―七七五)とは中国唐代の禅僧である。この問答は「国師三喚」と呼ばれ、慧忠と侍者の問答である。鈴木はこの問答を他の箇所(『全集』四十、五四)でも引用している。

二八 赤沼一九二二、八一、「八八親の力を我が力とする」。

二九 赤沼一九二二、一一七、「一二六炭団と火」。

三〇 赤沼一九二二、一六一―一七、「二〇千劫の罪咎、萬劫の功德」。

三一 赤沼一九二二、五一―五二、「六六大願海のうちには智慧の波なし」。

三二 赤沼一九二二、二五には「唯心の弥陀、己心の浄土」とあるが、これは覚如著『改邪鈔』にある「己身の弥陀・唯心の浄土」のことであろう。「唯心浄土己身弥陀」という記述は、天台宗の僧・光宗(一二七六―一三五〇)による『溪嵐拾葉集』にて確認できる[T76. No.2410, 552a5]。したがって、引用文にある「仏教の他学派」は天台宗であるといえる。「唯心浄土己身弥陀」と同様の記述は親鸞の著作には確認できず、そこに典拠を求めることはできない。

三三 赤沼一九二二、二五、「三四唯心の弥陀、己心の浄土」。

三四 『松ヶ岡文庫洋書目録』(松ヶ岡文庫、二〇〇八、一五四)には“The psychology of religious mysticism, Legan Paul, Trench, Trubner, 1925.”との記載がある。これは、アメリカの宗教心理学者である James H. Leuba (一八六八―一九四六)の著作であり、鈴木がこの図書を所蔵していたことを示している。Leuba 一九二五、二四六にも同様の引用箇所が確認でき、その引用に付された注には“From the instructions of Ptah Hotep to his son. Quoted by Hocking in *The Meaning of God in Human Experience*, p. 419.”とある。これは William E. Hocking (一八七三―一九六六)による *The Meaning of God in Human Experience* からの引用であることが確認できる(Hocking 一九二二、四一九)。なお、大谷大学図書館には請求番号「B/00686」として Leuba の *The psychology of religious mysticism* が所蔵されている。その図書には鈴木が引用した箇所と一致する部分に下線が引かれており、さらには、この図書は鈴木を経由して購入されたという記録が大谷大学図書館に残されている。このことから、鈴木が閲覧した図書が大谷大学に所蔵されているのではないかと想像される。

三五 赤沼一九二二、一〇七―一〇八、「二一八助け給へとは後よりすがりつくことに非ず」。



三六 このことわざに類似する表現として「飛び込むその力で浮き上る」（『全集』十九、一七一）や「古池へ飛び込むその力で浮かび出た蛙」（『全集』二十、二〇〇）でもみられるが、典拠の詳細については不明である。

三七 原文“Psalms” (Suzuki 一九二五、一〇三) は『旧約聖書』にある神への讚美歌や詩篇を意味する。しかし、七里が『旧約聖書』を引用したとは考えにくい。ここは、鈴木がキリスト教的な語句を用いて七里語録からの引用を英語翻訳した箇所であると考ええる。楠沢一九五〇b、一五七によれば、『和讃』に、氷と水の如くにて、氷多きに水多し、障多きに徳多し」とある。鈴木は『和讃』の英語翻訳として“Psalms”を用いた。七里語録の引用文中「氷と水の如くにて、氷多きに水多し、障多きに徳多し」は『高僧和讃』の「罪障功德の体となるこおりとみずのごとくにてこおりおおきにみずおおしさわりおおきに徳おおし」（『真聖全』二、五〇六）を指していると考えられる。なお、親鸞は「経に説きて「煩惱の氷解けて功德の水と成る」と言えるがごとし」（『真聖全』二、三九）と記し、また『往生要集』にも類似する文言（『真聖全』一、八四〇―八四一）を確認できるが、「経」の典拠については不明である。

三八 赤沼一九二二、三四―三五、「四六氷多きに水多し」。

三九 神讚（生没年不明）は唐福州の禅僧で、百丈懐海（七四九―八一四）の門弟であったといわれる人物である。

四〇 赤沼一九二二、七九―八一、「八六蠅」。元代の梅屋念常（一二八二―没年不明）によって編纂された『仏祖歴代通載』には、神讚禅師の引用に類似する記述がみられる（『T49. No.2036, 628b29-c9』）。

四一 赤沼一九二二、五九―六〇、「七二信心問答」。

四二 「威力院義導」は、滋賀県伊香郡七奈郷村大字唐川（現在の滋賀県長浜市高月町唐川）の真宗大谷派長照寺住職であった福田義導（一八〇五―一八八一）である。越後（現在の新潟県）で生まれ、その後一八六九年に滋賀県の長照寺へ移り、一八八一年に七十七歳で逝去し、院号法名を威力院とした（『真宗大辞典』三、京都：永田永昌堂、一九七二、一八四三―一八四四を参照）。

四三 Dobbins 二〇一五、二五四によれば、鈴木による原注の“Nirnti”は、サンスクリット語で「地獄」を意味する“niraya”の誤りであったと指摘している。

四四 八大地獄や十大地獄というように、地獄は複数の区画を有する。

四五 『漢訳対応梵和辞典』(s. v. naraka) には「冥界、地界、地獄」とある。また、naraka の英語翻訳は hell となるが、鈴木はキリスト教の hell、仏教の naraka という対応関係を示そうとしたと考えられ、鈴木の意味を汲み“naraka”を「地獄」とせず「奈落」とし、“hell”を「地獄」とした。

【参考文献】（日本語タイトルは五十音順、英語タイトルはアルファベット順）  
赤沼編二〇〇〇

赤沼智善著作選集刊行会「七里老師語録」『赤沼智善著作選集 七里老師語録 優婆尼沙土』、石

川・赤沼智善著作選集刊行会（初出は一九一〇年刊行）『七里老師語録』東京・無我山房

朝枝一九九一

朝枝善照『さいちさん』京都・永田文昌堂

安藤二〇一八

安藤礼二『大拙』東京・講談社

二〇一九

安藤礼二「創造的な翻訳者・鈴木大拙」『Koroba（特集 日本人と英語）』第三十五号、東京・

集英社、四九一―五三

二〇二二

安藤礼二「鈴木大拙の浄土論」『現代と親鸞』第四十六号、東京・親鸞仏教センター（真宗大谷派）

家永一九四七

家永三郎『中世仏教思想史研究』京都・法藏館

池田二〇二二

池田向一『大悲の浄土——鈴木大拙の浄土教観』大谷大学大学院文学研究科博士論文（未刊行）

磯部一九九五

磯部孝子「仏教日曜学校の成立と口演童話活動（愛知の児童文化に関する研究（その三）」  
『文化科学研究』六（二）、七九―九三

岩倉一九八〇

岩倉政治「鈴木大拙先生の思い出」『傳統と想像』第一輯、大谷大学広報委員会

岩田二〇一八 a

岩田真美「幕末護法論と儒学ネットワーク」、『カミとホトケの幕末維新交錯する宗教世界』、  
京都・法藏館

二〇一八 b

岩田真美「明治期の妙好人伝と女性教化」、『宗教研究』九十一卷別冊、八四―八五

榊田訳一九六九

ウィリアム・ジェイムズ（榊田啓三郎訳）「『宗教的経験の諸相（下）』東京・岩波文庫

小栗一九七五

小栗純子『かくれ念仏と妙好人民衆信仰の正統と異端』東京・講談社

大谷大学百年史編集委員会二〇〇一

大谷大学百年史編集委員会『大谷大学百年史』京都・大谷大学

大桑・福島一九八三

大桑齊・福島和人『大地の仏者』石川・能登印刷株式会社印刷部

梯 二〇〇六

梯實圓「妙好人とはどんな人か」『大法輪』平成十八年七月号、東京・大法輪閣、五七―六一

楠・金光一九九一

楠恭・金光寿郎『妙好人の世界』京都…法藏館

加藤一九一五

加藤熊一郎「七里恒順と盗賊」『通俗講話資料集誌』第二卷第一輯、東京…明誠館、一七一—一九

金見二〇二〇

金見倫吾「七里恒順の慈善観」『眞宗研究眞宗連合學會研究紀要』第六十四輯、八九—一〇二

神根一九二七

神根哲生「佛教日曜學校」『宗教々育講座』第五冊収録、東京…大東出版社、一七四

菊藤二〇〇四

菊藤明道「妙好人に出会った人々——鈴木大拙・柳宗悦・楠恭——」『宗教研究』七十七卷四号、

一一一—四—一一一—一五

二〇一五

菊藤明道「鈴木大拙の妙好人への傾倒——柳宗悦・楠恭との関わりの中で——」『宗教研究』八

十八卷別冊、三〇〇—三〇一

二〇一六

菊藤明道『妙好人研究集成』京都…法藏館

二〇一七

菊藤明道『鈴木大拙の妙好人研究』京都…法藏館

桐田二〇〇五

桐田清秀『鈴木大拙研究基礎資料』神奈川…財団法人松ヶ岡文庫

二〇一一

- 楠 一五〇  
 桐田清秀 『「大谷大学時代の鈴木大拙」 『花園大学文学部研究紀要』 第四三号、一―二四
- 楠 一九八〇  
 楠恭 「訳者序」 『日本仏教の底を流れるもの』 京都…大谷出版社
- 楠 一九八八  
 楠恭 「大拙先生と私」 『妙好人浅原才市の歌 二』 (『定本 妙好人浅原才市の歌 全』 所収) 京  
 都…法藏館、一―一六
- 楠 一九八七  
 楠恭 『妙好人隋聞』 東京…光雲社
- 楠訳一九五〇 a  
 鈴木大拙 (楠恭訳) 「仏教に於ける浄土教理の発達」 『日本仏教の底に流れるもの』 京都…大谷  
 出版社、六一―一三八
- 一九五〇 b  
 鈴木大拙 (楠恭訳) 「学僧の見た真宗」 『日本仏教の底を流れるもの』 京都…大谷出版社、一三  
 九―一七三
- 児玉二〇〇九  
 児玉識 「近世『妙好人伝』研究の経緯」 『妙好人研究集成』 京都…法藏館、二二三―二六〇
- 酒井訳二〇一六  
 鈴木大拙 (酒井懋訳、小林圓照監修) 『妙好人、浅原才市を読み解く…英文対訳』 東京…ノンブ  
 ル社
- 坂本一九七五

- 坂本弘「鈴木大拙と神秘思想」『日本佛教學會年報』第四十号
- 佐竹一九〇一
- 佐竹智應『七里和上法話聞書』京都・顯道書院  
一九二二
- 佐竹智應『浄土真宗七高僧七席法話』京都・顯道書院  
清水二〇〇七
- 清水守拙「鈴木大拙——その言葉と導き——」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十一号、五  
七六〇
- 清水一九二二
- 清水精一郎『七里和上遺芳』京都・興教書院
- 真宗大谷派宗務所出版部一九九七 a
- 真宗大谷派宗務所出版部『宗報』(十一) 「宗報」等機関誌復刻版」一九  
一九九七 b
- 真宗大谷派宗務所出版部『宗報』(十二) 「宗報」等機関誌復刻版』二十
- 新保一九九八
- 新保哲「七里和上における才市の影響」『印度學佛教學研究』第四七卷第一号、二二八―二三二  
末村二〇一五
- 末村正代『鈴木大拙の思想における宗教経験とその現代的意義』関西大学博士論文(未刊行)
- 末村二〇一七
- 末村正代「鈴木大拙における妙好人研究の位置付け」『宗教哲学研究』第三十四卷、七二―八四

二〇一八

末村正代「鈴木大拙の名号観——一遍から妙好人へ」『西田哲学会年報』十五卷、一一〇—一二五

鈴木一九六一

鈴木大拙「日本仏教」『鈴木大拙選集』追卷一、東京・春秋社  
一九六七

鈴木大拙編『妙好人浅原才市集』東京・春秋社  
二〇一三

鈴木大拙（酒井懋訳）「妙好人、浅原才市を読み解く（日本語訳）」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十七号、一—四二

グレイス二〇一五

ステファン・P・グレイス『鈴木大拙の研究——現代「日本」仏教の自己意識とその「西洋」に対する表現——』駒沢大学大学院人文科学研究科博士論文（未刊行）

佐藤一九六六

佐藤平「大行——晩年の先生の仕事をお手伝いして——」『大法輪』三十三卷九号、東京・大法輪閣、一三四—一三七

佐藤一九八三

佐藤平「解説大拙先生の真宗観」鈴木大拙『真宗入門』京都・法藏館、一三三—一五二  
佐藤二〇〇七

佐藤平顕明「鈴木大拙のまこと——その一貫した戦争否認を通して——」『財団法人松ヶ岡文庫



『研究年報』第二十一号、一―五六

佐藤訳一九八三

鈴木大拙（佐藤平訳）『真宗入門』東京・春秋社

佐藤訳二〇二一

鈴木大拙（佐藤平訳）『真宗とは何か』京都・法藏館

高木一九九一

高木雪雄『才市同行——才市の生涯と周縁の人々——』東京・永田永昌堂

高橋二〇〇一

高橋和夫「月報 鈴木大拙とスウェーデンボルグ」、『全集』二十三

嵩 二〇一六

嵩宣也「真宗における英語翻訳の研究——鈴木大拙英訳を中心に——」『龍谷大学大学院文学

研究科紀要』三十八集、一七―三八

立川一九九四

立川武蔵『中論の思想』京都・法藏館

田鍋二〇一九

田鍋隆男「博多萬行寺七里恒順師の元寇記念碑建設運動」『人間文化研究所年報』第三十号、四

五―六一

谷口二〇一九

谷口愛沙「近世『妙好人伝』における信仰についての一考察——象王編『続妙好人伝』を中心に

——」『印度學佛教學研究』第六七卷第二号、一〇九―一二二

谷口二〇二一

谷口愛沙「鈴木大拙と七里恒順」『真宗文化』三十号、二三―四五

谷口二〇二一

谷口愛沙「鈴木大拙の真宗理解における他力神秘家と妙好人」『大谷大学大学院紀要』第三十八号、八一―一〇六

谷口他二〇二一

谷口愛沙・中西麻一子・林研「〈研究ノート〉鈴木大拙著「近代他力神秘家の言葉」翻訳・訳注（一）」『仏教学セミナー』第一一五号、八九―一一四

田村二〇一七

田村晃徳「動き出す大悲——“The Original Prayer”の考察——」『現代と親鸞』三十六号、二五四―二二九

鶴岡二〇一七

鶴岡賀雄「「神秘主義」概念の歴史と現状」『東京大学宗教学年報』三四号、一一―二四

禿一九一一

禿義峰『安心小話』無我山房、八七―八九

名和二〇一八

名和達宣「山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』再考——「教行信証」の近代」発掘を目指して——」、『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』東京…真宗大谷派親鸞仏教センター、五一―六八

二〇二〇

名和達宣「西田幾多郎・鈴木大拙と真宗——生誕150年に際して」、『同朋』第七十二卷第十二号、京都：真宗大谷派宗務所、二五―二七

野々村一九二三

野々村直太郎『浄土教批判』東京：中外出版

パイ二〇一七

マイケル・パイ「Suzuki Daisetsu's Presentation of Buddhism to the West」『現代と親鸞（鈴木大拙没後50年記念特集）』第三十六号、東京：真宗大谷派親鸞仏教センター、二二六（二九）―九九（五六）

蓮沼二〇一〇

蓮沼直應『鈴木大拙——その思想構造』東京：春秋社

羽塚二〇〇八

羽塚高照「鈴木大拙訳「正信念仏偈」訳注（一）」『現代と親鸞』第十六号、東京：真宗大谷派親鸞仏教センター、二七八―二四三

二〇〇九

羽塚高照「鈴木大拙訳「正信念仏偈」訳注（二）」『現代と親鸞』第十八号、東京：真宗大谷派親鸞仏教センター、二五四―一八八

二〇一一

羽塚高照「鈴木大拙訳『教行信証』再版に寄せて」『現代と親鸞』第二十四号、東京：真宗大谷派親鸞仏教センター、二八三―二七五

浜口一九一一

浜口恵璋編『七里和上行録』東京・興教書院

一九五五

浜口恵璋編『真宗名説選集 七里恒順法話集』（原述者七里恒順、編集者浜口恵璋）京都・百華苑

伴 二〇一六

伴勝代「公益財団法人松ヶ岡文庫大拙先生九十六年の歩みを顧みて（その二）」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第三十号、一一一―一七四

坂東一九九三

坂東性純「鈴木大拙——靈性と浄土教——」『浄土教の思想 鈴木大拙 曾我量深 金子大栄』東京・講談社、三一―二六

坂東・清水訳二〇二〇

鈴木大拙（坂東性純・清水守拙訳）『神秘主義キリスト教と仏教』東京・岩波文庫  
兵頭一九七六

兵頭高夫「鈴木大拙と神秘主義」『武蔵大学人文学会雑誌』第八号二卷、一一―二二  
ブラム二〇〇八

マーク・R・ブラム「鈴木大拙訳『教行信証』の特徴及びその意義」『現代と親鸞』第十六号、東京・真宗大谷派親鸞仏教センター、三一八―二七九

古田一九八七

古田紹欽「鈴木大拙と大谷大学——『浄土系思想論』の成立の前後を辿る——」、『印度學佛教學研究』第三六卷第一号、二七三―二八〇

堀 二〇〇二

堀雅彦「せめぎあう健やかな心と病める心『宗教的経験の諸相』におけるウィリアム・ジェイムズの歴史認識」『南山宗教文化研究所研究所報』第十二号、一〇―二五

前田二〇一一

前田專學「鈴木大拙『教行信証』の編集をめぐる」『現代と親鸞』第二四号、東京・真宗大谷派親鸞仏教センター、一六四―一八三

前田・武田二〇一一

前田專學・武田浩学「大拙英訳『教行信証』の編集を終えて」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十五号、一七―三四

松ヶ岡文庫二〇〇八

松ヶ岡文庫『松ヶ岡文庫洋書目録』神奈川・財団法人松ヶ岡文庫

松田編一八九二

松田甚左エ門編『こころの花』京都・顯道書院

丸山一九二二

丸山小洋「七里恒順と盗賊」『解脱の妙味』東京・泰山房

三原一九〇〇

三原暁照『七里恒順師言行録』京都・教学報知支社

三宅一九一〇

三宅雄二郎「七里恒順氏（教導家の模範）」『偉人の跡』東京・丙午出版社、五三―五六  
務台一九九二

務台理作「日本思想における大拙先生の業績」、『鈴木大拙の人と学問』所収（『鈴木大拙禅選集』別巻）東京・春秋社、二五―三〇

村田一九二二

村田何休『修養百話』東京・日東堂書店

本林二〇〇六

本林靖久『ブータンと幸福論 宗教文化と儀礼』京都・法藏館

安丸一九九九

安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』東京・平凡社

吉永二〇一五

吉永進一「大拙とスウェーデンボルグ——その歴史的背景——」（中西直樹・吉永進一著『仏教国際ネットワークの源流——海外宣教会（1888年～1893年）の光と影——』京都・三人社、一五五―一九一

吉永二〇二一

吉永進一『神智学と仏教』京都・法藏館

吉村一九八〇

吉村貫練『極楽への近道：七里恒順和上聞くこの世の旅も安らかに』滋賀・探求社  
一九八九

吉村貫練「七里恒順」『親鸞に出遭った人びと』京都・同朋舎出版、一一二

Blum 二〇〇八

Blum, Mark L. "Standing Alone in the Faith of Non-Obedience: Suzuki Daisetsu and Pure Land Buddhism.

- " *The Eastern Buddhist* Vol. 39, No. 2, 27–68
- Dobbins 110–15
- Dobbins, James C Abstract of "Sayings of a Modern Tariki Mystic." *Selected Works of D. T. Suzuki, Volume 2: Pure Land*. Oakland: University of California, 130–131
- Fredericks 110–19
- Fredericks, James L. "A Hermeneutics of Grace: Henri de Lubac's Reception of Hōnen and Shinran." *The Eastern Buddhist* (New Series) Vol. 48, No.1, 159–175
- Hocking 191–21
- Hocking, William E. *The Meaning of God in Human Experience*. New Haven: Yale University press
- Leuba 191–5
- Leuba, James H. *The psychology of religious mysticism*. London: Legan Paul, Trench, Trubner
- Sakamoto 197–7
- Sakamoto, Hiroshi D.T. Suzuki and Mysticism." *The Eastern Buddhist* (New Series) Vol. 10, No. 1, 54–67
- Suzuki 191–5
- Suzuki, Daisetz T "Sayings of a Modern Tariki Mystic." *The Eastern Buddhist* (Old Series) Vol. 3, No.2, 93–116
- 191–7
- Suzuki, Daisetz T. "Zen and Jodo, Two Types of Buddhist Experience" *The Eastern Buddhist* (Old Series) Vol. 4, No. 2, 89–121

- 一九四九
- Suzuki, Daisetz T. "Sayings of a Modern Tariki Mystic." *A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism*, Kyoto: Shinshū Otaniha Shumusho, 92–121
- 一九五一
- Suzuki, Daisetz T. "The Myōkōnin." *The Eastern Buddhist* (Old Series) Vol. 8, No. 2, 1–21
- 一九五七
- Suzuki, Daisetz T. *Mysticism: Christian and Buddhism*. London: George Allen & Unwin
- 一九七〇
- Suzuki, Daisetz T. *Shin Buddhism*, Harper & Row, New York
- 一九七三
- Suzuki, Daisetz T. "A Tariki Mystic." *Collected Writings on Shin Buddhism*, ed. The Eastern Buddhist Society, Kyoto: Shinshū Otaniha, 92–110
- 一九一五
- Suzuki, Daisetz T. "Sayings of a Modern Tariki Mystic." *Selected Works of D. T. Suzuki: Volume II: Pure Land*, ed. James C. Dobbins, Oakland: University of California, 130–146
- Swedenborg 一九一一
- Emmanuel Swedenborg *the Divine Love and Wisdom*, J. M. Dent, London
- Tersteegen 一八三四
- Tersteegen, Gerhard *Life and Character of Gerhard Tersteegen, with Selection from his Letters and Writings*. Translated by Samuel Jackson, Second edition, London: Black & Company



Waddell 一九七二

Suzuki, Daisetz T. *Japanese Spirituality*, Translated by Norman Waddell, Japanese National Commission  
for Unesco

