

鈴木大拙著

「近代他力神秘家の言葉」翻訳・訳注（一）

谷口愛沙，中西麻一子，林研

§1 はじめに

本稿は、鈴木大拙（1870-1966）が著した英文論考“Sayings of a Modern Tariki Mystic”（以下、SMTMとする）の日本語翻訳であり、本稿で訳出の対象とするのは、SMTMの第1部である。この論考は、1925（大正14）年刊行の*The Eastern Buddhist* Vol. 3, No. 2に掲載された。このSMTMが発表されたのは、鈴木が真宗大谷大学へ1921（大正10）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、以下E. B. Sとする）の設立に関わっている^①。その設立目的には「仏教並びに真宗教義を欧米各国の人士に領解せしめ」ることが掲げられ、仏教や真宗教義に関する論考を掲載した英文仏教雑誌*The Eastern Buddhist*（以下、E. B.とする）が創刊された。鈴木はE. B.の1巻1号目から論考執筆を担っている。本稿訳出のSMTMも、このE. B.に掲載されたものである。刊行当初、掲載された鈴木英文論考の主題は、禅や大乘仏教に関するもの、華嚴経の英語翻訳などであった。他方、鈴木は佐々木月樵（1875-1926）や山辺習学（1882-1944）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^②。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.へ掲載された鈴木英文諸著作の中で、浄土や阿弥陀仏、他力信仰が扱われた最

初期の論考が、この SMTM なのである。

SMTM において鈴木が主として扱ったテキストは、赤沼智善 (1884-1937) が編集し、無我山房より 1912 (明治 45) 年 1 月に刊行された『七里老師語録』^③ (以下、「七里語録」とする) である。「七里語録」にある七里とは、江戸時代後期から明治期にかけて活躍し、福岡の浄土真宗本願寺派萬行寺住職であった七里恒順^④を指す。明治後期から大正初期にかけて七里の言葉は「七里語録」として数多く刊行された。こうしてまとめられた諸々の書籍から、いかに多くの人が「七里語録」を後世へ伝えようとしていたかを窺い知ることができる。^⑤鈴木もまたその一人とっていいであろう。鈴木は英語に訳出するほどまでに「七里語録」に強い共感を覚えていたようである。このことは、幾種も出版されていた「七里語録」を収集し、それらを参照しつつ、英語へ翻訳していた鈴木^⑤の態度からも推測できる。

七里は、学僧とも呼ばれた人物である。たとえば、七里は彼岸会という法要の際に、七日間にわたって親鸞によって讃えられる七人の高僧について話していることが残されている。その「第一龍樹菩薩 (第一日)」の法話冒頭で、七里は「正信念仏偈」の一節を示し、語句説明を丁寧に行っている。鈴木もまた、SMTM において七里が多くの著作を残していると指摘する。このように、学識の高い学僧として評価される七里ではあるが、鈴木は七里の学者としての側面に注目するのではないと明確に述べるのである。

SMTM の邦題「近代他力神秘家の言葉」にあるように、「七里語録」を引用する際、鈴木は七里のことを「他力神秘家」と呼ぶ。したがって、邦題にある「言葉」とは「七里語録」を指している。鈴木は七里を「他力神秘家」と呼ぶが、この定義については明確に示しておらず、それが何であるのかという説明はしていない。「神秘家」の定義化は鈴木^⑤の言葉を借りれば、「学問的論説」となる。このように、言語化が否定されるところに七里の学者としての側面を重視しないという鈴木^⑤の意図がみられる。

SMTM において鈴木が主として引用するのは「七里語録」であるが、詳細にみれば、「七里語録」だけを引用しているのではないことがわかる。それとい

うのも、SMTMにおいて、鈴木は「ある真宗学者の一人」として福田義導の遺訓、ドイツ人神秘家のゲルハルト・テルステーゲンや古代エジプト人の言葉なども引用するからである。鈴木が引用する福田義導の遺訓では、「阿弥陀」と「他力信者」との関係が母と子の関係に喩えられている。SMTMでの鈴木に関心は、「実践的な信仰」にあると述べられている。このように執筆された場所や年代の全く異なる引用文を取り上げる鈴木の間意図は、SMTMにおいて重要視される「実践的な信仰」を示すことにあった。

「七里語録」に注目した鈴木の間執筆は、1924（大正13）年から1925（大正14）年の2年にわたってみられる。SMTMに先立つ1924年に、鈴木は「『七里老師語録』を読む」と題した記事を『中外日報』紙上に連載している（全5回^⑥）。『七里老師語録』を読むがSMTMに先行して書かれた日本語の記事であるため、それを英語翻訳したものがSMTMであると思われるかもしれない。しかし、そうではない。その理由を3点挙げると、①「『七里老師語録』を読む」は、考察が重ねられた論考というよりは、試論のような体裁をもつ。②日本語で書かれた「『七里老師語録』を読む」と、英語で書かれたSMTMは使用されている言語が異なるばかりか、全体の分量も異なる。③SMTMにおいて引用される語録数の方が圧倒的に多い。このように、SMTMは「『七里老師語録』を読む」が直接英語へ翻訳されたものではないのである。

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: Shinshu Otaniha Shumusho, 1949: 92-121.
3. "A Tariki Mystic". *Collected writings on Shin Buddhism*. ed. the Eastern Buddhist Society, Kyoto: Shinshū Ōtaniha, 1973: 92-110.
4. "Sayings of a Modern Tariki Mystic". *Selected Works of D. T. Suzuki: Pure Land*, Vol. 2, ed. James C. Dobbins, Oakland: University of California, 2015: 130-146.

本稿では、底本の原著テキストとして1を用いた。1は1925年に刊行され、

2は1が再刊行されたものである。1と2のテキスト校正は、鈴木が直接関わったと考えてよいであろう。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1973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7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、2015年～2021年に、*Selected Works of D. T. Suzuki*として4巻本が刊行されたうちの2巻目にあたる。本書は、浄土教をテーマとしてJames C. Dobbinsにより編集された。Dobbinsは、本書へSMTMを収録する際に、解題に相当する解説文を付しているが、それには小節がなく、ごく短いものである。そこでDobbinsが指摘するのは、鈴木妙好人研究とSMTMの関係である。このことについては、本稿「§3 先行研究」において後述する。Dobbinsは、1のSMTMにある原注に加筆し、原著テキスト内にある誤植の修正などの校訂を加えた。したがって、本稿で訳出する際には、3を参照し、訳注ではDobbinsによる修正箇所を示している。

原著テキストであるSMTMは2部構成である。第2部では、「七里語録」から鈴木が38篇を引用し、英語翻訳している。なお、本稿題名に「(一)」を附した。今後の見通しとして、底本テキストの第2部にあたる38篇の「七里語録」の翻訳、訳注を「(二)」として発表することを予定している。

§2 日本語翻訳について

SMTMの日本語翻訳は本稿が初出ではない。初出は楠恭(1915-2000)によって訳出された「学僧の見た真宗」(『日本仏教の底を流れるもの』所収)である。楠訳「学僧の見た真宗」が収録される『日本仏教の底を流れるもの』は、1950年大谷出版社より刊行された。また「学僧の見た真宗」が再録された『日本仏教』は、1961年春秋社より刊行の『鈴木大拙選集』に収められた。その後、1970・1999年岩波書店より刊行の『鈴木大拙全集』にも再録されている。

『日本仏教の底を流れるもの』所収のもの、『日本仏教』所収のもの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。

SMTM 第2部において、鈴木によって英語へ翻訳された「七里語録」は38篇であった。『日本仏教の底を流れるもの』では32篇、『日本仏教』(1961)では32篇、『日本仏教』(1970, 1999)には38篇すべてが訳出された。このように、文献によっては訳出されているものとされていないものに区別されるため、本稿訳出の際には、これら3冊に収められた「学僧の見た真宗」を参照した。訳出作業のなかで、特筆しておきたいことを以下でまとめる。

一つ目に、底本テキストから忠実に日本語翻訳を行う過程で、楠によって翻訳されなかった箇所がみられた^⑧。二つ目として、楠訳題名「学僧の見た真宗」を改めて検討し、本稿では「近代他力神秘家の言葉」として直訳的題名を用いた^⑨。三つ目として、鈴木によって訳出された38篇の日本語訳についてである。この日本語訳は、厳密に言えば「七里語録」の原文が充てられたものであり、鈴木によって英語で表現された「七里語録」が訳し下ろされたものではない。以上の点から、改めて訳出した本稿では、可能な限り鈴木の表現に従い、英語翻訳から訳し下ろし、現代的な表現を用いた。また、楠訳にはない原注の翻訳と訳注を附した。このように改めて訳出し、訳注をつけたことで明らかとなった本稿の成果として、七里が『御文章』や『和讃』といった真宗典籍のみならず、唐代の禅僧・神讃の言葉を引用していたことである^⑩。真宗僧侶でありながら禅宗の文献にも触れる宗派に限定されない七里の仏教の捉え方に、鈴木は自身との親和性を見出したと考えられる。

§3 先行研究

鈴木が「七里語録」を英語翻訳し、その語録から他力信仰とは何かということを検討したSMTMの先行研究を取り上げるならば、Dobbins (2015) が唯一と^⑪いっていいであろう。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る。①妙好人である七里恒順を紹介すること、②神秘主義の典型例として「七里語録」を提示することである^⑫。①の目的である妙好人、七里恒順

を紹介するという Dobbins の見解においては、他力神秘家と妙好人は同義的に解釈されている。SMTM においては、七里を妙好人であるとする見解が鈴木によって示されていない。しかし、七里を妙好人に含める Dobbins の見解には筆者も同じ意見である。なぜ七里を妙好人として含めることができるのかということに関する論証は、別稿に譲ることにする。

注

- ① 創立の経緯については、本稿「訳注 (3)」を参照されたい。ところで、鈴木は 1911 (明治 44) 年 4 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 Shōnin Shinran (Godensho)* を佐々木月樵とともに共同翻訳している。鈴木は The Eastern Buddhist Society の設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、浄土真宗教団との関わりがあったといえる。
- ② 1925 (大正 14) 年 7 月から 8 月にかけて計 5 回の歎異抄研究会が行われていた (桐田 2005: 53-54)。
- ③ 『七里老師語録』は、赤沼による「序」と「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 166 篇の「七里語録」で構成されている。「七里語録」からの引用は、主として赤沼編から該当頁を記す。
- ④ 七里恒順 (1835-1900) は浄土真宗本願寺派の僧侶である。七里自身に関わる先行研究には、福祉活動あるいは事業に関するものがある。金見 (2020) では、七里が孤児院設立の認可取得に間接的に携わったこと、また、その経緯について報告されている。田鍋 (2019) は、七里が元寇記念碑建設の発起人の一人としても名を連ねていたと報告している。これらの報告によって、七里が浄土真宗の一僧侶であっただけでなく、社会活動にも積極的に関わっていた人物であったことを確認できる。また、七里は日本で最初に仏教日曜学校の設立に深く関わり、児童教化を活発に行っていたことが神根 (1927)、磯部 (1995) で報告されている。
- ⑤ 「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, 1900)、佐竹智應編『七里和上法話聞書』(顯道書院, 1901)、小泉了諦編『七里恒順師語録』(顯道書院, 1910)、清水精一郎編『七里和上遺芳』(興教書院, 1912)、浜口恵璋編『七里和上言行録』(興教書院, 1912)、赤沼智善編『七里老師語録』(無我山房, 1912) などがある。これらの語録は、1900 年代初頭に立て続けに刊行されたようである。
- ⑥ 事実、鈴木は『中外日報』紙上において「『七里老師語録』を読む (一)」から「『七里老師語録』を読む (五)」を、4 月 27・29・30 日、5 月 1・2 日の 5 回にわたって記事を掲載したことから、鈴木が「七里語録」に大変注目していた様子が窺える。これらの記事は「『七里老師語録』を読む」として 1 つにまとめられ『百醜千拙』に収録された。『百醜千拙』は、中外日報社から 1925 (大正 14) 年に出版された。
- ⑦ 古田紹欽「後記」(『全集』11, 482-484)

- ⑧ 原文“Even the terminology may not stand in the way” (98) は楠によって翻訳されていない。原文“there 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) の楠訳には、

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、そのど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。(『全集』11, 412)

とある。楠訳には、「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、SMTMにおいて鈴木が繰り返し主張するのは、「自力」の放棄と「他力」への絶対的な信頼である。本翻訳では、原文“we beat against the wall, when suddenly we turn backward”から壁が崩れるというニュアンスを改め、人が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した。このように、楠訳には原文テキストからの訳し漏れや、意識とも誤訳ともとれる文章がみられる。

- ⑨ 本翻訳において楠訳題名を改変したことについては、拙稿 (2021: 83) を参照されたい。
- ⑩ 鈴木は「七里語録」から「八六 蠅」を引用し英語へ翻訳している。当該の引用については本稿「注 (40)」を参照されたい。
- ⑪ 鈴木による「七里語録」英語翻訳の引用が、他の論考においてみられる。フランスの神学者でありながら仏教への関心を示した Henri de Lubac (1896-1991) は、Suzuki 1925 から「七里語録」の英語訳を著書 *Aspects du Bouddhisme II: Amida* に引用していたことが確認されている (Fredericks 2019: 168)。
- ⑫ ed. Dobbins (2015: 130)。

§4 和訳

【底本】

Daisetz T. Suzuki “Sayings of a Modern Tariki Mystic”. *The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 2, Kyoto: The Eastern Buddhist Society, 1925, 93-116.

【凡例】

1. 底本テキストの原注は、【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、筆者による訳注は本稿文末に示す。

2. 底本テキストの頁を示すために、原文の引用とともに（ ）に頁数を併記する。
3. 和訳の「他者」には、本稿筆者が傍点を付けた。当該箇所については、「訳注 (9)」を参照されたい。
4. [] は、本稿筆者が語句を補ったものである。
5. 旧字・異体字などの表記は新字体にした。
6. (『全集』 巻数, 頁数) は、『鈴木大拙全集』の該当箇所を示す。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』東京: 岩波書店, 増補新版, 全40巻, 1999-2000を用いた。
7. 訳注の(『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』は、真宗聖教全書編纂所編, 京都: 大八木興文堂, 1972を用いた。
8. 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。
9. 略号の T. は *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經, ed. 高楠順次郎・渡邊海旭, 100 vols. 東京: 大藏出版株式会社大正新脩大藏經刊行會, 再刊發行, 1960-1979 (初版: 大正新脩大藏經刊行會, 1924-1934) である。
10. 略号の s.v. は sub verbo/sub voce = under the specified word である。

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⁽¹⁾。自力派は個人的な救済を教義として説くのだが, それは道徳的な純粋さや解脱が解放の必要条件であることによる。一方の他力派はアマターバ [無量光] 仏の恩寵⁽³⁾に対する絶対的な信頼⁽⁴⁾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⁽⁵⁾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〔p. 93, 注1〕の絶対的な効力への信仰である。他力信者は、⁽⁷⁾ 道徳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 *klésa*）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、道徳や知性を超えており、自分の道徳の不完全さにわずらわされることはない。なぜなら、道徳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の愛と、有限な存在のその愛に対する絶対的な確信は、〔p. 93, 注2〕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によって以下のように具体的に挙げられている。⁽⁸⁾

1. 子供が全く判断をしないように、他力の信者は自己決定（「自力」）の考えを手放すべきである。
2. 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。
3. 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いかなる善い考えにも無意識であるべきである。
4. 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。
5. 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。
6. 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。
7. 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。
8. 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。
9. 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况にあったとしても阿弥陀による抱擁のみを考えるべきである。

10. 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、その光に包まれると、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⁽⁹⁾は絶対的の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、^[p. 95, 註1]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、他者の内にのみ〔「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⁽¹⁰⁾の筆者で、他力の宗派⁽¹¹⁾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、1900年に66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⁽¹²⁾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⁽¹³⁾〔よって〕、泥棒の心は激しく動かされた。泥棒はのちに捕え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どのようにして完全に新しい人間になったのかを語った。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って、(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1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、1912年に赤沼智善によりまとめられた。その翻訳は、第8版からいくらか自由に〔鈴木が〕⁽¹⁴⁾行ったものである。⁽¹⁵⁾

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。

^[p. 96 注1]
「念仏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？もっ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。これらの疑念は自己性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⁽¹⁶⁾」。

「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場所である。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は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、[阿弥陀]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⁽¹⁷⁾の感じを抱くのである」。

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ところでは、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。我々は必要とするものを阿弥陀から受け取り、そして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・テルステーゲン⁽¹⁸⁾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〔鈴木〕は考えたい。用語法は、全く妨げにならないであろう。テルステーゲンは言う。「何にも信頼を置くな。あなた自身の心、あなたの勇気、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小さな子供のようにでありなさい。それは、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、我々ほ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、我々は慈悲深いあがないの主を信じすぎることではない。もっ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⁽¹⁹⁾」。

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徳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つた⁽²⁰⁾。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」⁽²¹⁾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

のように言う。「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⁽²²⁾。「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⁽²³⁾。さらに言う、「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」と言ってただちに应じるのだ。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⁽²⁴⁾。「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のずとついてくるだろう⁽²⁵⁾」。

禅は、仏教の中の自力側⁽²⁶⁾（「自己の力」）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应じるものだからである。南陽の国師である慧忠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ったところ、師は言った。「今までお前にとって私はふさわしくないと考えていたが、お前が私にとってふさわしくなかったのだと気づいた」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、阿弥陀の呼び声に应じ、無条件に「はい」と言う者を、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、禪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。孤立性が禪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一体化の教説は、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」⁽²⁸⁾。「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」⁽²⁹⁾。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、言ってしまうと、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」⁽³⁰⁾。さらに言う、「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」⁽³¹⁾。

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みなさい、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に飛びつくな」⁽³²⁾。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⁽³³⁾」。

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、宗教には通常を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。自己決定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「射手は〔弓の弦を〕部分的には引くことによって、部分的には手放すことによって標的を打つ。船乗りは、〔船の綱を〕部分的には引くことによって、部分的には手放すことによって波止場に着く⁽³⁴⁾」と言ってきたように。人間の魂の構造には、自己意識や批判的な哲学によってはたらかせ得ない何かがある。

「救いだされるということは、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で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う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っていく必要はない。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、どんな形の自己決定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⁽³⁵⁾」。

自分のもの全てを手放し、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⁽³⁶⁾」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を意味する。我々は常に「私」と結びついてい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、あらゆる自己性が取り去られ、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己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、これが一旦もっとも生き生きした形で起れば、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」⁽³⁸⁾。

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己決定の意志をもつ自己性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。七里は以下のように書いている。「ある日、唐時代の禅の達人である古靈神讚禪師⁽³⁹⁾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！

100年にわたって、古障子に向かっ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いても、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(40)の道へ向き直るのだ」。

これは、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である。

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10年間信仰のうちにて、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無い。

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、もしくは聞いていなかったのでしょうか？ 私はこれを行うべきでしょうか？

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。⁽⁴¹⁾

【原注】

[p. 93, 注1]

サンスクリット語で *Pūrvapranidhāna* [本願のことである]。本願は阿弥陀仏によってはるか昔に立てられた。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48あり、もっとも重要なものが18番目で、これは一度でも心から阿弥陀を思った全ての存在に、救われることと彼の土へ再び生まれることが約束されるというものである。

[p. 93, 注2]

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

[p. 94, 注1]

義導。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。

[p. 95, 注1]

Naraka あるいは Nirrti 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。[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にのみ苦しむことである。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。

[p. 96, 注1]

阿弥陀の名を念じること。

【訳注】

- (1) 原文“*Jiriki* (自力) ’and *Tariki* (他力) ’, or ‘Self-power’ and ‘Other-power’” (93)。ローマ字表記された“*Jiriki* (自力)”, “*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。
- (2) 原文“emancipation” (93)を「解脱」とした。Cf. 佐藤 (2021: 81/242)。
- (3) 原文“The grace of Amitabha 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うことと関わる。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」(『宗報』(十一)「宗報」等機関誌復刻版(一九), 1997年, 真宗大谷派宗務所出版部, p. 473, 初出は1921年5月7日発行の「宗報」第235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。

- (4) 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。
- (5) 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、榊田 (1969: 10-181) では「聖徳」、塚本 (1968) と脇本 (1969) では「聖者性」と翻訳されるが、本稿では「聖者性」を採用する。
- (6) 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 (1927) 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。注 (4) 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 (2021) 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。
- (7) 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。
- (8) 禿 (1911: 87-89), 「威力院の遺訓」。
- (9) 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。鈴木は、この英文論考においてもしばしば「他者」を多用する。ここでは、一般的な意味の他者と区別するために、「他者」とした。
- (10) 鈴木は第2部に相当する箇所ですべて38篇の「七里語録」を英語へ翻訳した。第2部の日本語訳については、別稿にゆずる。
- (11) 「他力宗」とあるが、七里は浄土真宗本願寺派萬行寺住職であるため、厳密に

えば、これは浄土真宗を指す。

- (12) 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。濱田 (1941: 22-29) には、七里は「要藉会」という法座会を開催し、またそこが信仰についての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つまりは宗教について語らわれた場であったことを考えると、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考える。したがって“spiritual”を「宗教的」と翻訳する。
- (13) 原文“The way however the intruder was treated by the follower of the all-merciful Amida moved him greatly” (95)。
“treat”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 (1910: 17-19)、丸山 (1912: 156-159)、村田 (1912: 189-193) に収録されている。
- (14) 赤沼智善 (1884-1937) はE.B.S.の創立メンバーの一人でもあり、鈴木と赤沼が思想的交流をしていたことは想像に難くない。
- (15) 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8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。
- (16) 赤沼 (1912: 12-14)、「一七 伺ひ心はわるし」。
- (17) 赤沼 (1912: 88-90)、「九七 盲者の山道」。
- (18) ゲルハルト・テルステーゲン (Gerhard Tersteegen, 1697-1769) はドイツの改革派の敬虔主義者、神秘主義者、詩人、讃美歌作者である。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, 1986: 946)。
- (19) Tersteegen (1834: 201)。
- (20) 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そうろう。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、地獄にもおちてそうらわばこそ、すかされたてまつりて、という後悔もそうらわめ。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』2, 774)。
- (21) 原文にあるラテン語“sub specie aeternitatis” (98-99) は英語では“under the aspects of eternity”や“under the forms of eternity”と翻訳される。Suzuki (1950) によると、これは Baruch De Spinoza (1632-1677) の言葉である。坂東・清水 (2020) では同語

句が「永遠の相の下に」(2020: 162)と訳されているため、その翻訳に従う。

- (22) 赤沼 (1912: 129), 「一四〇 アイといふ返事」。
- (23) 赤沼 (1912: 129), 「一四一 けれどもと逃げるな」。
- (24) 赤沼 (1912: 52-53), 「六七 たまものを呑み込む也」。
- (25) 赤沼 (1912: 29-30), 「四〇 月影」。
- (26) 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。
- (27) 慧忠 (675-775)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』40, 54)でも引用している。
- (28) 赤沼 (1912: 81-81), 「八八 親の力を我が力とする」。
- (29) 赤沼 (1912: 117), 「一二六 炭団と火」。
- (30) 赤沼 (1912: 16-17), 「二〇 千劫の罪咎, 萬劫の功德」。
- (31) 赤沼 (1912: 51-52), 「六六 大願海のうちには智慧の波なし」。
- (32) 赤沼 (1912: 25)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 (1276-1350)による『溪嵐拾葉集』にて確認できる [T. 76, 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。
- (33) 赤沼 (1912: 25), 「三四 唯心の弥陀, 己心の浄土」。
- (34) 『松ヶ岡文庫洋書目録』(松ヶ岡文庫, 2008: 154)には“The psychology of religious mysticism, Kegan 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 (1868-1946)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 (1925: 246)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 (1873-1966)による *The Meaning of God in Human Experience* からの引用であると確認できる (Hocking 1912: 419)。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。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おり、さらには、鈴木が SMTM へ引用した箇所と一致する部分に下線が引かれている。このことから、鈴木が実際に閲覧し、書き込みを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。
- (35) 赤沼 (1912: 107-108), 「一一八 助け給へとは後よりすがりつくことに非ず」。
- (36) 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』19, 171)や「古池へ飛び込むその力で浮かび出た蛙」(『全集』20, 200)でもみられるが、典拠の詳細については不明である。
- (37) 原文“Psalms” (103)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られる。楠沢(1950, 157)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』2, 506)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』2, 39)と記し、また『往生要集』にも類似する文言(『真聖全』1, 840-841)を確認できるが、「経」の典拠については不明である。

- (38) 赤沼(1912: 34-35), 「四六 氷多きに水多し」。
- (39) 神讚(生没年不明)は唐福州の禅僧で、百丈懐海(749-814)の門弟であったといわれる人物である。
- (40) 赤沼(1912: 79-81), 「八六 蠅」。元代の梅屋念常(1282-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[T. 49, No. 2036, 628b29-c9]。
- (41) 赤沼(1912: 59-60), 「七二 信心問答」。
- (42) 「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(1805-1881)である。越後(現在の新潟県)で生まれ、その後1869(明治2)年に滋賀県の長照寺へ移り、1881(明治14)年に77歳で逝去し、院号法名を威力院とした(『真宗大辞典』第3巻, 京都: 永田永昌堂, 1972: 1843-1844)。
- (43) Dobbins(2015: 254)は、鈴木による原注にある“^(原文ママ)nirrti”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。
- (44) 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。
- (45) 『漢訳対照梵和辞典』(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、鈴木在意図を汲み“*Naraka*”を「地獄」とせず「奈落」とし、“*Hell*”を「地獄」とした。

参考文献

赤沼智善

- (2000) 「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』新潟: 赤沼智善著作選集刊行会(初出『七里老師語録』東京: 無我山房, 1912)。

磯部孝子

- (1995) 「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』第6号, 79-93。

加藤咄堂

- (1910) 「七里恒順と盜賊」『通俗講話資料集誌』第2巻第1輯, 東京: 明誠館, 17-19。

- 金見倫吾
(2020) 「七里恒順の慈善観」『真宗研究：真宗連合学会研究紀要』第64輯, 89-102.
- 神根愨生
(1927) 「佛教日曜學校」『宗教々育講座』第5冊, 東京：大東出版社, 1-74.
- 菊藤明道
(2017) 『鈴木大拙の妙好人研究』京都：法藏館.
- 桐田清秀
(2005) 『鈴木大拙研究基礎資料』神奈川：財団法人松ヶ岡文庫.
- 楠恭訳
(1950) 「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, 139-173.
(1961) 「学僧の見た真宗」『日本仏教——禪と浄土教——』（『鈴木大拙選集』第23卷）東京：春秋社, 108-132.
(1999) 「学僧の見た真宗」（『全集』11, 401-423).
- 佐藤平
(1983) 「解説——大拙先生の真宗観」『真宗入門』東京：春秋社, 133-152.
- 佐藤平顕明訳
(2021) 『真宗とは何か』京都：法藏館.
- 新保哲
(1998) 「七里和上における才市の影響」『印度学仏教学研究』第47巻第1号, 228-232.
- 鈴木大拙
(1924) 「『七里老師語録』を読む」（『全集』17, 266-275).
- 高木雪雄
(1991) 『才市同行——才市の生涯と周縁の人々——』京都：永田文昌堂.
- 田鍋隆男
(2019) 「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30号, 45-61.
- 谷口愛沙
(2021) 「鈴木大拙の真宗理解における他力神秘家と妙好人」『大谷大学大学院研究紀要』第38号, 81-106.
- 塚本孝之
(1968) 「W・ジェームズと彼の聖者性について」『禪学研究』第56号, 67-95.
- 禿義峯
(1911) 『安心小話』東京：無我山房.
- 濱口惠璋
(1941) 『七里和上言行録 全』京都：興教書院.
- 坂東性純・清水守拙訳
(2020) 『神秘主義 キリスト教と仏教』東京：岩波書店.
- 梶田啓三郎訳

- (1969) 『宗教的経験の諸相』 東京：岩波書店。
- 松ヶ岡文庫
- (2008) 『松ヶ岡文庫洋書目録』 神奈川：財団法人松ヶ岡文庫。
- 丸山小洋
- (1912) 『解脱の妙味』 東京：泰山房。
- 村田何休
- (1912) 『修養百話』 東京：日東堂。
- 脇本平也
- (1969) 「聖者性研究の問題点」『宗教研究』198号（42巻3輯），1-2。
- Fredericks, James L.
- (2019) “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, William E.
- (1912) *The Meaning of God in Human Experience*. New Haven: Yale University press.
- Leuba, James H.
- (1925) *The psychology of religious mysticism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Suzuki, Daisetz T.
- (1925) “Sayings of a Modern Tariki Mystic”. *The Eastern Buddhist*, Vol. 3, No. 2, Kyoto: The Eastern Buddhist Society, 93-116.
- (1957) *Mysticism: Christian and Buddhism*. London: George Allen & Unwin.
- (1973) “A Tariki Mystic”. *Collected Writings on Shin Buddhism*, ed. The Eastern Buddhist Society, Kyoto: Shinshū Ōtaniha, 92-110.
- (2015) “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.
- Tersteegen, Gerhard
- (1834) *Life and Character of Gerhard Tersteegen, with Selection from his Letters and Writings*. Translated by Samuel Jackson, Second edition, London: Black & Company.