

道徳教育における「崇高なものとの関わり」再考

——鈴木大拙の「日本的靈性」概念を手がかりに——

岩 瀬 真寿美

はじめに

道徳教育の四つの視点であるAとDは、いずれも子どもの発達段階とともに高まるものと捉えることが適切であろうか。本稿では、Dを、AとCを根拠づける、あるいはAとCの基底に位置づくものとして捉えたい。AとCとDとの違いとして、前者が、様々な経験を積み重ね、クラスメイトたちと考え議論するという認知的な発達を通して理解を深めることができる内容であるのに対し、後者はしばしば宗教的情操と関連があるものとして語られ、「崇高なものとの関わり」をテーマに含み、必ずしも認知的な発達に相関するとは捉えにくい点がある。

ここで論点となるのが、「崇高なもの」とは何かということであるが、本稿では、対象としての「崇高なもの」に着

目するのではなく、「崇高なもの」と関わる「自己」に焦点を合わせたい。すなわち、どのような自己であるとき「崇高なもの」と関わることができるのかを問題にする。なぜなら、何が「崇高なもの」なのかの議論は、宗教的信念や信仰の対象の違いによって相対的なものとなるため、着地点が見えないからである。学習指導要領解説においては、「崇高なもの」の具体的例として、「自然の織りなす美しい風景」「優れた芸術作品」「小さな子供が遊びの中で昆虫の命を奪ってしまったときに感じる恐ろしさや、その子供が同時に抱く命への尊敬の気持ち」「心の奥深さや清らかさを描いた文学作品」等を挙げており、それらはそれぞれ「崇高なもの」を表象したものの一部であると言える。そこで、それら「崇高なもの」に「畏敬の念」^①を感じる当の主体は、どのような「自己」であるのか、を本稿のテーマとする。

さて、「畏敬の念」は知的に把握できるものなのか、あるいは情的に把握できるものなのか。A～Cに示される、人間が公共の社会において生きるためのマナーやモラルは、道徳的判断力(知的)や、道徳的心情(情的)を磨くことによって発達する。一方で、Dに示される「人間尊重の精神」「畏敬の念」は、後年の鈴木大拙(貞太郎)(一八七〇—一九六六)の言葉で言えば、「日本の靈性」(Japanese Spirituality)において、自ずと発現されると言えるのではない^②か。日本の靈性は、もちろんのこと、道徳的判断力、道徳的心情のいずれとも異なる概念であり、この概念は「崇高なものとの関わり」を、これまでの理解とは違う角度から闡明する。その生き方は、実に、妙好人として大拙によって世に広く知られた浅原才市(一八五〇—一九三二)の生き方に具現化されているとも言える。この生き方は、「日本の靈性」の発現の一例と言える。

一、学習指導要領における人間観―発展的、哲学的、関係論的人間観

まずは、学習指導要領の人間観の特徴を整理する。学習指導要領解説では、人間は弱さを持つものであることを押さえた上で、その弱さを強さに、醜さを気高さに変える自信や自己肯定、よりよく生きる喜びを見いだす人間像を理想としている。また、道徳性を、「道徳的判断力」「道徳的心情」「道徳の実践意欲と態度」に便宜上分け、その内、道徳的心情を「善を行うことを喜び、悪を憎む感情のこと」と捉える。このように、人間を発展的に捉え、また、善と悪をはっきりと区分する人間観を有する。道徳の教科化は、いじめ予防としての意味合いも強く、また近年の人工知能（AI）の出現に伴う社会の変化を踏まえた学校の教育改革が求められる中、新学習指導要領では、「資質・能力」「主体的・対話的で深い学び」というキーワードを挙げ、特に道徳教育に関して言えば、「知識及び技能」として、「価値理解・人間理解・他者理解」、次に、「思考力・判断力・表現力等」として、「多面的・多角的に考えること、自分のこととして考えること」、第三に、「学びに向かう力・人間性等」として、「自己の（人間としての）生き方を考えること」が提唱される。ここでの、人間理解や自分のこととして考えること、自己の（人間としての）生き方を考えることというのは、言うまでもなく、科学的知のみに頼ることができないものではない。

また、学習指導要領解説では、「人間尊重の精神と生命に対する畏敬の念に根ざした自己理解や他者理解、人間理解、自然理解へとつながっていくようにすることが求められる」、「人間としての生き方についての自覚は、人間とは何かと

いうことについての探求とともに深められるものである」と、哲学的な人間理解の方法をも求めている。特にDの視点については、「自己を生命や自然、美しいもの、気高いもの、崇高なものとの関わりにおいて捉え、人間としての自覚を深めることに関するものである」と解説しており、自己あるいは人間を知ること、深めることは、自然や崇高なものをも含む他者との関わりを前提としたものという捉え方を見取ることができる。

以上、学習指導要領には、人間は弱いものであるが強く気高い人間へと変化することができるという発展的な人間観、人間を探求することによって人間としての生き方を自覚できるという哲学的な人間観、自己を単独で知るのではなく自然や崇高なものをも含む他者との関わりを前提に知るのであるという関係論的な人間観という特徴を見出すことができる。本稿では、以上に整理した学習指導要領の人間観のうち、特に「崇高なものとの関わり」における人間観の内実を、大拙の「日本的靈性」概念を手掛かりに考察する⁶⁾。

二、分別では把握できない日本的靈性

大拙の日本的靈性とは、⁷⁾ 仏教的術語の「般若」「無分別智」「智慧」を心理学的に言い換えたものであり、六十代で考察された『無心ということ』(一九二五年)にも同じ思想が見て取れると言えよう。すなわち、あるときは「無心」という言葉で説明されていたものが、次に「日本的靈性」という面から説明されているということである。本稿では、大拙が年齢を重ねる中で明らかにした「日本的靈性」の概念を大拙の般若理解の集大成と見て、この語を手がかりとす

る。靈性は目に見える何かではなく、その働きに名称を付けたものである。大拙は、日本の靈性の「日本的」を強調するのではなく、「靈性」の方を強調し、「日本的」という語には政治的あるいは国家主義的な意味合いは含まれないと念を押す⁽⁸⁾。ここで靈性を論ずるとき、たまたまこは日本であるため、日本的靈性を論ずるのであり、他の国においてもそれぞれの文化として表象される靈性があるという。日本の靈性は鎌倉時代に大きく具象化し、特にそれは禪宗と浄土系思想に認められるという。それ以前の平安時代においては感情性が大きかったため、この上皮部が崩れ靈性の中枢が動き出たのが鎌倉時代であったのであり、仏教から靈性が出現したのではなく、日本人の中に靈性が存在し、それが仏教的な表象の仕方として現れ出たのだと説明する。

大拙は、日本の靈性（以下、「靈性」と表す）を、日常的に目に見える大地に比喩化して説明する。靈性は大地に深く根を下ろすものであり、天と比較し親しむべく愛すべきものであるという。生まれるのも大地、死ねばそこに帰るところ、母、愛であり、忍耐を教える大教育者、大訓練師というように大地を捉え、大地に親しんだ鎌倉期の農民や武士にこの靈性の発現を見た。また別の面として、大乘仏教の唯識説の観点から靈性を説明する。ここでは、心を二つに分け、一つに意識と末那識（迷いの根源）、もう一つに靈性を捉えており、後者においては、あらゆるものが平等であり、知性を超え、自在・自主・自由が可能となると説明する。このように、靈性は知性とは異なる次元のものである。一方で、靈性においても知性的側面と情性的側面がある。靈性は、仏教のある特定の一派にしか存在しないものではない。それは、大拙のいわゆる「禪淨一致」⁽⁹⁾の思想に対応すると言える。

なお、道徳教育を語るときに、宗教を持ち出してよいのかという課題が付きまとうことは確かである。靈性について

も然りである。しかし、そもそも、宗教という言葉自体が明治以前にはなかったことから、霊性は、哲学と宗教の混在した内容であり、そこにはさらに文化や習慣等も含むものであり、哲学か宗教かの二者択一に分けて捉えることは不自然である。霊性は、西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の場所的論理にも通ずる概念であり、少なくとも、明治、大正、昭和を生きた先人たちの中には、自覚的にこのような在り方、生き方をした人々がいたことを大拙は示している。それを言葉で跡付けたのが大拙の「日本の霊性」であり西田の「場所的論理」であったとも言える。両者で大きく異なったことは、大拙が一生を通じて一貫して同じ思索を様々な言葉を用いて説いたのに対し、西田はその思索をその人生とともに変化させていったところであると言えよう。

三、崇高なものと関わる自己の在り方、生き方

『無心ということ』の中で、大拙は「受動性」の語を使って「無心」（すなわち般若）を説明する。¹¹ この受動性があったこそ、崇高なものとの関わりを素直に捉えることができる。受動性とは、自分の身の上に起こることや他者の考え方を、自身の経験に基づく経験則のみで価値づけるのではなく、その事実や他者の考えをそのまま一度受け入れてみることである。そうするとき、対立する世界にありながら、対立しない世界にある、ということが自己の在り方となるという。¹² 知性を発展させていくことを目的とするような現代の通念とは異なる、一方では受動的に見えるこの生き方は、一方では能動的とも言える。その能動性は大拙が度々テーマに掲げる「自在・自主・自由」として表現され、¹³ 具体的な人

間の生き方としては、才市妙好人の生き方を挙げている。

石見（現在の島根県）に生きた才市（一八五一—一九三二）は五十歳頃まで舟大工で、その後、履物屋に転職し、下駄づくりと仕入れをしていた。彼は仕事の合間にかんなくずに歌を書きつけた。それを大拙は「宗教的情操の発露」と言う¹⁴。それは概念ではなく素朴なもので、経験そのものを歌ったものである。大拙は、才市の歌に多く含まれる「なむあみだぶつ」に着目し、次のように問う。「才市は凡夫として現実的個己である。仏は才市の如き凡夫的現実ではないが、これに対立するものとして考えられた超個己的現実である。とにかく、これら二つは両極にいて対峙するもので、睨み合っている。これを六字が繋ぐとは、どんな意味になるのか¹⁵」。それこそ、大拙が究明してきた問題、すなわち、仏教の華嚴哲学で表される世界観でもある、現実的個己と超個己的現実を「即」によってつなぐことである。これは哲學的に把握するものではなく、自覚である。「死んでから往く極樂ではなくて、生きているうちに往く極樂¹⁶」と大拙が才市の歌から読み取る生き方がここにある。それは情景的には大拙の言う「才市はあみだの大悲そのものの中に抱擁されてしまっている」ことであり¹⁷、これは、諸經典の中に説かれる親に喩えられる仏、子に喩えられる衆生を思い起こさせる。崇高なものに包まれているという安心感が才市にはある。才市にとって日常生活は仏（親）と遊んでいるものであり、もっと言えば、仏が才市の身体を借りて生きているのであり、それでいて、才市自身には自分が聖人であるという意識はもちろんのことない。

靈性を把握した自己にとつて、崇高なものとは、美しい風景や芸術作品に表されるもののみではなく、周りすべてが「なむあみだぶつ」となる。ここでの「なみあむだぶつ」は才市という個別的具体的個人の表現として出てきた言葉で

あって、もちろん、この表現以外にも可能である。現代の日本で一般的な言葉で言えば「ありがたい」「よろこばしい」「うれしい」等であろう。この在り方、生き方¹⁸⁾が、たとえばBの視点に分類されるような思いやり、礼儀、友情等などのようにつながるのか、あるいはCの視点に分類されるような社会正義、勤労、国際貢献等にどのようなようにつながるのかといった問いが出てくるだろう。なぜなら、才市の歌には現段階の生活を喜ばしく歌う歌が多く、そのため、道徳教育の立場からは、自己完結ではないかという議論が引き起こされる可能性があるからである。社会貢献は利他の精神に基づくものであり、仏教用語の「衆生済度」である。すなわち、衆生を悟りの境地に導くことである。大拙は才市の衆生済度観について、才市の歌に基づき、以下のように述べる。「衆生とは単数である、この悪人、この機、この才市自身である。これを済度しなければならぬ。これができなくて、何の複数衆生ぞ、何の非個己ぞ、何の他己ぞ。そしてそれが亦実に楽しき遊戯三昧なのである。」¹⁹⁾。ここには、意識的に他者のために何かをする利他主義の思想は見取れない。むしろ、自分自身の心の安定が図られなくて、利他をしていると言うのはもってのほかという考えが読み取れる。それを悲愴的ではなく楽しくやっているとけるところに才市の在り方、生き方がある。すなわち、自己の在り方、生き方が靈性に基づくとき、そこには意識的な利他的行為があるのではなく、仏が自分を借りて生きているといった心境で何事もありがたく受容的に受け止められるという自覚が成立するのである。道徳教育において、崇高なものに畏敬の念を感じるとは、情感的なものと捉えられているが、それとは別に、才市の在り方、生き方から読み取れることは、自己が崇高なものに包まれている、あるいは崇高なものとは一体となっているという在り方、生き方の可能性である。

四、大拙の靈性における「知」と「情」への着目と、方便としての二元論的枠組み

さて、続いて、そのような人間の在り方、生き方について、靈性における「知」と「情」をキーワードとして検討してみたい。現代に生きるわれわれが実生活の中で靈性を意識的に働かせているかという点、無意識的には働いている場面があるものの、意識的ではない場面が多い。その要因の一つに、それ自身が言葉を越えたものであるということがある。大拙の靈性についての研究が数ある中で、大拙が一元論的内容を説明するために方便として二元論的枠組みを使って説明する点に着目した研究は管見の限り見当たらない。大拙の靈性論において、この二元論的枠組みとは「知」と「情」であるということに気づく。知や情という言葉を使用する際、それらが靈性における知と情なのか、靈性よりも上皮部の知と情とであるのかについて、それらを混在させて捉えることにより、論点が分かりにくくなってしまふ。知には次元あるいはスペクトラムとも呼べるものが存在し、情も知同様、そのように捉える必要がある。

なお、本稿では、大拙の著作に倣い、論考の複雑化を避けるために「智」ではなく「知」という語に統一する。仏教的な言葉である、往相と還相⁽²¹⁾、空と色⁽²²⁾、聖道門と浄土門等、対立しているように見えて一体を意味する、いわゆる「即非」の論理と同様、靈性を「知」と「情」という二元論的枠組みから説明することで、靈性の全体像を知的に理解する手だてを大拙は図ったものと考えられる。このような、言葉で表せないものを表す試みは、言い換えれば、他者に分かり得る言葉で語ることであり、大拙の生涯の目的であり生き方であったと言えるだろう。大拙は、西洋と東洋、西洋的

自由と東洋的自由、禪と浄土真宗、物質的・知性的面と靈性面、哲学者と哲人等を比較しながら、靈性について言葉を通じて分析することにより、当時、忘れ去られる危惧があり、一方で時代の要請に適うと信じる東洋的な生き方、すなわち靈性の発現についての哲学を展開した。

そこで、たとえば、西洋と東洋については、前者を二元論的、後者を不二法門であり、前者を五本の指、後者を手の平というように比較していく。また、前者が一般性を見るのに対し、後者は特殊性をも見ようとするもの、前者が必然であるのに対し、後者はリバティやフリーダムの訳ではない意味においての自由や自然であるとする。それは、束縛からの解放ではなく、人間に本来の自由を発明させ、その創造性を思うままに発展させるものという意味での、靈性的自由である。それを、おのずからにして平和的であり、そのままにして他と対抗しないものであると説明し、その背後には大乘仏教の「華嚴経」の事事無碍の哲学があるとする。そしてこのような、大拙によって様々に表される個別的な比較の根底には、「知」と「情」という二元論的枠組みがあり、この枠組みは、一九〇七年に大拙が三七歳にして著した *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (邦訳は『大乘仏教概論』) にも垣間見ることができ。そして、特に『日本の靈性』において大拙の論述に通底するのが、情の知への優位である。それは、大智は大悲によってその力をもつという考え方にもあたり、随所で情の必要性を訴えている。大拙にとって、禪は知に比重を置く自己形成、浄土真宗は情に比重を置く自己形成を目指すものである点で、両者は異なるものであるが、それは比重の違いであって根本的な違いではない。

五、靈性における「知」と「情」と、上皮部の「知」と「情」

靈性における知と情は、靈性の上皮部にある知と情ではない。靈性よりも上皮部の知と情は、大拙によって、靈性と分けて論じられる「精神」や、平安時代に漂っていた「感情的なもの」として批判的に説明されるものである。一方で、靈性における知と情は、靈性を構成するものである点で、一般的な知や情とは区別する必要がある。まず、大拙は、靈性を精神と区別する。精神とは、意志、注意力、心・魂・物の中核、主張・条理・筋合、理念・理想等、多義の内容であり、精神と物質は對抗の勢をもつ。このように、二元的思想のないところには精神はないのであり、精神と物質という二元的思想の奥に想定するものを便宜的に靈性と呼ぶ²⁶⁾。そして、靈性を宗教意識と言ひ換え、倫理性を超越したものの、精神よりも高次元のものと捉える²⁷⁾。さらに、靈性の覺醒を、個人的経験で最も具体性に富んだものと特徴づける。

ここで、上皮部の知(表一のc)、すなわち批判されるべき知と、上皮部の情(表一のd)、すなわち批判されるべき情と、靈性における知(表一のa)、および靈性における情(表一のb)の四者の特徴を整理すると、次のようになる。まず批判されるべき知は、哲学的思索のみであり、大拙においては法則、機械、圧迫という概念と親和性が高い。それは知識主義(intellectualism)と批判されたり、靈性によって超越することができることも指摘される²⁸⁾。次に、批判されるべき情は平安時代に起こり、氣分的であり、このような現実の否定が自覚、すなわち靈性につながるとされる。続いて、靈性における知は、知性的宗教としての禪宗に表され、靈性の「知性方面に出頭したのが日本人生活の禪化である」

表一・大拙の捉える、靈性における「知」と「情」と、上皮部の「知」と「情」

靈性		c. 精神 (上皮部)		d. 感情 (上皮部)	
無分別智		分別意識		物のあはれ	
a. 知 (知性的)		b. 情 (情性的)		概念性	
禪	浄土系思想		―	貴族	
大拙	妙好人		―		
一無位の真人	親鸞一人		―		
武家階級	庶民階級	現代		平安時代	
超個 (本当の個己) の人の方向に個己を見る	個己の方向に超個の人を見る	個己			
大円鏡智	成所作智		―		
眞実性において感受		分けて語をするはたらき等		美しい、清々する等	

という。⁽²⁹⁾に、靈性における情は、情性的宗教としての浄土真宗に表され、靈性の「情性方面に顕現したのが浄土系的経験である」とされ、それは、「絶対者の無縁の大悲を指す」⁽³⁰⁾のであり、情性的直覚、個己の超個己的経験、すなわち「信」であり、別の言葉では「神の天啓」とも言われ、宗教意識の受動性はここにあるという⁽³¹⁾。もちろんのこと、これは、「物のあはれ」などいうところに止まっているものではないという⁽³²⁾。大拙において、批判されるべき知と、靈性における知は全く異質のものであり、このことは、批判されるべき情と靈性における情との関係についても言える。

六、靈性に基づく自己形成理論

大拙は、言葉を使って語り執筆するだけでなく、彼自身の生き方そのものが靈性の体现であった。⁽³³⁾それが、周りからの、大拙への人物評価となつて後世に伝えられているのであろう。大拙は妙好人の中に情性的な靈性の表現を見出しそれを知性的面によつて言葉に表す一方、大拙自身の生き方、すなわち仏に成るといふ生き方として表される靈性は、情性的かつ知性的でなければならなかつた。大拙の著作から読み取れるように、上皮部に生きる人間を、大拙は自己矛盾性をもつ存在として二元論的枠組みにおいて捉える。大拙の自己形成観は、いかに各個己が超個へと深まり自覚に到達するか、という観点から説明される。その自覚を説明するには靈性の概念が必要であり、その靈性の特徴を説明するのに必要であつたのが、方便としての二元論的枠組みであつた。大拙は、当時、西洋の世界にこのことを伝えるために、無自覚的に二元論的枠組みを採用したのかもしれないが、幸い、現代日本において主に上皮部の「知」に生きる人々にとって、この説明の仕方は理解可能なものである。

さいごに、本稿では十分に論じきれなかつた課題として、上皮部の知を靈性に裏付けられる知とする方法論と、同じく、上皮部の情を靈性に裏付けられる情とする方法論について付言したい。言い換えれば、表一の、個己を超個とつなく自覚の方法論についてである。それは、禪においては、上皮部の知を壊すこと、それが例えば、臨濟宗においては公案という形をとる。浄土系思想においては、「南無阿弥陀仏」に表される六字に情を向かわせること、これが「ありが

たい」という情を惹起させるものとなったと考えられる。しかし、これらは意識的におこなうようには推奨されない。ここが難しい点である。まさに、超個からの働きかけに個己が応答する形で動くことになろう。

本稿で考察した自己形成理論は、産業社会において活躍するために要請される、いわゆるコンテンツやコンピテンシーを身に付けることに主眼を置く教育理論とは別ものである。すなわち、悩み・苦しみといった、いつの時代にも人類に普遍的に持たれる苦悩の解消を目的とする自己形成理論である。その理論に基づく具体的な教育方法を今後整理する必要がある。たとえば、マインドフルネス、瞑想、心を落ち着けること、といったキーワードで語られるような、仏教用語で言う「止観」が教育方法の一つの取り組みとして挙げられる。また、大拙自身がそうであったように、小さい頃に不遇を感じた経験をもっているということが、崇高なものとの関わりを切望させるということもあるし、悩みや人生に対する懷疑をきっかけとして、自己の在り方、生き方を崇高なものとの関わりから把握することができることもしばしばある。貧困、家族不和、いじめなどの子どもにもまつわる様々な問題は制度面のみで解決できるものではなく、悩み・苦しみから自ら救われることができる子ども自身の在り方、生き方を現代日本の教育理論を補完する、あるいはオルタナティブの人間形成理論として構築することが必要であるだろう。

註

(1) 四領域とは、「A 主として自分自身に関すること」「B 主として人との関わりに関すること」「C 主として集団や社会との関わりに関すること」「D 主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」である。

(2) 文部科学省「中学校学習指導要領解説 特別の教科 道徳編」平成二十九年七月、六七頁。

- (3) 「畏敬の念」とは、同解説によると、「畏れかしこまって近づけない」「人間は様々な意味で有限なものであり、自然の中で生かされていることを自覚すること等を意味する(同書、六六頁)。また、「人間尊重の精神と生命に対する畏敬の念」については、総則の中でも示されている(文部科学省「中学校学習指導要領 第一章 総則」平成二九年三月告示、一九頁)。
- (4) 『日本の靈性』は、大拙七四歳、一九四四年の末に出版された。その思想は、戦前と戦後で一貫しており、戦争を機に変える必要のないものであったという点で大拙の中で普遍性を持つものである。
- (5) 「中学校学習指導要領解説 特別の教科 道徳編」二〇頁。
- (6) これに関する大拙の著作に、『日本の靈性』(一九四四年)、『日本的靈性的自覚』(一九四六年)、『靈性的日本の建設』(一九四六年)、『日本の靈性化』(一九四八年)がある。
- (7) これは、大拙二十五歳における見性の体験に基づく。なお、西田や田辺の努力は禪の論理学であったが、大拙の努力は禪の心理学にあったことが指摘されている。ここでは、心理とは生きたものであり、自ら体験すること以外に窺い知れないと述べられる(下村寅太郎「我々の思想史における大拙博士の位置」秋月龍珉編集・解説『現代のエスプリ 鈴木大拙』No.一三三、至文堂、一九七八年、三四頁)。
- (8) 「日本の靈性」という言葉は、「日本的」という形容が付くため、誤解を招きやすいが、大拙は靈性を「普遍性をもっていて、どの民族に限られたというわけのものではない」とはっきり述べる(鈴木大拙『鈴木大拙全集』第八卷、岩波書店、一九六八年、二五頁)。
- (9) 禪宗と浄土真宗の一致を指す。
- (10) 西田幾多郎の場所的論理における絶対無の場所とは、大拙の言う日本の靈性と言っても過言ではない。また、後期西田哲学の絶対矛盾的自己同一が大拙の即非の論理に通じることについては、小野寺巧が「西田哲学から聖靈神学へ…鈴木大拙の「日本の靈性」論を媒介として」の中で、次のように指摘する。「大拙の「即非の論理」と、西田のいう「絶対矛盾的自己同一」が、全く根底を同じくする」「大拙の「日本の靈性」の自覚を論理化し、哲学として形成したものが西田哲学である」(日本宗教学会『宗教研究』八四(二)、二〇一〇年、二三七頁)。
- (11) 鈴木大拙『無心ということ』角川ソフィア文庫、二〇〇七年、一七一―一九頁。
- (12) 「対立の世界を無視すると言ってはいかんが、寒いときに寒いと言いながら、暑いときには暑いと言いながら、しかも暑くもない寒くもない世界から、自分の存在の根ざしがある」と表現する(同書、八一頁)。

- (13) 一九四四年に『日本の靈性』を出版した後、一九四六年に京都大谷大学で行われた講演の筆記である「日本の靈性化」(『鈴木大拙全集』第八卷所収)の中で、自由の意味については、人間は単に幸福であるだけではならず、自由の獲得とその行使に意義があること、ご馳走を食べたり、冬は暖かく夏は涼しくいるだけで済むものではなく、芸術や科学などの中に取り巻かれているだけでも済まないことを述べる(同書、三八三頁)。
- (14) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第八卷、一八三頁。ここの「六字」とは「南無阿弥陀仏」と漢字で表記した際の六文字を言う。
- (15) 同書、一九〇頁、旧字体は現代仮名遣いにした上で引用した。以下同様。
- (16) 同書、一九六頁。
- (17) 同書、一九七頁。
- (18) 妙好人浅原才市の生き方を一般化して、大拙は仏凡及淨穢同一観と呼ぶ。このような、現実的個己がそのまま超個己的現実であるという論理が、才市においては、生活の中で、ありがたい、よろこばしい、うれしい、楽しいといった情性的な言葉を中心に表現された。これは浄土系の人々の特徴であると大拙は述べる。
- (19) 同書、二〇二頁。なお、このことに関する才市の歌は以下のとおりである。
「この悪人は仏をたのしむ、なむあみだぶつ。」
仏はさいち(才市)が機をたのしむ、なむあみだぶつ。
しゅ上(衆生)さいどをさせて、たのしむ、なむあみだぶつ。」(同上)
- (20) 大拙の思想に関する近年の先行研究を概観すると、たとえば、a. 日本の靈性の特徴を各方面から捉えたもの、b. 現在のスピリチュアルブームとの関わりから検討したもの、c. 聖霊神学との類似性を指摘するもの、d. 大拙の思想が戦争へ加担したという論考、e. それとは逆に大拙の思想の戦争加担説を反駁するもの、f. 大拙自身が妙好人であると結論づけるもの等、様々な方面からの考察がある。以上の先行研究では、大拙の二元論的思想や「即非の論理」についての強調、および大拙による精神と物質の二元論的思想に対する批判への着目が多くなされる。なぜなら、そこには、矛盾、闘争、相克等が生じると大拙が捉えるからであり、したがって、その奥に両者を含むもの、すなわち靈性を捉える必要があるという大拙の論理である。
- (21) 往相とは「衆生が浄土に往生する姿という意味」であり、還相とは「浄土よりこの穢土に還り来て、一切衆生を済度して仏道に向かわせること」の意味である(増谷文雄、金岡秀友『仏教日常辞典』太陽出版、一九九四年)。
- (22) 空とは「すべての物や事柄は、多様な関係性の上に変化しつづけている(因縁所生)のであり、実体がないということ」で

あり、色とは「形があり、生成変化する物質的な現象・事象」の意味である（同上）。

(23) このことは、大拙が一九六四年四月に「仏教の大意」（鈴木大拙『鈴木大拙全集』第一卷、岩波書店）の中に、大智と大悲について述べていることにつながり、玉城によれば、大拙は「大智と大悲の根源的に一体なることを説きつつ、この二方面から仏教全体をつかまえた」という（玉城康四郎「鈴木大拙論」『現代のエスプリ 鈴木大拙』四二頁）。

(24) 大智は靈性における知、大悲は靈性における情と読むことができる。

(25) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第八卷、二二頁。

(26) 同書、二二頁。

(27) 同書、二三頁。

(28) 同書、一〇五頁。

(29) 同書、二八頁。

(30) 同上。

(31) 同書、八二頁。

(32) 同書、九二頁。

(33) 「妙好人の世界そのものの中に師を位置せしめてもよいのではないか」とも指摘される（橋本芳契「鈴木大拙の死生観と仏教——日本の靈性の意義——」印度学仏教学研究四二（一）、日本印度学仏教学会、一九九三年、一九二頁）。

(34) 大拙は『日本の靈性』の中で次のように述べる。「日本の靈性なるものを見付けて、それを近代的思索の方法で宣布しなければならぬ。」（鈴木大拙『鈴木大拙全集』第八卷、七一頁）。

(35) 大拙の場合は、廃藩による家運の没落、父の死による一家離散という不運があったことが知られる。