

# 「日本の靈性」概念の諸側面

——浄土教解釈をめぐる——

## 序

本稿は鈴木大拙（一八七〇～一九六六年）の「日本の靈性」の概念を彼の浄土教解釈から考察することを目的とする。大拙は日本において普遍的宗教意識たる「靈性」が初めて顕わになった時代として鎌倉時代を名指し、禅と浄土系思想をその顕現したものとして提示する。実際に「日本の靈性」が主題として扱われている三つ著作、すなわち『日本の靈性』（一九四四年）、『靈性的日本の建設』（一九四六年）、『日本の靈性化』（一九四七年）においては、法然（一一三三～一二二二年）や親鸞（一一七三～一二六二年）といった念仏者たちの思想が「日本の靈性」として論じられている。むしろこれらの著作群（靈性三部作）では、禅よりも浄土系思想を中心にして論が進められている。

彼はそれらの著作で、我々の日常の生が、知性もしくは分

別によって支配されていることを述べ、そのような生のあり方が「靈性」によるものへ、すなわち宗教によるものへと変わる必要があると論じている。その「靈性」とは端的に次のように表現されている。

ただ宗教についてはどうしても靈性とでも云ふべきは、た・ら・き・が・出・て・来・な・い・と・い・け・な・い・の・で・あ・る。即ち靈性に目覚めることによつて始めて宗教がわかる。

〔全集〕第八卷、二二二頁<sup>1</sup>

ここから彼にとつての「靈性」が何らかの実体ではなく、常に知性や分別において、それらと不可分に動く「はたらき」であるということが窺える。しかし、このように彼自身が言及してはいるものの、それでもなおこの概念には説明されずに残っている、ある構造が背後に潜んでいると考えられる。

蓮 沼 直 應

本稿では、大拙の浄土教解釈を手がかりに、そのような「日本的靈性」の諸側面を考察していきたい。

## 一、絶対の念仏

上述の問題に迫る手段として、ここでは、法然や親鸞の思想に対する大拙の解釈から迫っていきたいと思う。まず大拙は議論の前提として法然と親鸞を一人格としてみなすと宣言する。通常思想史研究においてはあまり見られないような立場であるが、これは大拙の目的が法然と親鸞それぞれの思想を闡明することではなく、靈性のありかを探る点にあるからであり、そのため彼は便宜的にこのような設定をなすのである。

では彼は「日本的靈性」と念仏者の思想とをどのような関係とみなしているのか。まず、法然の専修念仏について、彼は次のように示している。

それは分別識上での念仏でなく、無分別智の中から出る念仏でなくてはならぬ。靈性的直覚から自然に溢れ出る念仏でないと、「常に心をかくる」ことが出来ぬ。又一すぢに専修念仏することが出来ぬ。「念仏の行はもとよりに行住坐臥時処諸縁をきはらず」〔勅修御伝〕と説かれ

得るのは、分別の計ひの中からは出て来ない。

〔全集〕第八卷、一四四頁

彼がこのように主張することは、「日本的靈性」が分別をこえた「靈性」であることからも明らかである。つまり念仏を唱える際に、「何かのため」といった目的もしくは原因を念頭においた心のあり方はここでは否定されるのである。そしてまた、以下のようにも語る。

浄土宗思想は浄土往生を中心とすると云つてもよいが、信者達はその浄土なるものについては余り多くを語らぬ。経文の描写又は叙述にまかせて居る。これは当然問題となるべきものであるが、不思議に取り上げられない。往生だけがやかましく云はれる。而してその往生のために「念仏のみぞ誠なりける」と強調せられる。浄土なるものが、はつきりと受け取られず、そこへの往生と、そのために絶対必須の念仏だけが、物々しく囃し立てられる。

〔全集〕第八卷、一四六頁

浄土教において、「浄土」や「往生」そして「念仏」という様な術語が語られるが、彼は「浄土」でも、「往生」でもなく、「念仏」が必要であるということを主張している。しかし当然の

ことながら、念仏者があくまでも浄土往生を目指して称名する者である以上、「浄土」や「往生」という考えは決して軽視されるべきものではない。「浄土への往生」を信じるからこそ、彼らは「念仏」を繰り返すのである。それにも関わらず大拙の論においては、「浄土往生を目指す」という念仏者の基本的な前提そのものが非常に軽い問題となってしまうている。彼はこのことについて、非常に明快に断言している。

浄土系思想の中心は念仏であつて極楽往生ではない。念仏が方法で、往生が窮極のやうに、浄土信者は何れも思つて居るが、念仏なしの往生はないのである。念仏↓往生とつづき、往生↓念仏とつづくとすれば、念仏即往生で、往生即念仏である。しばらく此世と彼世を対照させる意識の上で、念仏から往生へうつるやうに云ひなすが、それは分別上の計ひのはなしである。念仏の外に往生があるものなら、念仏の外にまた往生の途がなくてはならぬ。念仏して往生するとすれば、念仏のところ、極楽あり、往生ありとしなくてはならぬ。それが念仏三昧の生活である。念仏しつつ往生を考へて居ては、その念仏は純粋性をもたぬ、絶対の念仏ではない。

〔全集〕第八卷、一四一頁

このことから彼の念仏をめぐる思案が非常に固有性をもつたものであると確信することができるだろう。普通なら「浄土往生」があり、それを目指すからこそ、念仏者は称名を繰り返すと考えられるが、大拙はそのような浄土往生という目的を念頭におき、それを実現するための因としての念仏を否定している。大拙はそのような因としての念仏と区別して「絶対の念仏」を語っているのである。このような大拙の発想の前提となっているのは、彼自身が語る「日本の靈性」の構造である。彼は「知性」すなわち「分別」ではなく「無分別智」こそが真の宗教意識であるとす。それはつまり「念仏によつて往生して極楽に到る」という前後関係を排して、「念仏のところ、極楽、往生あり」といういわば三者が念仏において一体となるようなところに「無分別智」の念仏が実現するということである。念仏において極楽と往生があるということは、まさにそのような分別的な観点に依拠した認識からの脱却が示されているのである。

しかしここで一つの問題に注目しておきたい。法然の専修念仏において、一切の分別的側面を排した靈性的自覚としての絶対の念仏が、教説の中心として重要であると言われることは、確かに納得のいく説明である。ただ、大拙は浄土系思想について語りはじめの際に「法然と親鸞とを同一の人格としてみる」という前提に立っていた。そうだとするならば、

この靈性的自覚としての絶対の念仏は親鸞に対しても妥当する説でなくてはならない。しかし、親鸞の思想は一般に「信心為本」と言われるように、親鸞においては「信」そのものがいわば「絶対他力」とも言われるような中心的な事柄として設定されるのだが、だとすれば先に示された「絶対の念仏」を語る大拙において、親鸞の「信」がいかなる位置づけになるのが問題となる。

## 二、他力の信心

前節で大拙の信心観が問題とされることとなった。彼自身は『蓮如上人御一代記聞書』に即して次のように論じている。

信心を得ると云ふことは南無阿弥陀仏の主になることである。そして此主になることが弥陀をたのむの義である。普通の考へ方で見ると、南無阿弥陀仏の主となることは、南無阿弥陀仏そのものになることでなくてはならぬ。即ち自分と南無阿弥陀仏とが二つものであつてはならぬ。二つになつて居れば、どちらかが主で、他は従となるであらう。自分が南無阿弥陀仏になることは、自分が自分の主人公となることである。

〔『全集』第八卷、一六三頁〕

ここから大拙における信の位置づけが明確になるだろう。私  
が南無阿弥陀仏を唱える、という場合、そこには「唱える私」と「唱えられる南無阿弥陀仏」という二者が明確に分断されている。念仏者自身が「私が南無阿弥陀仏を唱える」という意識の上にある場合、それは眞の念仏とはならない。さらに言えば、南無阿弥陀仏は分別を排したところに成り立つと理解することもまた分別なのであり、そのため、眞の念仏は法然の「源空が目には、三心も南無阿弥陀仏、五念も南無阿弥陀仏、四修も南無阿弥陀仏なり」という一句において、浄土教学の伝統的概念による思惟を積極的に退けるものとして表現されているのだと大拙はいう<sup>2)</sup>。しかしそのような分別智を否定した無分別智とは、単に分別を排しただけの「無分別」ではない。確かに無分別によつて分別は否定されているが、その無分別が再び分別においてはたらき出す点に、大拙は「靈性」の「はたらき」を見出すのであり、そのため無分別智とは「無分別の分別」でなくてはならないのである。法然はただ盲目的に「南無阿弥陀仏」とのみ唱えたのでなく、あくまでも分別にはたらきだす「南無阿弥陀仏」の主となつていたと大拙は捉えていたのである。

大拙はそのように南無阿弥陀仏の主になることが靈性的自覚の目覚めであり、そしてそこに信が確立するのだと断言し

ている。靈性的自覚においては、救う弥陀と救われる衆生は二者たりえない。このことは、上述した通り、靈性的自覚が分別を超えた無分別智を意味していることから明らかである。念仏者の認識において、弥陀と念仏者が別々の存在として分けられている限り、それは分別智の域を脱しない。逆に言えば、無分別智に到った念仏者においては、もはや弥陀と念仏者自身は二者として「想定」されることも、それが「記述」されることもない。念仏者にとっては、弥陀と念仏者自身は、もはや「私」や「弥陀」という名前すらもないような「一」であり、その「一つが一つと自覚するのが信」であると大拙は言うのである。

では、念仏者自身ともはや不可分の存在として経験される弥陀を信じるということは、どのような事態であろうか。もしそのようなものとしての弥陀が経験されるとすれば、その弥陀はもはや超越的な存在ではない。先に引用した大拙の言葉の中で「事実上の経験から言うと」と見られるように、弥陀は念仏者にとってはまさにありありと経験された「事実」なのである。

つまり、大拙の「信」は、我々が日常的に考える「信」とは、大きく異なる様相を呈しているのである。なぜなら、一般的に「信」とは「何か」に向けられるものであり、それは必然的に信じるものと信じられるものという二者を前提としてい

るからである。このことは具体例を挙げるまでもなく明白であろう。しかしながら、このことは親鸞自身の言説にも妥当<sup>3)</sup>としてしまう。例えば、『歎異抄』第一条で「本願を信ぜんには」と示されているように、本願と念仏者は二者として設定されている。もし大拙が親鸞の思想を解釈して、先のような靈性的自覚によって初めて可能となる「信」を語ったとすれば、この『歎異抄』の記述をはじめとして、「本願を信じる」という親鸞思想の土台部分と矛盾することになる。この問題を考察するにあたり、大拙の次の言葉に注目したい。

信を得て後は仏恩報謝の念仏を申すべきことになるのである。ただ有り難いとか、尊いとか云ふことが、仏恩を思ふことでなくて、信のうへは自ら念仏が申されなくてはならぬのである。これは仏恩の称名だと云ふのである。果してさうだとすれば、仏恩を感じるは、信後自然の発露で、その発露形式が南無阿弥陀仏だと云ふことになる。念仏は外から強ひるべきでなくて自ら出なくてはならぬ。仏恩を有りがたく尊く思ふからと云ふ意識もなにもなし、ただ南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と称名せられるところに、獲信の当体がある。

〔全集〕第八卷、一六四頁

ここで明確に、信後の報謝の念仏ということが言われる。ここでいう報謝の念仏ということは『歎異抄』第十四条において示されている。ここでは念仏はおのれの罪業を滅するためのものでなく、救ってくれた弥陀に対する報謝の念仏として描かれている。念仏によって罪を滅しようとする立場には、自らの行いによって往生への道を実現しようとする自力の立場が前提されており、他力の信心が与えられたならば、そのような滅罪の念仏ではなく、報謝の念仏を唱えるはずなのである。逆に言えば、報謝の念仏とは他力の信心によって可能になるものとも言える。

親鸞は、この他力の信心に基づいた報謝の念仏を、彼の思想の中で最も理想的なものとして位置づけている。親鸞は法藏菩薩の四十八の誓願のうち第十九願、第二十願、そして第十八願の三つの誓願をもってその「エッセンス」としているという。伊藤益氏によると、「第十九願は、諸々の善行を積み重ねその功德によって往生を遂げようという願であり、第二十願は自力の念仏によって弥陀の救済を得ようとする願である。第十八願は、自力のはからいを徹底して放擲し、一切を弥陀の本願力に委ねる立場である」という。このような段階を経て衆生の往生が実現するという三願転入の思想をかんがみるならば、「信」についても親鸞思想においてそれぞれ

であろう。大拙は先に仏恩報謝の念仏を問題にしていたことから、彼が想定していた「信」というものも、三願転入でいう第十八願の段階、すなわち他力の信心であると言えるだろう。

ではその他力の信心を、大拙のように「一つが一つを自覚すること」というように解釈することは可能であろうか。このことは例えば伊藤益氏の論において明確に示されている。

絶対他力の境地に立つ親鸞にとって、念仏は、もはや、「我」と弥陀とをつなぐ媒介などではありえなかつた。

念仏は、弥陀から「我」に「信」が与えられることによって、「我」がとなえさせられるものだ。それは、媒介ではなく、弥陀そのものが「我」のうちに立ちあらわれることにほかならない。親鸞は、弥陀の呼びかけのなかで、弥陀に導かれながら、弥陀への祈りのことば（弥陀からの呼びかけへの全霊を賭した呼応）としての「南無阿弥陀仏」がおのずから口について出るのを感じた。その感覚は徹頭徹尾、受動性に貫かれたものだった。

ここで示されているように、自力のはからいをわずかにも残すとしたら、それは他力の信心ではありえない。その主体性の一片すらも放擲した念仏者にとっては、念仏とはもはや自

身が唱えるものではなく、弥陀そのものが念仏者自身に立ち現れて唱えるものと考えられ、大拙はこのような事態を靈性的自覚としての「絶対の念仏」であると主張しているのである。

以上見てきたように、大拙が「靈性」として想定している信心とは、親鸞の思想においては三願転入の第十八願において示される他力の信心と一致することを確認した。そして、そのような「信」の多層性に基づけば、先ほど問題とした「本願を信じる」という表現をはじめ、「阿弥陀仏を信じる」、「仏教の教えを信じる」といった表現も、大拙の論と矛盾しないものと言うことができる。それらの表現は、他力の信心に至る前の念仏者を指導するという現実において語られた言葉、すなわち方便であると位置づけられるのである。そもそも念仏者全員が、実践の最初から他力の信心をもつということは実際には不可能であり、何らかの方便として信仰の対象が語られることはむしろ当然のことである。他力の信心を得るに際しては、まずその教えがいかなるものなのか知らなくてはならない。大拙は「靈性」としての信心を示す際に、このような方便的な意味での信を「信」に含めず、他力の信心のことを特に「信」として示していたのであるが、実際にはそのような方便的な信もまた他力の信心を得るには不可欠のものなのである。

ここまで、浄土系思想における「靈性」の側面を、第一節において法然の「絶対の念仏」として、本節において親鸞の「他力の信心」として明らかにしてきた。しかし、ここでひとまずこの両者の関係を明確にする必要があるだろう。というのも、大拙はこの両者の経験をそれぞれ「靈性的自覚」の経験として認めているのであるが、議論の前提として示された「一つの人格としての法然と親鸞」という点に則るとすれば、両者の関係を論じなくては、この「一つの人格」という語の内実を理解できないからである。

別の箇所で大拙は「信」について、「個己である自分を捨て、超個己の靈性に目覚めることである。そこに信が確立する」と説明していた。では、この個己である念仏者の靈性的自覚の経験とは何であったか。それは第一節で示したように、「絶対の念仏」の経験である。それはつまり、「浄土往生」のために唱えられる念仏ではなく、一切の目的意識を放棄したところに成立する念仏であった。大拙は一貫して、念仏に付きまとう自己のはからいを大胆に否定している。法然においては「浄土」や「往生」という觀念、もしくは目的意識をも、念仏において捨て去ることが必要であったという。そして法然と親鸞の両文脈において共通していたことは、「一切のはからいを捨てて、念仏を唱える」ということであった。本論は親鸞について「信心」の側面から論及していったが、

大拙の論旨は一貫して「念仏を唱える」点にあった。従つて、法然の文脈においては靈性的自覚としての念仏の内実が示され、そして親鸞の文脈において、その「靈性」によって確立した「信心」とともに、その「信心」から出てくる報謝の念仏が論じられていたと概観できる。つまり大拙が論じていたことは「念仏」をとなえるという点で一貫していたのである。

ところで、『一念多念文意』に依るならば、他力の信心を得るということは往生が決定したと理解することもできる。親鸞思想においては、他力の信心を得たときに往生が確定するという「即得往生」の思想を読み取ることができる。人間の生における経験の中に宗教意識を見出し、こうとする大拙は、まさにこのような、この世に生きている間に往生を決定させるといふ考えの上に立っている。つまり大拙にとつても他力の信心を得ることはすなわち往生であり、端的に言えば、報謝の念仏を唱えるということは、往生が決定したということであつた。従つて靈性的自覚とは、言い換えれば往生の決定をも意味していたのである。

このように考えるならば、法然解釈において除外されていた「浄土往生」とは、「絶対の念仏」において否定されることによつて、逆に表現するものであつたということができ、大拙が語つたように、「絶対の念仏」とは「浄土往生」という目的意識をどこまでも排除して、ひたすらにそして一

心に念仏を唱えることであつた。しかし、この「絶対の念仏」が靈性的自覚を意味するとしたら、その「絶対の念仏」を唱えるということは即座に、念仏者が他力の信心を得て浄土往生を決定させるということになる。ここで「浄土往生の観念」は念仏者において一度否定されることによつて、かえつて肯定されたということができる。浄土系思想における「靈性」とは、このように当初求めていたものを目的意識ごと放棄することによつて、逆にその求めていたものを得るといふ逆説的な構造をはらんでいたのである。このように当初法然において専修念仏として示された念仏は、大拙のいう「絶対の念仏」まで純一化されると、他力の信心をもつこととなり、そして往生が決定することになる。そしてその後その「絶対の念仏」は親鸞において「報謝の念仏」という性格を帯びるものとして示されることになるのである。

以上のように考えるならば、法然における専修念仏と親鸞における報謝の念仏は、「絶対の念仏」の二つの側面として考えることができる。このことについて大拙は、『浄土系思想論』（一九四二年）において次のように語っている。

学問的に云ふと、真宗も浄土宗も共に、同一の心理的事実について語つてゐるものと云へるが、実際の教へ方から見れば、真宗は最後の瞬間を強調するに對し、浄土宗



は教育的過程に重きを置くものと云へよう。

『全集』第六卷、五二頁)

### 三、往相・還相二種廻向

ところで、大拙は念仏におけるこの靈性的自覚の経験を『日本の靈性化』の中で、「往相」と「還相」という術語で語っている。

を説く思想であり、それは靈性的自覚以前を問題としている。一方、浄土真宗について言われる「最後の瞬間」とは、念仏者が他力の信心を得た瞬間を意味している。それは浄土宗における教育的過程の最後であるから、ここでそう言われるのである。つまり真宗（親鸞の思想）が強調して語るものは、「靈性的自覚」の経験以後の念仏者の姿なのである。法然と親鸞はともに「靈性的自覚」を語っているものの、その後について別々の側面を言い表しているのである。ただし、このことは、それぞれの思想において「強調」する点が異なるということの意味するものであり、「靈性的自覚」の経験の内実が区別が設けられているのではない。

以上、第一節と第二節での論述をまとめると次のように結論づけることができるだろう。すなわち、「日本の靈性」には、靈性的自覚を経験する前の教育的過程を強調する立場と、その経験以後を強調する立場がある、ということである。

浄土系の人は——これは浄土系に限らぬ、すべて大乘仏教の人は——煩惱即菩提とか、又は煩惱を捨てずに涅槃すると云ふが、これは知性をその限界内に止めておいて、さう云ふではありません。知性が知性に止まつて居る限り、このやうな自由は得られない。自力が一見他力の生涯、絶対信の境地に飛びこんでからでない、煩惱即菩提には決してならないのです。煩惱の畦即ち知性の分別が打ち切れてから、始めて煩惱そのまま往生が可能になるのです。又知性の分別がそのまま靈性の無分別になるのです。往相廻向がそのまま還相廻向であると云つても、後者の経験なしには爾か云はれないのです。自他とか往還とか煩惱とか、菩提とか迷悟とか、偏正とか理事とか云ふやうなものの分別の限界を横超しないで居ては、知性がそのまま靈性だの、自力が即他力だの、煩惱を捨てずして涅槃に入るなどは、決して云は

れないのであります。(『全集』第八卷、二五八)

二五九頁)

ここで、大拙思想を理解する上で重要な点が二つある。まず一つ目は往相廻向がそのまま還相廻向であるということ、そして二点目は、一点目を理解するには靈性的自覚を経験することが必要であるということである。これらは「靈性」の概念を考察する上で無視することのできない問題である。では大拙の考えている往相と還相とはなにか。この点に対して『浄土系思想論』にも言及がある。

廻向に二種の相を区別できるが、これは相にすぎぬ、廻向の運動そのものは一つである、而してそれが循環的である。即ち、往相と見えるものは還相であり、還相と見えるものは往相である。往還は一つのものである。……浄土のはたらきは、動くと同時に此土に加はり、此土の作願は、衆生がそれに気付くと同時に浄土にも響き渡るのである。浄土と此土はいつも呼應しておる。此方で叩けば彼方で應じ、彼方で叩けば此方で應ずる。函蓋相應とも啐啄同時とも云つてよい。これが廻向の眞実相である。(『全集』第六卷、一七二―一七三頁)

ここで往相と還相の関係が明確に示されている。ここで論じられているように大拙にとつても往相廻向は一般的な「浄土へ往く」という意味として理解されている。しかし一方で還相廻向については「はたらき」という独特の言葉で対応させている。本論は、浄土系思想から「日本的靈性」の構造を明らかにすることを目指しているが、この往相と還相の関係が、その中心的核になると考えられる。

そこで、先ほど示した視点に戻り、「往相がそのまま還相である」という点について考察したい。「往相がそのまま還相である」とは、まさに「靈性」が経験される構造のことを意味していると筆者は考える。「靈性」が知性におけるはたらきとしてしか経験されないということは、「靈性に目覚める」という往相廻向がそのまま、「靈性が知性においてはたらく」という還相廻向となることを意味している。逆に言えば、還相廻向がはたらく際には必ず同時に往相廻向が実現しているといわねばならない。そうだとすれば、両者はともに「はたらき」を経験することに他ならず、往相廻向はその「はたらき」に目覚める側面を、還相廻向は「はたらき」をはたらかせる側面をそれぞれ表わしている。そのため、「往相廻向はそのまま還相廻向」となるのである。

そしてそもそもこの往相と還相という二種の廻向は、一回限りの事態ではない。一度きりの往相還相をもつて靈性的自

覚が為され、その自覚者にとって以後「靈性」が自動的に保持されるといふ発想は、大拙の主張からは読み取ることが出来ない。普通「宗教体験」というと、何か天地が逆さになるような事態が宗教者の内面に起こり、それによって認識の形式が根本から変わる、というようなことが意味されているかもしれない。確かにこのような決定的な一回限りの体験を宗教体験と名指すこともできるだろうが、大拙の「靈性的自覚」は必ずしもそうではない。「靈性」は自覚されない限り経験されないものであり、そうだとするならば、「靈性的自覚」は不断に自覚し、自覚され続ける必要があることになる。確かに宗教者が初めて靈性的自覚を経験したとすれば、それは彼にとって驚くべき事態であることは間違いないだろう。しかしただそれだけでは不十分であることもまた、大拙の主張するところである。彼は鈴木正三（一五七九—一六五五年）を援用して「悟る悟り」を危険視している。ここで言う「悟る悟り」とは、一度経験した悟りを分別の対象にして語っているということである。過去の悟りは既に過去のものでしかなく、現在の悟りは現在において悟らなくてはならない。過去の悟りを固定化させ維持しようといふ発想が既に分別の段階でなされているのであり、そのとき既に、現在のあらたな悟りから離れて行かざるを得ないのである。このように考えるならば、無分別の分別である「靈性的自覚」もまた、一度

経験すればそれですべてが完結する、という一回限りの事態とは考えられない。靈性的自覚もまた繰り返し不斷に実現していくべきものと語られていると考えなくてはならないのである。このことは以下の論からも窺える。

真宗は時間を直線的に見んとする傾向をもつ。それは真宗はいつも感情と情性の世界に動かんとするからであらう。それで浄土往生も死後と云ふことになる。禅はこれに反して時間の円環性を固持せんとする。それで何事も觀面的に此絶対の瞬間で埒あけんとする。併し一隻の眼の開けたものからすれば、直線可なり、円環可なりである。親鸞も往還二相の廻向を教へるではないか。それは何れにしてもまことは靈性の世界——一人の世界——においてのみ見出されるのである。

〔全集〕第八卷、九三頁

往相の後に還相を設けて、それで完了となると、それは一回限りの直線的なものとなってしまう。往生を即得往生ではなく臨終往生として捉えようとする真宗の傾向において、この直線的な廻向観が立ち現れてくると大拙は指摘する。しかし、大拙は親鸞自身の廻向観を即得往生に基づく円環的なものとしても解釈している。これは往相と還相が一回限りの事

態ではなく、還相の後に再び往相へと戻り、不断に往相と還相を繰り返すものでもあるということを示唆している<sup>13)</sup>。

また、このように、往相廻向が実体としての靈性を確立することを意味しないとすれば、「往相廻向がそのまま還相廻向である」ということに止まらず、「還相廻向はかならず往相廻向によって実現する」ということができる。なぜなら還相廻向のはたらきたる「靈性」は、往相廻向によってしか目覚めないからである。この關係を端的に表現するとすれば、「往相即還相」、そして「還相即往相」となるだろう。大拙自身「還相即往相」の面を説明していないのだが、彼の主張する「往相即還相」を考察する限り「還相は即ち往相」でなくてはならないのである。

以上、第三節で分析した内容から結論されることは以下のようになる。すなわち、靈性的自覚には「往相廻向」と「還相廻向」という二つの側面があり、それらは「往相即還相、還相即往相」という關係にある、ということである。

#### 四、靈性的自覚の行

では靈性的自覚が往相と還相を繰り返すものだとすれば、それが実際にどのようなように為されるのが問題となろう。大拙の浄土教解釈において、それは「絶対の念仏」として示され

ている。自己のはからいを完全に捨てきつた念仏において往生が(逆説的に)達成されることが往相廻向であり還相廻向であった。そしてその「靈性的自覚」の後に強調されることも、また報謝の「念仏」であった。往相が実現し、還相がはたらきだす境地においてはもはや、分別やはからいをもつた「我」は捨て去られていなくてはならない。そうだとすれば、念仏者にとつて、二種廻向の主体であるのは、念仏者自身とは言い得ない。もちろん物理的な意味からすれば、念仏を唱えているのは念仏者に他ならないのだが、その念仏者の意識においては、ただ「南無阿弥陀仏」の名号のみが唱えられるという境地となるはずである。その弥陀とも念仏者とも言えない「念仏」の主体のことを、大拙は「靈性」という仮の名で呼んでいるに過ぎない<sup>14)</sup>。つまり「靈性」が靈性自身を自覚するといつても、それは念仏者の意識をあえて記述しただけであり、具体的にそれが為されるには「念仏」という行がなくてはならないのである。

大拙が浄土系思想を論じる『日本の靈性』の第三篇は「法然上人と称名念仏」と題されていることから、「念仏」の重要性が窺える。法然と親鸞を一人格として見ると言いながら、法然の名前のみを題目に掲げた真意は、大拙があくまでも靈性的自覚を「念仏」という行によって証されるものであると考えていたからだと思われる。法然の専修念仏が「絶対

の念仏」と呼ばれるまでに純化されたとき、靈性的自覚は経験される。しかしそれが「絶対の念仏」であるが故にどこまでも往相即還相を繰り返す念仏であり、そこで法然が特別に「靈性的自覚」以後を語るということはなかった。そこで大拙は絶対の念仏の経験以後の側面を示すために親鸞を論じたのである。信心為本と称される親鸞思想について、「念仏」が中心に論じられたのもそのためであろう。

それでは、念仏が靈性的自覚にとつて不可欠なものであるとしたら、その念仏とはどのように実践されるべきものか、この点を次に考察していきたい。念仏者全員が最初から他力の信心を得ることはやはり不可能であろう。では靈性論において、他力の信心を得るためにどのような念仏が必要であるのか、という点が問題となるのである。しかし、これは取り立てて新しいことを論じることにはならない。なぜなら浄土系思想における「靈性」、さらには「靈性」そのものの構造からして、示される方向性は明らかだからである。それはつまり「分別」や「はからい」の否定である。

大拙は、法然が「愚痴」や「文盲」を語る点に注目する。大拙は法然の『勅修御伝』の中から次のような箇所を強調する。「二句の文義をうかがわず」、「無智の身」、「愚痴」、「戒行なし」、「是非をわきまえない痴人」、「愚鈍の身」、このような点である。このことを彼は次のように要約する。

愚痴の人や無学の武人と並べて一文不通の尼入道をも挙げて、念仏系思想の興隆が、如何に法然上人によりて昂められたかを叙述すべき順序になつたが、今はこれを略する。要するに、鎌倉時代における日本的靈性の覚醒は、知識人から始まらないで、無智愚鈍なるものの魂からであつたと云ふことに注意したのである。此点において、法然は日本靈性史の転換期を画した人物であるといつてよい。彼にはまだ平安期思想の残滓がないでもなかつたが、彼なくしては親鸞は出世し得なかつたのである。彼と親鸞とを一個の靈性的人格と見做してよいと云ふ理由は此処に在る。

〔全集〕第八卷、一五八―一五九頁

大拙は平安時代の仏教を知識人、貴族の仏教であり、鎌倉時代の仏教を愚痴愚鈍の民衆のものであると大胆に規定する。つまり彼は学問的な仏教を「日本的靈性」とはみなさない。言うまでもなく学問とはそもそも知性的な営みであり、彼がそのような知性に基づいて理解される仏教の中に「靈性」を見出さないことは納得の出来ることである。そしてその学問的あり方と対置して、「無智」の民衆を示すのである。彼によれば、「靈性」の覚醒は一度「知性的否定」を経過しな

ればならないという。知識人階級だと、その知性が逆に妨げとなつて「靈性」に目覚めることが難しいことになるのである。むしろ逆に「無学」の者こそ大拙にとつてある種の理想的な姿として描かれている。それは浅原才市をはじめとする「妙好人」である。彼の歌に次のようなものがある。

お慈悲も光明もみなひとつ。  
才市もあみだもみなひとつ。  
なむあみだぶつ。

〔『全集』第八卷、一九二頁〕

この歌では念仏者と弥陀との不可分な境地が示されている。ただし、このような表現については誤解を招く恐れがあるため、大拙は次のように補説する。

才市とあみださまが一つであるとか……云ふと、考がすべて空間的になつて、両者の關係が靜的のみに認められると云ふ傾向が生ずる。さうすると、仏教は汎神論だとか云ふやうな見方になる。今でもそんなことを云ふ仏教學者があるかないかは知らないが、こんな考ほど仏教を誤るものはない。弥陀と才市との自己同一は空間的即時間的と云ふべき立場で看取しなければならぬのである。

……これを行為的立場とでも云ふのかしらん。

〔『全集』第八卷、一九三頁〕

先述のように他力の信心における念仏においては、弥陀と念仏者が一つであると捉えることも出来た。しかし、それを靜的な合一として理解することを大拙はここで否定しているのである。両者が合一してそれで、往相と還相が一回限りで完了し、以後その状態が変わらず維持されるとするような立場を採るならば、仏教は仏が衆生の中に宿るといつた汎神論となつてしまふ。大拙はこれに反して「行為的立場」を主張する。弥陀と念仏者（才市）の自己同一を空間的即時間的に捉えるとは、ある空間における念仏がその時間における一回限りのもので、そこで為された自己同一はその行為（念仏）の場でしか現れないものであるということであると考えられる。つまり念仏という具体的行為を介してのみ、他力の信心も報謝の念仏も可能になるのだと、大拙は主張するのである。そうだとすれば、靈性的自覚とは淨土系思想においては、常に念仏という「行為」を介してのみ実現するものだということができるだろう。そしてまた、その念仏は「無智」となり、おのれのはからいを捨てきつたところで初めて実現するものであつた。

以上、本節において示された結論をまとめると次のように

なる。つまり、靈性的自覚には、おのれの分別やはからいを捨てる行が付随する、ということである。

## 結

以上、論じて来たように、「日本的靈性」について次の三つの側面が明らかになった。一つに、「日本的靈性」には、靈性的自覚を経験する前の教育的過程を強調する立場と、その経験以後を強調する立場がある、ということ。二つに、靈性には「往相」と「還相」という二つの廻向があり、それらは「往相即還相、還相即往相」という関係にある、ということ。三つに、靈性的自覚には、おのれの分別やはからいを捨てる行がなくてはならないこと。

しかしこれらの諸側面は、大拙の禅思想と比べてみると、極めて類似性の高いものであることがわかる。靈性的自覚の前後で認識の立場が変容する、という考えも、「往相即還相」の構造も、大拙の見性理解に由来していると考えることができ、さらに自己の分別を放棄するための行として、大拙は公案と念仏を並列して論じることもある。このことから彼の浄土教理解は自身の禅解釈に大部分依っているのではないかという仮説が成り立つ。しかしその問題は、ここまで「日本的靈性」の諸側面を浮き彫りにした結果として、今後の課題と

したいと思う。

## 注

- (1) 旧版『鈴木大拙全集』第八卷 岩波書店一九六八（以下『全集』、二二頁。なお、引用の際、旧字体を当用漢字に改めた。また、特に指摘のない場合、「日本的靈性」からの引用とする。
- (2) 『全集』第八卷、一四九頁参照。
- (3) 伊藤博之校注『歎異抄 三帖和讃』 新潮社一九八一（以下『歎異抄三帖和讃』、一一頁）。
- (4) 『歎異抄』第十四条に「念仏の申されんも……いよいよ弥陀をたのみ、御恩を報じたてまつるにてこそ候はめ。」とある。（『歎異抄三帖和讃』、三五頁）。
- (5) 星野元豊『教行信証』の思想と内容（星野元豊、石田充之、家永三郎（校注）『日本思想大系11 親鸞』 岩波書店一九七一所収、五四一頁）。
- (6) 伊藤益『歎異抄論究』 北樹出版二〇〇三、二五二頁。
- (7) ただし大拙自身が宗教実践においてこのような三段階を設定しているわけではない。大拙自身はあくまでも他力の信心のみを強調している。
- (8) 伊藤益『親鸞 ―悪の思想』 集英社二〇〇一、一五一頁。
- (9) 真宗教学においても、「仏教における信については、仏法に帰入する契機としての三宝などに対する信認、能入位の信と、その仏道の究竟、「さとり」の体験を意味するところの能度位の信とがあり、仏道とは、その能入位の信から能度位の信への道を意味するものであります。」（信楽峻磨『真宗学概論』 法蔵館二〇一〇、一八一頁）と論じられているように、「信心」の二重性が指摘されている。
- (10) 『全集』第八卷、一六三頁。

(11) 『一念多念文意』では「真実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ころのうちに撰取して、すてたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。」(石田瑞鷹訳『親鸞全集第四卷』春秋社一九八六、二九一〜二九二頁。なお引用の際、片仮名表記を平仮名表記へ、そして一部旧字体を当用漢字へ改めた)と述べられており、この箇所をもつて親鸞思想から即得往生を読み取ることができ。

(12) 『全集』第八卷、一四九頁。「悟る悟り」とは鈴木正三がその著作中で引用している「悟とは悟らで悟る悟也、悟る悟は夢の悟ぞ」という古歌を指して、大拙もそれを引用している。

(13) この円環性が不断の円環性を意味していることは、『浄土系思想論』の以下の一節に指示されている。「これは円環的運動であるから、願と信との間には不断の往還がある。」(『全集』第六卷、一三七頁)『靈性的日本の建設』では「靈性は此智、此はたらき与へられた仮名である。」(『全集』第九卷、一六〇頁)と断言されている。

(はすぬま・なおたか 筑波大学大学院博士課程)

人文社会科学研究所 哲学・思想専攻)